

HISTÓRIA

Questões & Debates



Reitor

Ricardo Marcelo Fonseca

Vice-Reitora

Graciela Inês Bolzón de Muniz

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação

Francisco de Assis Mendonça

Pró-Reitor de Extensão e Cultura

Leandro Franklin Gorsdorf

História: Questões & Debates, ano 38, volume 71, n. 1, jan./jul. 2023

Publicação semestral do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR e da
Associação Paranaense de História (APAH)

Editores

Priscila Piazzentini Vieira e Marcos Gonçalves

Conselho Editorial

Marion Brepohl (Universidade Federal do Paraná, Presidente do Conselho), Álvaro Araújo Antunes (Universidade Federal de Ouro Preto), Ana Paula Vosne Martins (Universidade Federal do Paraná), Ana Silvia Volpi Scott (Universidade Estadual de Campinas), Angelo Priori (Universidade Estadual de Londrina), André Macedo Duarte (Universidade Federal do Paraná), Antonio Cesar de Almeida Santos (Universidade Federal do Paraná), Carlos de Almeida Prado Bacellar (Universidade Estadual de São Paulo), Carlos Jorge Gonçalves Soares Fabião (Universidade de Lisboa), Claudia Rosas Lauro (Pontifícia Universidade Católica do Peru), Claudine Haroche (Universidade Sorbonne), Christian Laval (Universidade Paris Nanterre), Euclides Marchi (Universidade Federal do Paraná), José Guilherme Cantor Magnani (Universidade Estadual de São Paulo), José Manuel Damião Rodrigues (Universidade de Lisboa), Luiz Carlos Villalta (Universidade Federal de Minas Gerais), Márcio Sergio Batista Silveira de Oliveira (Universidade Federal do Paraná), Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná), Marcos Napolitano (Universidade Estadual de São Paulo), Maria Elena Barral (Universidad Nacional de Luján), María Laura Rosa (Universidad de Buenos Aires), Marilene Weinhardt (Universidade Federal do Paraná), Montserrat Duch Plana (Universidad Rovira i Virgili), Orazio Irrera (Universidade Paris 8), Pablo de la Cruz Dias Martinez (Universidade de Salamanca), Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas), Philippe Sabot (Universidade de Lille), Sergio Odilon Nadalin (Universidade Federal do Paraná), Roseli Boschilia (Universidade Federal do Paraná), Renato Augusto Carneiro Júnior (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias), Renan Frightetto (Universidade Federal do Paraná), Stefan Rinke (Universidade Livre de Berlim), Wolfgang Heuer (Universidade Livre de Berlim)

Endereço para correspondência

História: Questões & Debates

Rua General Carneiro, 460 – 6.º andar
80060-150, Curitiba/PR
Tel.: +55 (41) 3360 5105
<http://revistas.ufpr.br/historia>

Capa: Ana Cintra

Créditos da obra da capa: Graffiti de Blu feito em Praga, em 2008.

Disponível em: <https://blublu.org/b/2008/06/01/prague/>

Revisão dos textos em português: Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas

Revisão dos textos em inglês e espanhol: Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas

Diagramação: Programa de Apoio às Publicações Científicas Periódicas

Os textos da revista estão licenciados com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-CompartilhaIgual 4.0 Internacional, Podendo ser reproduzidos, citados e distribuídos, desde que com a devida atribuição de autoria e para fins não comerciais.

Indexada por: Ulrichsweb, Latindex, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia (IBICT), Repositórios Científicos de Acesso Aberto de Portugal (RCAAP), World-Wide Science, Clase, LivRe: Revistas de livre acesso, Electronic Journals Library (EZB); Latindex; Journals for free; Genamics; Google Acadêmico, Bielefeld academic search (BASE).



Sistema Eletrônico de Revistas - SER
Programa de Apoio à Publicação de Periódicos da UFPR
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
www.prrpg.ufpr.br

O Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas (SEER) é um software livre e permite a submissão de artigos e acesso às revistas de qualquer parte do mundo. Pode ser acessado por autores, consultores, editores, usuários, interessados em acessar e obter cópias de artigos publicados nas revistas. O sistema avisa automaticamente, por e-mail, do lançamento de um novo número da revista aos cadastrados.

Coordenação de Processos Técnicos de Bibliotecas, UFPR

HISTÓRIA: Questões & Debates. Curitiba, PR: Ed. UFPR, — ano 38, n. 1, jan/jul. 2023.

Volume 71, n. 1 Janeiro./Julho. 2023

ISSN 0100-6932

e-ISSN 2447-8261

1. História – Periódicos

Samira Elias Simões CRB-9/755

PUBLICADA NO BRASIL

PUBLISHED IN BRAZIL

Curitiba, 2023

SUMÁRIO

7 Apresentação do Dossiê

DOSSIÉS

- 13** Fascismo, movilización y revueltas: El conatus de la existencia
Fascism, mobilization and revolts: the conatus of existence
Sergio Villalobos-Ruminott
- 35** El porvenir de la escucha: Ritmo, tiempo, imaginación en la textura de la revuelta
The future of listening: rhythm, time, imagination in the textura of the revolt
Rodrigo Karmy Bolton
- 50** El tiempo de la revuelta: Aura, imagen, crítica
The Time of Revolt: Aura, Image, Critique
Natalia Taccetta
- 76** Tiempo y anarché
Temporality and anarché
Gonzalo Díaz-Letelier
- 91** Cómo pensar la revuelta
How to think the revolt
Eliza Mizrahi Balas
- 111** Capitalismo, territórios e zonas de exclusão
Capitalism, territories and exclusion zones
Jonnefer Barbosa
- 123** Em nome da realidade: Fé, mito e violência nas configurações do capitalismo contemporâneo
In the name of reality: faith, myth and violence in the configurations of contemporary
Vinícius Honesko

- 146** Frestas no tempo e as novas agentividades históricas no antropoceno
Cracks in time and the new historical agentivities in the antrhropocene
Alice Fernandes Freyesleben
- 174** Revuelta/Performance: La pausa del performativo: Un texto, y dos notas suplementarias.
Revolt/Performance: the pause of the performative: a text, and two supplementary notes
Willy Thayer
- 192** A agência político-ontológica da arte indígena contemporânea
The political and ontological agency of Contemporary Native Art
Ana Carolina Cernicchiaro

Artigo

- 226** Mein Kampf: Um texto nazista em seus dois momentos - Uma abordagem do escrito de Hitler como fonte histórica
Mein Kampf: a Nazi text in its two moments – an approach to Hitler's writing as a Historical Source
José D'Assunção Barros

Tradução

- 264** Nota sulla guerra, il gioco e il nemico
Nota sobre a guerra, o jogo e o inimigo em Língua Portuguesa
Giorgio Agamben
Tradução: Vinícius Honesko

- 284** Entrevista com Andrea Cavalletti
Tradução: Vinícius Honesko

Resenha

- 293** Pela paz, pela utopia: Anarquismos no pós-segunda guerra mundial em abordagem transnacional
Resenha de: FELIPE, Cláudia Tolentino Gonçalves. Faces da Hidra Anarquista: linguagens utópicas e projetos políticos (1945-1970). Teresina: Cancioneiro, 2021.
Allyson Bruno Viana

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ:

OS TEMPOS NA (DEPOIS DA) HISTÓRIA: REVOLTAS, CRISE E GUERRA.

Revoltas, crise e guerra: três palavras que assombram sobremaneira a modernidade e que, no que diz respeito às formas de pensamento sobre a história, ao menos nos últimos cinquenta anos têm figurado no horizonte de forma imponderável e ameaçadora. Nesse sentido, o *tempo normal*, este que se figura num processo ideologicamente guiado, pressuposto e, por isso, naturalizado como continuum pontual e teleologicamente direcionado – os anseios de uma modernidade com vocação universalista e forjadora de uma única e grandiosa História –, tal como alertou Walter Benjamin, parece hoje esboroad e arruinado a tal ponto que, por um lado, há o transbordamento de *papers* adêmicos, críticas, prognósticos, opiniões e, por outro, a sensação de paralisia e impotência imperante.

Se, de certo modo, com irrupções do maio de 1968 as estabilizações proporcionadas nas democracias ocidentais do Atlântico Norte nos chamados *Trinta Glóriosos* (1945-1973), então permeadas pela roupagem socialdemocrata, foram de em alguma medida questionadas em prol de um desejo voltado para além das possibilidades por elas propostas – no mote “soyez realistes, déemandez l'impossible” –, os rearranjos do sociais, econômicos e políticos das duas décadas seguintes culminaram, após duros embates como os do maio de 1977 italiano, num evento sintomático e simbólico para a abertura deste novo tempo do mundo: a queda do muro de Berlim, em 1989. Desde então, com direito a anúncio do *fim da História*, tais rearranjos se intensificaram com a conflagração de crises cada vez mais constantes, guerras e revoltas em seus mais diversos matizes: do ataque às torres gémeas, em Nova Iorque, em 2001 (passando pelos ataques ao Afeganistão e Iraque), à explosão da bolha financeira, em 2008; das primaveras árabes, entre 2010 e aproximadamente 2014 (passando pelos protestos mundo afora: Brasil, 2013, Hong Kong, 2014, *Gilets Jaunes* na

França, 2018, etc.), à revolta chilena de outubro de 2019; da guerra da Ucrânia, cujo início remonta a 2014, e a presidência de Donald Trump, entre 2017 e 2021, à pandemia de COVID-19, a partir de 2020; tudo permeado pela cada vez maior cibernetização dos fluxos informacionais e financeiros e pela automatização e precarização sem precedentes das formas e relações de trabalho, a chamada governamentalidade neoliberal contemporânea.

Essa espécie de tempo acelerado impresso pelos circuitos dos fluxos – tanto os de capital e informação quanto os humanos, sobretudo ligados, hoje, às guerras e à crise climática – parece, paradoxalmente, dilatar-se num presente distendido que, por sua vez, está muito longe das demandas *realistas* do maio de 1968, ou melhor, de quaisquer anseios libertários nos diversos rincões do planeta. Pelo contrário, o suposto *fim da história* abriu um mundo no qual os anúncios de catástrofes acabam até mesmo aquém ou distantes daquilo que por sua vez se concretiza: do chamado pós-trabalho à recomposição de mitologias identitárias – novos muros, novos inimigos, novas fronteiras à financeirização (da corrida espacial particular aos implantes de chips para memórias cibernéticas) –, das migrações por escassez de recursos e alimentos à intensificação da precarização das condições de vida mesmo nos países do Atlântico Norte, da crise ambiental às persistentes guerras por combustíveis fósseis. Ou seja, em certa medida parece que o contemporâneo, com sua normalidade simulada, está envolto num delírio de onipotência e no desespero da impotência absoluta, como disse Franco Berardi.

Este dossier compõe o volume 71 da revista “História: Questões & Debates” e tem uma necessária marca de transdisciplinariedade, uma vez que os debates referentes à gama de problemas que envolvem as questões das revoltas, das crises e das guerras, além de ultrapassar problemas de caráter historiográfico, colocam-se ao campo das humanidades – e até a outras áreas como a climatologia, ecologia, biologia, ciências da saúde etc. – como urgências contemporâneas. Daí sua composição heterogênea, com textos especialistas, brasileiros e estrangeiros, das mais diversas áreas: da literatura latino-americana à filosofia política, da teoria literária à história ambiental, das ciências sociais à história da arte e à teoria da história.

Os textos aqui reunidos abordam a temática com olhares distintos que, porém, compõe de certo modo uma sintonia fina capaz de trazer novos influxos também às problemáticas históricas, sejam elas do campo da historiografia ou da teoria da história. Assim, o primeiro texto, de Sergio Villalobos-Ruminott (University of Michigan), procura, por meio de uma historicização do conceito de fascismo elaborar uma crítica da democracia

neoliberal com o intuito de relativizar a oposição fascismo/democracia, apontando formas de um fascismo neoliberal contemporâneo. Com isso, o autor pretende explanar diferenças fundamentais entre a noção de revolta e as insurgências dos movimentos reacionários ou ditos neofascistas, de modo a, por fim, apontar as revoltas como práticas emancipatórias de uma vida que busca escapar dos imperativos do capital.

Na sequência, Rodrigo Karmy (Universidad de Chile) aborda, partindo dos trabalhos de Henri Meschonnic e Furio Jesi, como a revolta, enquanto reversão da experiência do tempo, funciona como uma espécie de *experiência poética* que não abre o flanco para uma estetização da política, mas dá lugar a uma *imaginação popular*. Isto é, na revolta estaria em jogo um processo múltiplo de formação coletiva que, por fim, pode ser concebido como um lugar em que se expressa uma espécie de devir menor que escaparia ao tempo homogêneo e vazio da dita normalidade em prol de um campo de possibilidades outro, no qual algo como a escuta funcionaria como abertura à *imaginação popular* e ao coletivo.

O terceiro texto, de Natalia Tacceta (Universidad de Buenos Aires) investiga a questão da revolta a partir, sobretudo, das conceitualizações de Walter Benjamin. Pautando-se no conceito benjaminiano de aura para além da dimensão propriamente estética, o texto procura explorar a presença constante das problemáticas ligadas à imagem em conexões com as noções de revolução e crítica. Por fim, apresenta como o olhar, a constituição da imagem, é fundamental à própria condição da revolta, ao ponto de, exemplificado nas centenas de pessoas cegadas pelas balas de borracha da repressão policiais no Chile, em 2019, ser programática, por parte dos agentes anti-revoltas, a necessidade de impedir o acesso às imagens.

O quarto texto, de Gonzalo Díaz-Letelier (Universidad de Chile) analisa, a partir de Furio Jesi, os paradoxos implicados pelo conceito de *anarché* nas tensões temporais advindas da revolta – enquanto suspensão do tempo histórico normal – num estado de *tempo normal*. Este, por sua vez, é um tempo operacionalizado pelas técnicas de governamentalidade do capital que, ademais, articula as experiências do tempo. Por outro lado, o tempo da revolta seria uma tentativa de desvelar esse regime de produção de dívidas ontológicas promovido justamente pela articulação governamental da produção de *normalidade*, e, com isso, também uma forma de apontar para a *anarché* como abismo de possibilidades do estar-em-comum.

Na sequência, Eliza Mizrahi Balas (Universidad Iberoamericana e UNAM), inicia seu texto com uma análise da exposição *Levantes*

(*Sublevaciones*), de Georges Didi-Huberman, e, a partir daí trata de pensar como a montagem carrega uma condição crítica capaz de possibilitar ver como se armam os pressupostos estéticos, políticos e ideológicos nas representações visuais das revoltas. Com isso, outros regimes visuais do político tornam-se passíveis de ser colocados.

Jonnefer Barbosa (PUC-SP), no sexto texto, pensa a questão do caráter essencialmente estatal da política a partir das novas formas – ofensivas – de governamentalidade política, em suas técnicas, estratégias e agenciamentos. A partir disso, Barbosa analisa as *zonas de exclusão* para, a partir das políticas de esquadrinhamento e tomada territoriais, elaborar como as dinâmicas do capitalismo contemporâneo coloniza todas as esferas da vida. Por fim, salienta um paradigma oculto dos estados contemporâneos em que ilegalidade e extermínio de populações tornam-se condição constante da própria forma estado, colando impasses às dinâmicas de um impossível retorno à legalidade, mas também às insurgências.

No sétimo texto, Vinícius Nicastro Honesko (UFPR) procura pensar as estruturas constitutivas das formas de realidade no capitalismo contemporâneo, fazendo isso a partir de três eixos: num primeiro momento, com algumas leituras de questões epistemológicas do campo da física quântica, trata da noção de constituição da realidade e chega à confrontação também com o problema do mito. Em seguida, passa à análise da figura do *precariado* nas formas de justificação e afirmação de uma única realidade possível na governamentalidade neoliberal contemporânea. Por fim, apresenta como essa realidade imperativa muitas vezes se consolida de forma violenta na tentativa de imposição de um sentido para o mundo, algo exemplificado nas dinâmicas da extrema-direita contemporânea.

Em seguida, Alice Fernandes Freyesleben (UNESPAR) analisa como o conceito de Antropoceno impacta as configurações epistemológicas da ciência histórica. Para tanto, parte de questionamentos sobre a neutralidade dos discursos científicos e filosóficos para, na sequência, discorrer sobre os modos de nomear e compreender historicamente a atual crise socioambiental. Por fim, a partir de um diálogo com a geociência e considerando as implicações teóricas da percepção contemporânea acerca da historicidade própria do planeta, investiga como agentividades históricas, temporalidades e a própria noção de historicidade estão no cerne da questão contemporânea da emergência climática.

O próximo texto, de Willy Thayer (Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile), desenvolve uma leitura que vislumbra

na conjuntura contemporânea as possíveis conexões e implicações entre as revoltas e a governamentalidade neoliberal. Para tanto, tomando as revoltas de outubro de 2019 no Chile, percebe como há, nas leituras retrospectivas da revolta, a consideração de que mais do que um limite aos traços neoliberais, a revolta aparece como um *reset* que propicia um desenvolvimento posterior no âmbito neoliberal. Todavia, aponta como um resíduo a tal *reset* pode ser considerado como força suplementar não redutível à performatividade neoliberal, isto é, resistiria como uma *teoria* da performance como pausa absoluta que eventualmente poderia possibilitar delimitar o propriamente revoltoso numa revolta.

No décimo texto, Ana Carolina Cernicchiaro (UNISUL) aborda como arte indígena contemporânea coloca em xeque dispositivos históricos e estéticos referentes à suposta universalidade da história. Ao apontar para o racismo e antropocentrismo desse tipo de suposição – com suas tentativas de dominação da natureza e de invalidação da relação de pertencimento que os povos originários têm com a terra –, a estética cosmopolítica da arte indígena é pensada como um ponto de resistência e se torna capaz de agenciar outras formas possíveis de existência no mundo assolado pela crise ecocida.

Por fim, um texto de Giorgio Agamben sobre a questão da guerra, o jogo e o inimigo, sobretudo numa releitura questionadora das proposições de Carl Schmitt, e uma entrevista sobre a obra de Furio Jesi realizada com Andrea Cavalletti fecham o dossiê. O texto de Agamben foi originalmente publicado em 2018, na Itália, na edição integral de *Homo Sacer*, como capítulo final de *Stasis* (e então republicado na segunda edição ampliada de *Stasis. A guerra civil como paradigma político. Homo Sacer II*, 2, em 2019). Já a entrevista com Cavalletti foi originalmente publicada em francês na revista *Lundi Matin*, em 04 de maio de 2021 e, na sequência, em italiano na revista *Archeologia filosofica*, em 12 de maio de 2021. Os dois textos, por questões editoriais, aparecem na seção “Traduções” deste número.

Os organizadores

Prof. Dr. Sergio Villalobos Ruminott (University of Michigan)

Prof. Dr. Andrea Cavalletti (Università di Verona)

Prof. Dr. Vinícius Nicastro Honesko (Universidade Federal do

Paraná)

Esta edição da *História: Questões & Debates* ainda conta com a contribuição de um artigo para a Sessão Livre da Revista e uma Resenha. Em “*Mein Kampf*: um texto nazista em seus dois momentos – uma abordagem do escrito de Hitler como Fonte Histórica”, José D’Assunção Barros discute *Mein Kampf*, de Adolf Hitler, destacando suas potencialidades historiográficas, bem como explicita suas intertextualidades, estratégias discursivas e recepções. Ainda, o autor chama a atenção para as relações entre texto e contexto histórico. Já em “Pela paz, pela utopia: anarquismos no pós-Segunda Guerra Mundial em abordagem transnacional”, Allyson Bruno Viana faz uma resenha do livro *Faces da Hidra Anarquista: linguagens utópicas e projetos políticos (1945-1970)*, de Cláudia Tolentino Felipe, publicada pela editora Cancioneiro, em 2021.

Agradecemos a contribuição das autoras e dos autores e desejamos a todas/os uma excelente leitura!

Priscila Piazzentini Vieira e Marcos Gonçalves (Editores da Revista)

FASCISMO, MOVILIZACIÓN Y REVUeltas: EL CONATUS DE LA EXISTENCIA

Fascism, mobilization and revolts: the conatus of existence

*Sergio Villalobos-Ruminott*¹

RESUMEN

El siguiente texto trata de diferenciar, por un lado, los intentos de golpe de Estado recientemente acaecidos en EEUU y Brasil, consistentes con el surgimiento de movimientos reaccionarios o “neofascistas” a nivel global; y, por otro lado, las revueltas sociales que proliferan en el horizonte general de la gubernamentalidad neoliberal contemporánea. Para tal efecto, el texto elabora una crítica de la democracia neoliberal y una historización del concepto de fascismo, con el objetivo de relativizar la oposición fascismo/democracia y mostrar la emergencia de un tipo específico de fascismo neoliberal en la actualidad. Una vez constatada dicha posibilidad, se interroga la diferencia entre movilización total y revueltas, recurriendo a la problematización benjaminiiana de la violencia mítica del derecho, del historicismo y del capitalismo como religión, es decir, como organización sacrificial de la existencia, lo que nos permite, hacia el final, pensar las revueltas como prácticas emancipatorias y afirmativas de una vida más allá de los imperativos del capital.

Palabras-clave: Neofascismo; Neoliberalismo; Capital.

ABSTRACT

The following text tries to differentiate, on the one hand, the recent coup attempts in the US and Brazil, consistent with the emergence of reactionary or “neofascist” movements globally; and, on the other hand, the social revolts that proliferate in the general horizon of contemporary neoliberal governmentality. For this purpose, the text elaborates a critique of

¹ Profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Michigan, Estados Unidos. Realizó estudios de sociología y filosofía en Chile y su doctorado en literatura latinoamericana en la Universidad de Pittsburgh (2003), Estados Unidos. Email: svillal@umich.edu.

neoliberal democracy and a historicization of the concept of fascism, with the aim of relativizing the fascism/democracy opposition and showing the emergence of a specific type of neoliberal fascism today. Once this possibility has been verified, the difference between total mobilization and revolts is questioned, resorting to Benjamin's problematization of the mythical violence of law, historicism and capitalism as a religion, that is, as a sacrificial organization of existence, which allows us to , towards the end, to think of the revolts as emancipatory and affirmative practices of a life beyond the imperatives of capital.

Keywords: Neofascism; Neoliberalism; Capital.

En todo caso, la guerra sólo es una manera, aunque muy importuna y dolorosa de la “movilización total”; pues ésta no se limita a lo sólo militar ni en general al estado de guerra. Ella domina en su reivindicación esencial de incondicionalidad a la humanidad de todo el globo terrestre. Todos los pueblos y sobre todo los de Occidente están incluidos según su determinación esencial histórica de diferente manera en este proceso, en tanto lo aceleran u obstaculizan. Quieran aún tener un “interés” en su ocultamiento o plantear todo en su exposición. Cada vez están al servicio de lo que en el fondo lleva y conduce la total movilización - y esto es el poder mismo.

-Martin Heidegger, *Acerca de Ernst Jünger* (279)

El alma se esfuerza, cuanto puede, por imaginar las cosas que aumentan o favorecen la potencia de obrar del cuerpo.

B. de Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico* (Tercera parte, proposición XII, 114)

1. ¿Movilización total o revueltas?

¿Qué tienen en común el intento de golpe de Estado acaecido el 6 de enero del año 2021 en Washington DC, y el reciente intento de golpe de Estado del 8 de enero del año 2023 en Brasilia? A primera vista destacan las similitudes tanto en el tipo de manifestaciones anti parlamentarias protagonizadas por masas desencantadas y suspicaces con respecto a los procesos electorales formales, como la presencia de liderazgos carismáticos organizados en torno a una agenda paranoica y reaccionaria, reforzada por fuertes teorías conspirativas, las que fomentan la llamada hipótesis del complot institucional contra la *verdadera democracia*. Hablamos de manifestaciones políticas propias del horizonte democrático neoliberal; un horizonte en el que la vieja crisis de legitimación advertida ya a mediados del siglo 20, se expresa de manera aún más radical gracias a la pérdida general de relevancia de la práctica política, convertida ahora en una serie de protocolos administrativos suplementarios de los procesos de acumulación capitalista a nivel transnacional. En efecto, si la crisis de legitimación del capitalismo tardío, como la llamó entre otros Jürgen Habermas (*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* 1999), apuntaba al debilitamiento del vínculo entre el Estado y las instituciones políticas, por una parte, y la sociedad civil, por otra parte; hoy en día, dicha crisis de legitimación no parece describir adecuadamente la naturaleza de las mutaciones actuales de la democracia en el horizonte neoliberal.

Estamos ante un proceso de transformación radical de las dimensiones sociopolíticas y culturales de la modernidad que, de manera más o menos genérica, se ha caracterizado como un intenso proceso de racionalización e internacionalización mercantil, financiera y cultural. Sin embargo, más allá de la esfera económica, esta transformación también tiene consecuencias en las prácticas y en los imaginarios políticos modernos, siempre que el agotamiento de dichas prácticas e imaginarios parece haber dado paso a una crisis política inédita, una crisis radical de nuestras formas de entender la democracia. Dicha crisis, por su parte, ha permitido el surgimiento de retóricas extremistas como las que caracterizan a una gran cantidad de movimientos de carácter “neofascista” en la actualidad. Nos referimos a movimientos tales como el Frente Nacional de Jean Marie y Marine Le Pen en Francia, al *Golden Dawn* en Grecia, a Vox y al Partido Popular en España, al nuevo partido republicano surgido de la influencia

mediática de Donald Trump en Estados Unidos, al movimiento *Hindutva* en la India, junto a *Alternative für Deutschland* en Alemania y, por supuesto, al movimiento que está a la base del reciente gobierno de Jair Bolsonaro en Brasil, responsable de los recientes disturbios del 08 de enero.

En este contexto, la emergencia de liderazgos neopopulistas de derecha –aun reconociendo que estas nociones no son autoevidentes—, no parece ser un simple accidente; por el contrario, si elaboramos una mínima consideración histórica sobre la emergencia de estos nuevos liderazgos reaccionarios, al menos en América Latina, queda claro que las condiciones de posibilidad para su surgimiento están directamente relacionadas con las variaciones de los procesos de acumulación, extracción de recursos naturales y explotación del trabajo, en el horizonte general del capitalismo post-industrial contemporáneo. En otras palabras, para entender la emergencia de estos discursos nacionalistas, patriarcalistas, militarizados y ultra modernizadores, es necesario entender el ritmo y las fluctuaciones de los procesos de contracción y expansión del mercado mundial y las variaciones del patrón de acumulación distintivo del capitalismo actual, el que intensifica su lógica productivista y devastadora gracias a una gubernamentalidad neoliberal que le permite desplegarse más allá de los límites impuestos por la soberanía estatal-nacional moderna. En efecto, la desregulación neoliberal implicó la obsolescencia del marco soberano asociado con el Estado-nación y mermó su capacidad para limitar los flujos de capital, provocando una transformación sustantiva de las instituciones políticas modernas y, sobre todo, de la misma democracia.

Si en los años 1990s las economías latinoamericanas estuvieron caracterizadas por una fuerte orientación neoliberal, reforzada a su vez por el famoso “Consenso de las mercancías” (Svampa 2013), el que, como marco geopolítico, definía las relaciones hemisféricas; los años 2000s, en contraste, vieron la emergencia de la llamada Marea Rosada protagonizada por los gobiernos de Evo Morales en Bolivia, Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil y los Kirchner en Argentina, entre otros. Sin embargo, ya para el año 2015 se hizo evidente el agotamiento de la agenda reformista de esta Marea Rosada, agotamiento que derivó en el surgimiento de una serie de discursos que priorizaban la defensa identitaria de la soberanía nacional y se orientaban a la necesaria intensificación de los procesos de extracción de recursos naturales y de liberalización económica, favoreciendo el despliegue

de un nuevo ciclo de acumulación interno al neoliberalismo². En el fondo, estas variaciones muestran cómo el progresismo y las nuevas derechas anti-globalizadoras, más allá de sus diferencias de énfasis, están tramadas por los mismo imperativos de la democracia neoliberal.

El llamado giro a la derecha en América Latina, el que estuvo posibilitado por el agotamiento del reformismo anti-neoliberal, muestra, a la vez, el surgimiento de discursos que podrían perfectamente ser catalogados como “neofascistas”. Se trata de discursos caracterizados por una reacción paranoica frente a los procesos de liberación cultural distintivos de las sociedades contemporáneas; por una fuerte defensa de la identidad nacional entendida en el marco de una etnicidad ficticia marcadamente orientada por los imperativos de la blanquitud y de la modernización económico-social (Echeverría, *Modernidad y blanquitud*, 2010); por un rechazo a las legislaciones orientadas al reconocimiento de los derechos de las diferencias, particularmente sexuales, lingüísticas y culturales; y, sobre todo, por la postulación de una reorganización de corte corporativo de los intereses comunitarios de la nación, articulados en torno a un liderazgo fuerte, de carácter cesarista o bonapartista, que además cuenta, potencialmente, con las fuerzas armadas concebidas como institución garante del proceso de refundación nacional. En efecto, estos nuevos liderazgos derechistas, al igual que las anteriores dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano, identifican en las fuerzas armadas a un actor central en la refundación de la comunidad nacional, cuestión que marca una insólita continuidad con el

² En el caso brasileño, habría que destacar las contribuciones de Idelber Avelar, quien en su libro *Eles em nós. Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI* (2021), realiza un sistemático análisis de las continuidades y coincidencias entre los sectores progresistas y la nueva derecha bolsonarista. Avelar muestra cómo el progresismo del PT (con Lula y Dilma Rousseff), sigue preso de los imperativos del neo-extractivismo contemporáneo, imperativos que son intensificados por la administración de Bolsonaro. Por supuesto, su argumento no trata de homologar ambas administraciones, sino problematizar el horizonte gestional de las democracias actuales bajo el orden neoliberal, sumergiéndose en la historia profunda de la mitología política brasileña. El mérito de su análisis, queremos creer, tiene que ver no tanto con la crítica acotada al progresismo de Lula o del PT, sino con la comprensión histórica de los límites estructurales del progresismo contemporáneo, en el marco de la gubernamentalidad neoliberal.

horizonte de lo que, usando una expresión de Carl Schmitt, podemos llamar las *dictaduras soberanas* de fines del siglo 20³.

Por lo tanto, la democracia neoliberal y la emergencia de liderazgos conspirativos fuertemente basados en lo que se ha denominado el uso político de la “posverdad”, nos permiten comprender las condiciones generales en las que acaecieron tanto la insurrección *protagonizada* por los seguidores de Donald Trump en Estados Unidos, como aquella, más recientes, *protagonizada* por los seguidores de Jair Bolsonaro en Brasil. Quisiéramos enfatizar, sin embargo, la idea de “protagonismo” precisamente porque lo que mueve a estas masas insurrectas tanto en Estados Unidos como en Brasil es la pretensión de ser parte, de *hacerse parte*, de un proceso político que se vuelve cada vez más abstracto. En efecto, se trata de reacciones desesperadas ante una práctica política juridizada, la que está cada vez más alejada de las preocupaciones y de los sentimientos que definen la vida cotidiana de los ciudadanos. En cierto sentido, es posible afirmar que estas insurrecciones expresan, por un lado, una molestia frente a la creciente abstracción de la política regulada por criterios de experticia y, por otro lado, son manifestaciones sociales motivadas, e incluso manipuladas, por liderazgos carismáticos neofascistas que recurriendo a la hipótesis del complot, insisten en señalar la corrupción interna de las instituciones políticas como impedimento para la realización de la voluntad soberana del pueblo.

No es casual, por lo tanto, que detrás de ambas insurrecciones apreciemos los mismos elementos: un liderazgo carismático aparentemente anti establishment; la predominancia de las llamadas *fake-news* y de teorías conspirativas *ad hoc*; la hipótesis del complot internacional expresada en la idea de que las elecciones que determinaron el triunfo de Biden y de Lula respectivamente, habrían sido manipuladas mediante un sofisticado mecanismo tecnológico; y, sobre todo, la idea de que estos movimientos insurreccionales expresan, más allá de los resultados electorales y de los

3 Recordemos que Schmitt diferencia entre dictaduras comisariales, posibles por un estado de excepción breve y orientadas a restablecer el orden constitucional, y dictaduras soberanas, orientadas a una refundación total del pacto social. En tal caso, las recientes dictaduras latinoamericanas habrían tenido, en general, un carácter soberano en la medida en que su objetivo final no era tanto la derrota del comunismo, como la reformulación del pacto social para la plena implementación de los procesos de globalización neoliberal. Ver, Carl Schmitt, *La dictadura* (2007).

informes de las agencias internacionales de validación, la *verdadera* voluntad del pueblo. Estamos ante movimientos profundamente motivados por la posibilidad de imponer su propia agenda política como expresión de la *verdadera soberanía popular*, y este no es un asunto menor, precisamente porque la relación entre soberanía, verdad y pueblo parece organizar la agenda reivindicativa tanto de los movimientos insurreccionales de carácter reaccionario o neofascista, como también de aquellos movimientos anti neoliberales que se han desarrollado en los últimos años.

Por otro lado, una mínima consideración relativa a las limitaciones históricas de la democracia liberal nos muestra que no estamos ante una situación del todo inédita; por el contrario, la idealización de la democracia liberal es el efecto de una interpretación fuertemente marcada por el horizonte hermenéutico de la Guerra Fría, gracias al cual dicha democracia, orgánicamente vinculada con la llamada libertad de mercado, fue percibida como la única alternativa al totalitarismo⁴. El totalitarismo, por su parte, que incluía al nazismo y al fascismo, también se aplicaba a la amenaza comunista, cuestión que reforzaba los intereses del capital internacional, gracias a su pretendida naturaleza democrática. Pero, más allá de la necesaria discusión sobre la cuestión del totalitarismo⁵, lo cierto es que esta lectura concebía a la “democracia realmente existente” como el mejor régimen político posible, ocultando así las aporías internas de la misma democracia; aporías que se expresaban de manera descarnada en las luchas políticas del entonces llamado Tercer Mundo. En otras palabras, nunca hubo una democracia que estuviera exenta de los rigores de la acumulación capitalista y, a pesar del glorioso periodo de bienestar que definió la abundancia euro-americana de mediados del siglo 20, no hay que olvidar que la condición de posibilidad

⁴ Sin embargo, ya comienzos de siglo 20 aparecían las primeras críticas al carácter elitista, corporativo y burocrático de la democracia moderna, ya sea en el trabajo de Robert Michels (*Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*), publicado en 1911; en las críticas de Max Weber a la racionalidad calculista; o, en la crítica a la institucionalidad burguesa desarrollada en el contexto de los procesos revolucionarios que desenbocaron en la Revolución Rusa. En este último caso, cabría mencionar también a Georges Sorel y sus *Reflexiones sobre la violencia*, que apareció en 1908 y que influyó en Rosa Luxemburgo y en Waltern Benjamin.

⁵ En la que habría que reconsiderar, por ejemplo, el temprano (1951) ensayo de Hannah Arendt (*Los orígenes del totalitarismo*), junto a las críticas elaboradas desde el grupo *Socialisme ou barbarie* (Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, entre otros), sin olvidar los textos de los años 1940s de Herbert Marcuse (*Tecnología, guerra y fascismo*, 2014).

para esa abundancia era la hiper-explotación de los recursos naturales y de las masas trabajadoras en el resto del mundo.

Sin embargo, lo que resulta importante para nuestro cometido no es tanto mostrar la incompatibilidad última entre democracia y capitalismo, sino atender a la singularidad de estas nuevas manifestaciones neofascistas o extremistas, sobre todo si reparamos en el hecho de que estas manifestaciones ocurren en el mismo momento en que se desarrolla una serie de revueltas sociales que, desde la irrupción del movimiento zapatista en México a principios de los años 1990s, pasando por el *Occupy Movement* en Estados Unidos y la llamada *Primavera árabe*, incluyendo las revueltas callejeras en Brasil *ad portas* del mundial de fútbol del 2014 y los movimientos contra la violencia policial que ya desde el 2013 con el *Black Lives Matter* y luego con el asesinato de George Floyd a manos de la policía en Minneapolis, el año 2020, han vuelto a poner en escena los límites de la gubernamentalidad neoliberal. A estas últimas protestas masivas habría que agregar las recientes y sostenidas movilizaciones sociales en Colombia, Ecuador, Haití, Chile y Perú.

En este sentido, una de las preguntas más relevantes de nuestra coyuntura histórica es la siguiente: *¿cómo diferenciar las insurrecciones anti establishment dirigidas por liderazgos carismáticos neofascistas, extremistas o neoconservadores, de aquellas manifestaciones sociales masivas contra el neoliberalismo, esto es, contra los imperativos del capital y la violencia policial?, ¿cómo establecer la diferencia entre la movilización neofascista y las revueltas populares anti-neoliberales, en el entendido de que ambos tipos de manifestaciones sociales expresan una profunda crisis de la democracia contemporánea?* Sobre todo cuando es obvio que ya no basta con oponer a estas diversas manifestaciones sociales de descontento, el llamado Estado de derecho, cuyo agotamiento no puede ser hoy más evidente.

2. *Devenir fascista de la democracia*

Por otro lado, pareciera exagerado utilizar la noción de fascismo para describir los recientes eventos en Estados Unidos y Brasil; sin embargo, una de las ideas centrales de nuestra propuesta consiste en mostrar que,

lejos de la interpretación monumental y excepcionalista del fascismo, sus manifestaciones actuales nos permiten comprenderlo como *una tendencia interna* a las democracias contemporáneas. En efecto, el surgimiento de movimientos extremistas que se auto-identifican con el fascismo no es una cuestión del todo inédita y está relacionada con las cambiantes dinámicas de las sociedades posindustriales o posfordistas. No es extraño entonces que ya a mediados de la década de 1970, Pier Paolo Pasolini, en sus entrevistas y escritos políticos (*Escritti Corsari*, 1975), nos hablara de una “mutación antropológica” que parecía ser irreversible⁶. Dicha mutación llevó al cineasta italiano a elaborar su crítica del *Compromesso storico* en la Italia de post-guerra y a caracterizar el horizonte cultural decadente de su tiempo bajo la figura de un nuevo fascismo, más eficiente que el anterior, el que se materializaba en el predominio de una educación individualista y competitiva, en la expansión de la llamada sociedad de consumo y en el complementario adormecimiento general de los sentidos, sujetos a la masiva configuración de una televisualidad sonámbula⁷.

La mutación precipitada por esa sociedad de consumo, en otras palabras, mostraba como el fascismo monumental de Mussolini había dado paso a un nuevo tipo de fascismo, más flexible y penetrante que el anterior, cuestión que llevó, por los mismo años, a Gilles Deleuze y a Félix Guattari a hablar de micro-fascismos (*El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, 1985). Para los franceses, esta nueva forma de fascismo no estaba organizada por el principio de mando propio de su primera instanciación histórica, sino por una serie de prácticas que ya no se preocupaban por disciplinar y reprimir las conductas sociales, sino que ahora se abocaban a controlarlas de manera más intensa e íntima. En otras palabras, en este nuevo contexto, y siguiendo de alguna manera la interpretación de Wilhelm Reich, Deleuze y Guattari entendían el fascismo como una forma de control que ya no operaba sólo en

⁶ Esta mutación ya había sido advertida por Günther Anders a mediados de los años 1950s, quien la describía como una progresiva obsolescencia del hombre (2011), gracias al desarrollo de nuevas tecnologías militares y de comunicación. Anders fue capaz incluso de problematizar, en el contexto de la segunda revolución industrial, la creación de la bomba atómica como sinédoque de las tendencias destructivas inherentes a esta mutación generalizada de la humanidad.

⁷ “Io credo, lo credo profondamente, che il vero fascismo sia quello che i sociologi hanno troppo bonariamente chiamato «la società dei consumi». Una definizione che sembra innocua, puramente indicativa. Ed invece no. Se uno osserva bene la realtà, e soprattutto se uno sa leggere intorno negli oggetti, nel paesaggio, nell’urbanistica e, soprattutto, negli uomini, vede che i risultati di questa spensierata società dei consumi sono i risultati di una dittatura, di un vero e proprio fascismo”. (*Scritti Corsari* 243).

el espacio molar o macro-político del Estado y los liderazgos tradicionales, orientado por una lógica jerárquica y teniendo al orden y su reproducción como fin último. Ahora, en cambio, el micro-fascismo se presentaba como una posibilidad real desencadenada por los efectos descentralizadores del capitalismo posfordista (o axiomático), los que complicaban la imagen monumental pero organizada de las sociedades modernas, imposibilitando la identificación del fascismo con una ideología política específica.

Gracias a esta mutación, el fascismo ya no puede ser concebido como una ideología tradicional; no sólo porque la noción misma de ideología parece operar al nivel molar o macro-físico de las representaciones sociales, sino también porque, en su sentido clásico, la ideología implicaba una imagen coherente, aunque invertida o “imaginaria” del mundo, mientras que la transformación interna del fascismo le otorga una flexibilidad que le permite articularse con cualquier práctica social y con cualquier representación del mundo. Básicamente, esto significa que la ficción ontológica del fascismo clásico ha dado lugar a una infinidad de ontologías ficcionales en el presente. De alguna manera, el mejor truco del fascismo fue su capacidad para penetrar la lógica misma de subjetivación en nuestras sociedades, lo que no sólo complica la noción homogénea y “excepcional” de fascismo, sino que cuestiona la pertinencia de identificarlo con una posición expresamente anti-democrática. En otras palabras, gracias a esta mutación antropológica, es posible advertir ahora un devenir fascista de las democracias contemporáneas.

Recientemente, Marcia Sá Cavalcante Schuback ha caracterizado este fenómeno como fascismo de la ambigüedad (2022). Para ella, lo que caracteriza a este nuevo fascismo es su “promesa” de participación y pertenencia, sobre todo en un mundo complejo y globalizado en el que la lógica identificatoria de los discursos políticos clásicos ya no resulta efectiva. El fascismo, en otras palabras, prolifera como prótesis de sentido en el contexto de una creciente abstracción de lo real, ya sea que hablemos de la complicación de los procesos de acumulación capitalista o, alternativamente, de la abstracción de las relaciones de poder y de la disolución de los vínculos sociales. Como prótesis de sentido, este fascismo de la ambigüedad es un llamado a la simplicidad de la existencia, un llamado a la movilización que ya no exige la recuperación de un supuesto pasado monumental, sino la identificación irreflexiva con cualquier teoría conspirativa que circule en las redes sociales. De hecho, una de las ideas más elocuentes que adelanta Cavalcante Schuback es que con esta ambigüedad, el fascismo se alimenta de la ficción de la participación política, muy relacionada con la

infinita propagación de encuestas online, pools, reality shows, programas interactivos, etc., lo que a su vez agota el sentido de cualquier participación política real, neutralizándola.

Votar por todo, todo el tiempo, vacía el sentido del voto cuando la ciudadanía se mezcla con la actividad de consumo. La ciudadanía se ejerce en la medida en que se consume y el derecho a la ciudadanía ya no se disocia del derecho a consumir. Así, el voto hiperbólico anula y vacía el sentido político del voto. Por eso, el fascismo de hoy está frenéticamente necesitado de votos. A través del voto excesivo, el poder de decisión descansa en los dígitos del sistema algorítmico y automático. Si el fascismo histórico se jactaba de haber logrado lo que ninguna democracia representativa era capaz de “ser”, esto es, de ser el pueblo directamente y no simplemente representarlo, a través de una identificación del pueblo con su líder o “*Duce*”, hoy, las redes sociales parecen poder realizar finalmente este “deseo”, a través del contacto mediático “directo” entre *clichés* de todo tipo y “cada individuo”. En lugar de la movilización histórica de las masas, las “redes sociales” atraen individuos atomizados, consumidores aislados y empobrecidos, hacia conexiones sin conexión, relaciones sin relación, sentidos sin sentido, valores sin valor [...] Hoy, el pueblo es una muestra estadística, la suma de átomos aislados y aislamientos atomizados, reunidos en redes y grupos mediados por lo “virtual” y virtualizados por el “medio”. (39-40).

Si Walter Benjamin consideraba a mediados de los años 1930s la movilización total y la guerra como elementos constitutivos del fascismo histórico (*Das Kunstwerk* 2012); hoy, esta movilización permanente o total, como la llamó Ernst Jünger, sigue siendo un elemento distintivo del neofascismo. Sin embargo, la diferencia radica en que la movilización ya no se organiza en torno a la ficción de un pasado glorioso, ni está motivada por la llamada *Kriegsideologie* de principios del siglo 20, sino en torno a un sistema de estímulos somáticos permanentes, desencadenados por la hiperconectividad del orden tele-tecnó-mediático y sus efectos de atomización. La proliferación del fascismo es, de hecho, la proliferación de onto-mitologías virtuales y flexibles que son posibles por la ambigüedad del significado social

y el efecto resultante de saturación que, a su vez, promete el éxito individual pero produce indiferenciación. Una indiferenciación, valga recordarlo, que Marx concibió como subsunción total de la vida al capital.

Recordemos que en el epílogo a su famoso ensayo sobre *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*, Benjamin mostraba al fascismo como un llamado a la movilización, entendida esta como una forma de dar expresión (esto es, como un simulacro de participación efectiva) a las recientemente nacidas masas proletarias:

La creciente proletarización de los hombres hoy en día y la creciente formación de las masas son dos caras de un mismo acontecimiento. El fascismo busca organizar a las masas proletarizadas recién formadas, sin tocar las relaciones de propiedad que estas masas se esfuerzan por abolir. Ve su salvación en permitir que las masas se expresen (de ningún modo en sus derechos). Las masas tienen derecho a un cambio en las relaciones de propiedad; el fascismo busca darles expresión, pero preservando dichas relaciones. En consecuencia, el fascismo equivale a una estetización de la vida política⁸.

Esta estetización de la vida política no remite solo a la monumentalidad escenográfica del fascismo o del nazismo, a la puesta en escena espectacular de sus emblemas y rituales, sino que expresa un régimen general de domesticación de los sentidos, un programa y una programación de la vida, que se ha hecho cada vez más inescapable. A la vez, los llamados actuales a la movilización y a la expresión ya no requieren de un programa ideológico coherente, porque los imperativos de esta movilización estetizante no son sino los imperativos naturalizados de la democracia neoliberal. En efecto, cuando Pasolini apuntaba a la transformación de la educación, al desarrollo de nuevas tecnologías y a la expansión del consumo, como condiciones de posibilidad para un nuevo fascismo, ya entendía que la mutación antropológica precipitada por este nuevo fascismo implicaba

⁸ Usamos la reciente edición crítica alemana pues se trata de un ensayo que no solo tiene varias redacciones entre 1935 y el 1940, sino además porque es un texto que ha sido intervenido (por Horkheimer), para adecuarlo a los criterios de la revista del Instituto de Frankfurt. Ver, *Das Kunstwerk*, 138-139.

una domesticación de los sentidos, organizados ahora en función de una representación productivista y competitiva del hombre. De la misma forma, cuando Cavalcante Schuback enfatiza que el fascismo de la ambigüedad no es sino la promesa de una participación sin participación, de una pertenencia sin pertenencia, y de una realización sin sentido, no hace sino constatar como el fascismo, lejos de ser una doctrina política más o menos coherente, se ha convertido en el sustrato cultural o ético de la democracia neoliberal.

En tal caso, hay una vertiente propiamente neoliberal del fascismo contemporáneo que está vinculada con la disposición sacrificial de la existencia, orientada a la intensificación de la culpa/deuda y organizada como sistema secular de religiosidad contemporánea. Si seguimos en el análisis de José Luis Villacañas (*Neoliberalismo como teología política*, 2020), resulta evidente que la teología neoliberal se caracteriza por transformar la vieja promesa teológica de salvación en una cuestión individual, esto es, el neoliberalismo como teología política diluye el vínculo social sin diluir la promesa de salvación, la que ahora, sin embargo, ya no se presenta como una salvación comunitaria, sino como una salvación personal, fuertemente dependiente de la meritocracia y del auto-sacrificio. En otras palabras, la mutación antropológica advertida por Pasolini, consistente con la emergencia del *homo económico* distintivo del neoliberalismo, desemboca ahora en la producción de una existencia tramada por el sacrificio individual, un sacrificio que exacerba el rigor del ascetismo protestante clásico, pero ahora sin el potencial secularizador que se le adjudicó en primera instancia. Gracias a esto, el neoliberalismo aparece también como una exacerbación de la antropología utilitarista clásica, cuestión que implica no solo la predominancia de los imperativos económicos de la acumulación y la desregulación, sino también la preponderancia de la dimensión simbólica de la libertad, pero de una libertad privada de sus contenidos substantivos, reducida a la libre iniciativa mercantil y a la capacidad de auto-sometimiento personal a los rigores del mercado. En este sentido, el neoliberalismo no debe ser comprendido como una simple doctrina económica o una teoría relativa a la administración de los mercados y los recursos capitales, sino que implica desde siempre un determinado gobierno de los cuerpos y de las almas, una cierta forma de gubernamentalidad que se pliega, coincide, pero no se reduce a la figura del moderno Estado nacional y su entramado político conceptual.

3. Culpa y profanación

Mucho antes de que de José Luis Villacañas elaborara su convincente lectura sobre la dimensión teológico-política del neoliberalismo, ya Benjamin había planteado, como programa de una investigación nunca del todo desarrollada, la pregunta acerca las relaciones intrínsecas entre capitalismo y culpa/deuda. Me refiero al famoso fragmento “Capitalismo como religión” (2017), inédito durante la vida de su autor e incorporado en la primera edición de ensayos editada por Adorno en 1955. Se trata, en efecto, de un texto de tres páginas que parece ser tanto un programa de trabajo como un conjunto de notas y referencias, cuya redacción ocurre en 1921.

Dicho texto comienza así: “En el capitalismo cabe ver una religión, ya que éste sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, tormentos e inquietudes a los que antaño intentaban dar respuesta todas las llamadas religiones” (127). Nótese que no se trata, como en los análisis de Max Weber, de mostrar los aspectos religiosos que habrían permitido el desarrollo capitalista, cuestión que después Bolívar Echeverría identificará bajo la figura del *ethos* racionalista occidental (*La modernidad de lo barroco* 1998). Se trata, por el contrario, de pensar el mismo capitalismo como una religión que está caracterizada por tres elementos centrales: 1) la producción de un culto, 2) la condición interminable y única de dicho culto, “sin tregua y sin misericordia”, y 3) el “costo” anexo a dicho culto, infinito y renovable: “El capitalismo es quizás el primer caso de un culto no absolutorio, sino, al contrario, culpabilizador” (128). Esta descripción no es arbitraria, porque desde ella Benjamin puede afirmar que es la cuestión misma de la culpa, esto es, de la culpa como deuda tanto como de la deuda como culpa (*Schuld*), la que define el vínculo social y constituye la creencia que mueve al mundo moderno, al mundo del capital. Esto significa que el capitalismo es la primera religión que, basada en la culpa, está orientada no a la salvación o a la redención de las almas, sino a su inexorable condena: “Lo inaudito del capitalismo –para la historia de lo religioso— es que la religión ya no es reforma del ser, sino que es su destrucción. La expansión de la desesperación ahí se convierte en el completo estado religioso del mundo, de la cual solamente es ya posible esperar por fin la salvación” (129).

Haber sindicado la forma en que la culpa-deuda estructura al mundo capitalista, constituye una de las observaciones más radicales de Benjamin. No olvidemos que estas reflexiones corresponden al periodo inmediatamente

posterior a la Primera Guerra Mundial, periodo marcado por la devastación de Europa, la guerra en la Unión Soviética y la reconfiguración del viejo orden europeo frente a la emergencia del imperialismo contemporáneo. Si atendemos a esto hoy, todavía podemos apreciar su profunda comprensión del proceso capitalista, y su apuesta por una crítica no secular, sino *profana*, surgida de un nihilismo irreconciliable con la fe, universalizada ya, del capital. Para él, no se trataba solo de mostrar las tensiones, advertidas ya por Weber, entre modernidad y modernización, sino de mostrar cómo la lógica de la acumulación capitalista solo puede sostenerse sobre la fe en el progreso y su gratificación en el consumo, esto es, el capitalismo solo puede sostenerse gracias a la promesa de una sutura re-unificante de aquello que la misma experiencia moderna ha separado, a saber, las formas vinculantes de la experiencia que subordinaban a los hombres a los designios del cielo, designios traducidos por sacerdotes y reyes.

Entonces, si el capitalismo está basado en la intensificación de la culpa y en la sustitución de la expiación de las almas por su destrucción, tal vez sería relevante vincular este análisis programático con su caracterización de la crisis de la soberanía clásica en su estudio del *Trauerspiel*, precisamente porque en él, y a partir de una interrogación de varias obras agrupadas bajo este nombre, Benjamin es capaz de entender no solo la singularidad de este género literario, si no la compleja economía alegórica que en él se establece con respecto a las mutaciones modernas de la soberanía. En efecto, Benjamin entiende en este estudio que la soberanía clásica, encarnada en el cuerpo dual del rey y en la teología-política del Estado absolutista, ha sido brutalmente desplazada por la inscripción de la finitud y de la mortalidad del cuerpo del soberano. Esa mortalidad hace de la experiencia moderna una experiencia efímera de la carne y no del alma, gracias a lo cual se profana, sin lógica, el sentido del mundo, su organización teológica. Sin embargo, también entiende que frente a esta profanación del cuerpo inmortal de la soberanía y del Dios, el capitalismo vuelve a inscribir el mundo en su lógica, mediante la promesa, teológico-política, de una nueva sutura y de una reunificación total, abastecida en la oferta y en los mecanismos de la deuda. En este sentido, el nuevo dios capitalista no está muerto, sino convertido en una deidad secular y cotidiana: el dinero:

El cristianismo de la época de la Reforma en realidad no favoreció la propagación del capitalismo; él se transformó en capitalismo. Se haría preciso investigar con cuidado qué vínculos estableció el dinero con el mito a lo largo del curso de la historia, hasta que consigue ya extraer desde y a partir del cristianismo los suficientes elementos míticos para constituir el propio mito.

(133)

Aquí yace entonces la singularidad de su concepción de la profanación, no en la elaboración de una crítica monumental e igualmente teológica del capital, sino en la nihilización del culto capitalista a partir de la afirmación de la experiencia mundana y de la suspensión de toda sutura, de toda transferencia, de toda deuda o culpa. Si la deuda-culpa constituye la estructura archeo-teologalógica del tiempo histórico como tiempo caído a la lógica sacrificial de la religión y de la producción, la profanación funciona como interrupción de esa estructura archeo-teologalógica que es, también, la estructura circular de la demanda y de la culpa-deuda (cuestión que no deja de aparecer en sus lecturas de Karl Kraus y Franz Kafka). En otras palabras, es esta comprensión profana de la historia la que le permite pensar la heterogeneidad de la experiencia moderna sin someterla al principio sacrificial de la teología, la que hoy en día coincide plenamente con la gubernamentalidad neoliberal.

En el *Fragmento teológico-político* (2017), un breve texto redactado en ese mismo contexto (1921), Benjamin parece oponer a la teología política y su estructura escatológica, la posibilidad de una política profana que no está organizada por la promesa de una redención compensatoria, sino por la búsqueda mundana de la felicidad⁹.

9 En su correspondencia con Gershon Scholem, Benjamin da cuenta de su distancia con *El espíritu de la utopía* (1918) de Ernst Bloch, y advierte de su intención de escribir un volumen dedicado a este libro y al libro de Sorel sobre la violencia: “Probablemente expresaré mi opinión sobre esto en la primera parte de mi *Politik*, que es la crítica filosófica de *Lesabéndio*. Tan pronto como tenga un libro que necesite de Francia, procederé con la segunda parte de *Politik*, cuyo título es *Die wahre Politik* [La verdadera política] y que consta de dos capítulos, “deconstrucción de la violencia” y “Teleología sin objetivo final” (*Gesammelte Briefe* I, 246). Esta *verdadera política*, lejos de una política de la verdad revelada, sería posible por la suspensión de la concepción utópica y mesiánica de la redención, cuestión que exige una crítica del aparato mitológico-jurídico occidental, para hacer posible una nueva forma de existencia, desueltada de la promesa teológico-política, pero también desueltada de la filosofía del progreso. De ese perdido proyecto, además de un par de comentarios breves sobre la novela *Lesabéndio*, ha sobrevivido el texto *Critica de la violencia* (1921).

El orden de lo profano tiene que enderezarse por su parte hacia la idea de la felicidad, y la relación de este orden con lo mesiánico es uno de los elementos esenciales de la filosofía de la historia. Con ello, da lugar a una concepción mística de la historia, cuyo problema es susceptible de exponer a través de una imagen. Si una flecha indica dónde está la meta en que actúa la *dynamis* de lo profano, y otra nos indica la dirección de la intensidad mecánica, la búsqueda de la felicidad de la humanidad en libertad se alejará de la dicha dirección mesiánica. (207)

En efecto, en este breve texto, Benjamin anticipa incluso la posibilidad de una nueva política mundial, una política que no estará estructurada por las determinantes filosóficas del progresismo de su tiempo y del nuestro; una política más allá de la competencia electoral y de la demanda de politización, pero también, y sobre todo, una política profana enemistada con los presupuestos historicistas que siguen limitando la imaginación de la izquierda, haciéndola pensar que todavía “nada a favor de la corriente”. Si el concepto de profanación implica una relación con la historia más allá de su estructuración sacrificial y, por tanto, abierta a su condición efímera e irredenta, entonces, enfatiza Benjamin: “Perseguir esta condición efímera, incluso para aquellos niveles del hombre que son ya, como tal, naturaleza, es tarea de esa política mundial cuyo método ha de recibir el nombre de ‘nihilismo’” (207).

Benjamin lo había comprendido, la lógica del capitalismo, de la mercancía y del dinero, es la lógica de la permanente secularización, pero esa secularización es el rostro de un culto masificado en el capitalismo como religión. No se trata entonces de una batalla de gigantes, una batalla monumental entre teología y razón, pues la razón del capitalismo, culto sin dogma, opera perfectamente bien bajo las banderas del progreso y de la secularización. Se trata, por el contrario, de las pequeñas profanaciones, aquellas que, sin intención, ponen en cuestión el edificio de la fe que sostiene al in-mundo del capital. En este sentido, la pregunta que Benjamin nos hereda es la siguiente: *¿cómo pensar hoy, en un mundo regido por la fe neoliberal, la posibilidad y el carácter de dicha profanación?*

Se trata de pensar la profanación como revuelta, y quizás acá podamos retomar el criterio con el que Benjamin distingue la política profana de la movilización total. *Si la movilización total del fascismo es una estetización*

de la vida política, caracterizada por la voluntad de dar expresión, pero solo expresión, a las masas; la revuelta como profanación, por el contrario, se distingue de las insurrecciones neofascistas contemporáneas, porque afirma la posibilidad de una existencia desvinculada de la estructuración sacrificial impuesta sobre el viviente por las democracias neoliberales.

Esto exige distinguir revuelta y revolución, de modo análogo a como Benjamin sugiere distinguir secularización y profanación. En este contexto resulta pertinente una breve referencia a Furio Jesi, teórico italiano que ha desarrollado sistemáticamente un análisis de las complejas tramas establecidas entre nazismo, fascismo mitología, propaganda y filosofía de la historia. En su estudio sobre las insurrección espartaquista (*Spartakus* 2015), Jesi contrapone al modelo monumental de la revolución, la condición insólita de la revuelta, precisamente porque mientras la revolución parece confirmar el movimiento histórico, la revuelta pareciera suspender dicho tiempo.

Usamos la palabra revuelta para designar un movimiento insurreccional diferente de la revolución. La diferencia entre revuelta y revolución no debe buscarse en los fines de una y otra; una y otra pueden tener el mismo objetivo: tomar el poder. Lo que mayormente distingue a la revuelta de la revolución es en cambio una diferente experiencia del tiempo. Si, de acuerdo con el significado habitual de ambas palabras, la revuelta es un repentino foco de insurrección que puede insertarse dentro de un diseño estratégico pero que de por sí no implica una estrategia a largo plazo, y la revolución por el contrario es un complejo estratégico de movimientos insurreccionales coordinados y orientados relativamente a largo plazo hacia los objetivos finales, entonces podría decirse que la revuelta suspende el tiempo histórico e instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independientemente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia. La revolución estaría, al contrario, entera y deliberadamente inmersa en el tiempo histórico. (63)

La revolución ha sido ejemplarmente pensada como un signo monumental que confirma, rememora y pronostica el progreso histórico¹⁰; la revuelta en cambio, es sucia y pequeña, porque desacelera o suspende el plan secreto de esta historia, y en ese mismo sentido, puede ser concebida como reaccionaria, siempre que, en cuanto suspensión del tiempo de la historia (del tiempo ya estructurado arqueo-teleológicamente), desbarata no solo su movimiento inexorable, sino también nuestra fe en el progreso. En este sentido, siguiendo las sugerencias de Benjamin relativas a la diferencia entre secularización y profanación, y siguiendo las sugerencias de Jesi relativas a la diferencia entre revolución y revuelta, proponemos pensar las revueltas contemporáneas como prácticas que profanan la organización teológica del neoliberalismo, el que se afina en una facticidad neofascista cuya característica central radica tanto en la simplificación de lo humano a partir de una mutación antropológica, como en la programación general de los sentidos, a partir de imponerles los imperativos productivistas del credo neoliberal.

Podemos ahora percibir la diferencia sustantiva entre los intentos de golpe de Estado en Washington DC y Brasilia, junto a la retórica rupturista de los movimientos anti-establishment, nacionalistas, chovinistas y neofascistas en general, por un lado, y la creciente proliferación de revueltas y manifestaciones sociales cuyo común denominador es la de afirmar la posibilidad de una vida más allá de los imperativos del capital, por otro lado. En esta diferencia entre movilización hiperbólica neofascista y revueltas sociales se expresa también la diferencia establecida por Benjamin entre la violencia mítica, esto es, la violencia derivada de la máquina mitológica del derecho occidental, y la violencia divina, precisamente porque si la primera tiene como objetivo la fundación y/o la conservación del orden, la segunda aparece como su interrupción. En efecto, lo que distingue a la violencia mítica de la violencia divina o revolucionaria en el texto de Benjamín no es la legitimidad o ilegitimidad de sus fundamentos o de sus medios, sino el hecho de que la violencia mítica se ejerce sobre el viviente en función de la reproducción del mismo derecho, es decir, de su orden mítico-jurídico, mientras que la violencia divina es una violencia que, aunque inevitable, no se ejerce en función de la reproducción del derecho, sino como afirmación

¹⁰ Esta sería la lectura kantiana de la Revolución francesa, como signo de la disposición moral y del progreso del género humano, un *signum memorativum, demonstrativum, prognostikon*. (Kant 2006)

del viviente.

En tal caso, las revueltas, entendidas como ex-carnación del principio soberano de encarnación (Lefort 1990) no son sino *conatus* existenciales que afirman la posibilidad de una vida más allá del sacrificio y, en la medida en que son afirmativas, tampoco pueden ser devueltas al entramado conceptual articulado por las nociones de verdad, soberanía y voluntad, puesto que en cuanto *conatus* existenciales, estas abren la posibilidad de una concepción totalmente inédita de la política, ya no abastecida por los presupuestos onto-mitológicos que proliferan en el menú de sentido hiperbólico del neoliberalismo y su fascismo de la ambigüedad. Por el contrario, una política de la profanación y de la revuelta no puede reinstalar una relación dependiente con los presupuestos de la filosofía de la historia o de la filosofía política. Exige, en su propia *inminencia*, la suspensión de la relación entre teoría y práctica y la apertura hacia una dimensión anárquica y proliferante en la que la desobediencia no constituye un evento mediático en el plexo de la historia y su comunicabilidad, sino la posibilidad de una nueva relación con la historia. Entonces, el pensamiento benjaminiano relativo a la crítica del derecho, del historicismo y del fascismo, sigue siendo pertinente para pensar una alternativa al devenir fascista de la democracia, una alternativa que no re-insemine los presupuestos míticos y progresistas que quiere en principio diseminar, esto es, los presupuestos que siguen limitando al progresismo contemporáneo, el que no ha sido capaz de llevar hasta el fin, la crítica del capitalismo y sus derivas teológicas y fascista.

De ahí entonces que pensar la revuelta como momento fundacional, como origen o como ruptura, no es sino reinscribirla en la economía conceptual y nómica del pensamiento político convencional. Por el contrario, la revuelta como profanación de este pensamiento implica una suspensión de la economía principal que estructura el horizonte político y hegemónico oficial, esto es, el pensamiento político que trama el escenario en el que se dan cita, de manera espectacular, las fuerzas y los bandos de la historia. Contra esa política espectacular, Benjamin propone una política profana orientada a la felicidad mundana, cuyo método no es sino el nihilismo universal, esto es, *la nihilización de la fe neoliberal*.

REFERENCIAS

- ANDERS, Günther. **La obsolescencia del hombre**. Pre-textos: 2011.
- AVELAR, Idelber. **Eles em nós**. Retórica e antagonismo político no Brasil do século XXI. Editora Record: 2021.
- BENJAMIN, Walter. **Briefe I**. Suhrkamp: 1978.
- _____ **El origen del ‘Trauerspiel’ alemán**. Abada Editores: 2006.
- _____ “El fragmento teológico-político”. En: **Obras**, Libro II, Vol. 1. Abada Editores: 2007. Pp. 206-207. _____ „Hacia la crítica de la violencia”. En: **Obras**, Libro II, Vol. 1. Abada Editores: 2007. Pp. 183-206
- _____ **Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit**. Suhrkamp: 2012.
- _____ “Capitalismo como religión”. En: **Obras**, Libro VI. Abada Editores: 2017. Pp. 127-134.
- CAVALCANTE SCHUBACK, Marcia Sá. **The Fascism of Ambiguity**, A Conceptual Essay. Bloomsbury: 2022. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Felix. **The Anti-Oedipus**. Capitalism and Schizophrenia. University of Minnesota Press, 1983.
- DE SPINOZA, Baruch. **Ética demostrada según el orden geométrico**. FCE: 1985.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. **La modernidad de lo barroco**. Era: 1998.
- _____ **Modernidad y blanquitud**. Era: 2010.
- HABERMAS, Jürgen. **Problemas de legitimación en el capitalismo tardío**. Cátedra: 1999.
- HEIDEGGER, Martin. **Acerca de Ernst Jünger**. El hilo de Adriana: 2013.
- JESI, Furio. **Spartakus**. Simbología de la revuelta. Adriana Hidalgo: 2014.
- KANT, Immanuel. Replanteamiento de la cuestión sobre si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor. En: **Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia**. Tecnos: 2006. 79-105.
- LEFORT, Claude. **La invención democrática**. Nueva visión: 1990.

MARCUSE, Herbert. **Technology**, War and Fascism. Routledge, 1998.

MICHELS, Robert. **Los partidos políticos**. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna. Amorrortu Editores: 2001.

PASOLINI, Pier Paolo. **Scritti Corsari**. Garzanti: 1975.

SCHMITT, Carl. **La dictadura**. *Desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de la clase proletaria*. Alianza: 2007.

SOREL, Georges. *Reflexiones sobre la violencia*. Alianza: 2016.

VILLACAÑAS, José Luis. *Neoliberalismo como teología política: Habermas, Foucault, Dardot, Laval y la historia del capitalismo contemporáneo*. Ned Ediciones: 2020.

ENVIADO EM: 29/01/2023

APROVADO EM: 03/02/2023

EL PORVENIR DE LA ESCUCHA: RITMO, TIEMPO, IMAGINACIÓN EN LA TEXTURA DE LA REVUELTA

The future of listening: rhythm, time, imagination in the textura of the revolt

Rodrigo Karmy Bolton¹

RESUMEN

El presente ensayo reflexiona sobre la imbricación del tiempo, la imaginación y el ritmo a propósito del acontecimiento de la revuelta. La hipótesis es que en ella tiene lugar un trastocamiento de la experiencia del tiempo. Para desarrollar la hipótesis partiremos de los trabajos de Henri Meschonnic acerca de la noción de ritmo que él define como una “organización del movimiento de la palabra”. A partir de ahí, vincularemos dicha definición con la noción de Furio Jesi acerca de la revuelta y la interpretación que hace Hannah Arendt acerca de la “imaginación trascendental” de Kant considerada como “raíz común” de la sensibilidad y el entendimiento”. A partir de estos desarrollos se sostendrá que la revuelta no es nada más ni nada menos que una *experiencia poética*, no en el sentido de “estetizar” al acontecimiento de la revuelta sino en cuanto ella da lugar a un múltiple proceso de creación que llamaremos “imaginación popular”. Este trabajo intenta plantear que la revuelta no pone en juego una experiencia “dualista” sino “unificada” (colectiva). Esto es lo que Meschonnic ha llamado “poema”.

Palavras-chave: ritmo, Meschonnic, Jesi, revuelta, poema.

ABSTRACT

This essay reflects on the imbrication of time, imagination and rhythm regarding the event of the revolt. Our hypothesis is that in the revolt takes place a disruption of the experience of time. To develop this hypothesis,

¹ É professor e pesquisador do Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia e Humanidades da Universidade do Chile. E-mail: rodrigokarmy1977@gmail.com.

we will start from the works of Henri Meschonnic on the notion of rythm that he defines as an: “organization of the movement of word”. From there we will link this with Furio Jesi’s definition of the revolt and the interpretation that Arendt makes around Kant “tracendental imagination” as a “common root” on sensivity and understanding. Based on these developments, it will be argued that the revolt is nothin more and nothing less tan a poetic experience, not in the sense of trying to “aesthetizing” the revolt event, but insofar as it gives rise to a multiple process of creation that we will call “popular imagination”. This work tries to achieve that the revolt is not a “duality” reality, but an a “unified” (an collective) experience. This is what Meschonnic named as “poem”.

Keywords: rythm, Meschonnic, Jesi, revolt, poem.

Ritmo

Oriente como porvenir de la escucha. Cuya decadencia es Occidente en virtud del signo y su sordera. Pura metáfora por supuesto. El silencio del ritmo en el ruido del signo. La escucha es Oriente (MESCHONNIC, 2007a, p. 30).

La expresión es del lingüista Henri Meschonnic cuyo trabajo ha situado una crítica al régimen del signo considerado como un paradigma dualista en el que lo semiótico y lo semántico, lo inteligible y lo sensible no dejan de oponerse: “Ahora bien, poéticamente la oposición entre identidad y alteridad es una trampa. En ella, se reencuentra la imitación del signo” (MESCHONNIC, 2007a, p. 228). Para Meschonnic, la “oposición entre identidad y alteridad” no es más que la puesta en escena de un mismo clivaje para el cual, desde el punto de vista “poético” resulta ser una trampa.

El régimen del signo es abstracto, formalista, pero a la vez, dualista pues juega, una y otra vez, con la dialéctica entre lo semiótico y lo semántico, entre lo inteligible y lo sensible, como dos polos de una misma racionalidad. La identidad y la alteridad devienen dos caras del mismo régimen y, en este sentido, dos polos de una misma articulación teológico-política. Occidente deviene nada más que ruina de Oriente, su “decadencia” última que escombra nada más que sordera. Oriente no es un sitio geográficamente dado, sino un *lugar sin lugar* en los devenires ensordecedores de Occidente. Un lugar de escucha, por tanto, de una potencia rítmica que, incansable, aloja la intensidad de las palabras. Toda la ruina occidental, toda la guerra permanente que le

atraviesa reside en dicha sordera. Pero lejos de cualquier anomalía que ello pudiera comportar, la *sordera es estructural* al régimen del signo y, por tanto, la guerra no es más que su camino necesario, sobre todo si ésta deviene bajo la consumación del régimen del signo que, en nuestro tiempo, define precisamente al Capital.

La poética fue sucesivamente tragada y ocultada, por varios acercamientos. Esta serie de borramientos no se debe al azar. El signo anula el poema. El signo no ve en él y alrededor de él más que a sí mismo. (MESCHONNIC, 2007a, p. 228).

El signo y su régimen no ven más que al signo y su régimen. El poema solo aparece como una negatividad, mancha que contamina la pureza de la forma, exceso o desborde que brota ominosamente. Como en Platón, tal poema ha de ser expulsado de la ciudad porque ella solo puede ser erigida a contrapelo de su intempestividad. Su estructura teológico-política borra al poema y le dociliza –la tensión desaparece y el poema permanece al modo de un ritmo que complica al orden civil y que exige su expulsión definitiva, la profundidad de una conjura. Para Meschonnic, tal conjura será expresada una y otra vez por la hegemonía “teológica” que ha destruido el “gusto” del texto bíblico –“gusto” es un cuasi sinónimo de “ritmo”- a favor de la filología, el archivo y el signo. Conjura civil –si se quiere- que expulsa, cada vez, al fervor del poema. La ciudad vive del dualismo: lo que está dentro y lo que está fuera, lo que remite a la amistad y lo que deviene enemistad, lo que se define como civilización y lo que es denunciado como barbarie. No es solo que la ciudad –toda ciudad- tenga muros, sino que los muros devienen la ciudad misma en la medida que su forma civil será siempre refractaria al poema y este último, portará la capacidad de hacernos “despertar” del sueño dogmático de la ciudad gracias a la intempestividad de su ritmo. No hay más “discontinuidad” sino “continuidad” no habrá “pensamiento dual” sino restitución de la unidad proferida en y como discurso- el poema.

A esta luz, la apuesta de Meschonnic se funda sobre: “(...) la necesidad poética de desteologizar” (MESCHONNIC, 2007a, p. 31) o, lo que es igual, de una “silenciosa” “revolución cultural” (MESCHONNIC, 2007a, p. 124). En su perspectiva, todo el movimiento imperialista no será otra cosa que el despliegue del régimen del signo hacia su totalización

borrando al poema y su ritmo. Occidente arrasa Oriente, si acaso ambos términos no operan geográfica o geopolíticamente sino como lugares que designan una infinita guerra entre la vocación gnóstica del régimen del signo y la apuesta unitaria y sensible del poema; Oriente redonda en la escucha como lugar que no puede tener lugar en el Occidente del cual es, sin embargo, su total ruina y “decadencia”.

Habría que subrayar que, para Meschonnic, el “poema” “(...) descalifica al signo, porque el signo no sabe leerlo.” (MESCHONNIC, 2007b, p. 156). Escapa al signo, como quien huye de la muerte. El poema ve en la dualidad nada más que la “trampa” del signo, su operación teológico política. Si se quiere, digamos que el régimen del signo porta constitutivamente un “obstáculo”:

Este obstáculo –escribe Meschonnic- es la sordera –no hay peores sordos que los que no quieren oír- de los filósofos al lenguaje. Podemos decir, de toda una tradición de pensamiento (MESCHONNIC, 2015, p. 249).

Un pensamiento sin poema es un pensamiento remitido a la tradición filosófica que se ha erigido en y como régimen del signo. A esta luz, dicho pensamiento no piensa cuando piensa, simplemente, dirá Meschonnic, porque no puede escuchar el ritmo del poema. En cuanto “porvenir de la escucha”, el poema deviene refractario al signo porque este último no es más que una máquina de desensibilización, reducto de teología desde el cual todo adviene dualidad: cielo y tierra, inteligible y sensible, forma y materia, identidad y alteridad. Todas escenas singulares de un mismo régimen de “sordos” incapaz de escuchar no por falta de acusiosidad, sino por su propia estructura representacional, su misma articulación significante y sus dualismos.

Digamos que si hay “tradición de pensamiento” es precisamente porque no hemos podido escuchar al poema, es porque dicha tradición nos vuelve metafísicamente “sordos” a su ritmo: “La poesía corresponde a esta intempestividad que despierta en el medio de una palabra al que se está por dormir mientras lee.” (MESCHONNIC, 2007b, p. 158). La poesía no se reduce a la formalidad de un texto, sino a la radicalidad de un “despertar”. Ella porta la musicalidad de un ritmo con el que toda palabra se deja abrazar. La intempestividad, por tanto, traza los contornos de todo poema y, en él, los

semblantes del ritmo. Este último no se ve –no se representa- pero se oye. Sin embargo, será a partir del trabajo de Émile Benveniste que Meschonnic propone la cuestión del ritmo:

“A partir de Benveniste, el ritmo ya puede no ser más una sub-categoría de la forma. Es una organización (disposición, configuración) del discurso. Y como el discurso no es separable de su sentido, el ritmo es inseparable del sentido de este discurso.”

Es clave la referencia a Benveniste: Meschonnic advierte que el lingüista pudo concebir el ritmo desprendido de la forma, asumiendo una pragmática que le hará inseparable respecto de la singularidad del discurso.

En este sentido solo podemos oír gracias al ritmo inmanente a todo poema. No hay más que ritmo en un poema, frenesí temporal que nos lanza al presente sobre el cual habitar. Para Meschonnic, justamente, “ritmo” designa: “(...) la organización del continuo en el lenguaje (...)” (MESCHONNIC, 2007b, p. 188) que, como tal, revoca el dualismo de la teoría del signo y sus gradaciones puramente formales. Adviene así, una verdadera “física del lenguaje” en que se restituye el continuum –la inmanencia, podríamos decir- de cuerpo y lenguaje. En otros términos, solo habrá “ritmo” donde el acontecimiento del lenguaje advenga inmediatamente sensible. Es clave a este respecto la noción meschoniana de “ritmo” porque éste ya no designa la organización de las cadenas de significantes tal como lo encontramos en el régimen del signo (es decir, lo que desde Saussure se denomina “significado”), sino una forma de concebir la *organización del mismo continuo* (cuerpo-lenguaje) u “organización de lo móvil” que habría sido ocultada desde Platón; en otros términos, es el continuo el que no deja de organizarse, el que no deja de asumir formas absolutamente inmanentes a la metamorfosis de la vida.

Justamente, Meschonnic traduce la Biblia no para encontrar en ella el sentido auténtico u originario del signo –operación propia de la doctrina– sino esa misma metamorfosis en la que se aloja el ritmo: “Pero el ritmo en la Biblia obliga a transformar esa representación de lo discontinuo en reconocimiento del continuo: organización del movimiento de la palabra.” (MESCHONNIC, 2007a, p. 125). En contra de la teología y su régimen del signo, Meschonnic invita a ejercer un trabajo de traducción específico en

el que se ponga en juego no una exégesis doctrinaria como un rescate del “ritmo” inmanente al propio texto: jamás se traducirán los signos como sus ritmos, esto es, la “organización del movimiento de la palabra”. No es la palabra lo que se organiza simplemente, como su “movimiento”, la fuerza que ella porta consigo y que hace de toda palabra traducible. No sería traducible sin esa “organización del movimiento” que la singulariza y dispone de una forma en particular.

Ninguna palabra, ningún texto puede ser traducible sino es por su ritmo. Y aunque el régimen del signo entiende la traducción como un simple ejercicio de transporte entre una lengua y otra, Meschonnic subraya que de lo que se trata es de la *traducción de su ritmo*. La traducción puede ser vista, entonces, como la singular operación de rescatar la “organización del movimiento” que porta cada palabra. Si se quiere, traducir sería actualizar la potencia rítmica de cada palabra, más allá de todo signo. De ahí su carácter intempestivo capaz de “despertar” a quien está a punto de dormir mientras lee.

No habrá representación exenta de vida como una vida que no puede más que organizarse en función de su mismo continuo. Si la vida es lo “móvil” (el continuo cuerpo-lenguaje) es precisamente lo que no puede sino una y otra vez organizarse: “Lo que yo entiendo por ritmo ya no se opone al sentido, es la organización continua del lenguaje por un sujeto (...)” (MESCHONNIC, 2007a, p. 148) si se quiere, podríamos decir que ritmo no es más que nuestros modos de relación (o modos de “composición”) al lenguaje en y como discurso, es decir, como la actividad concreta de un: “(...) hombre que realmente está hablando” (MESCHONNIC, 2007a, p. 148) y en el que se pone en juego esa “organización del movimiento”. A esta luz, se trata de pensar, no el modo en que se “organiza” la palabra en su formalidad, sino su “movimiento”, la vida que irremediablemente porta y que nos permite experimentar la intempestividad de un presente. Por eso, Meschonnic puede decir que, a diferencia del régimen del signo, en la poética del ritmo se “reestablece la corporalidad” en la medida que en él tiene lugar el continuo cuerpo-lenguaje en el que se dirime toda la radicalidad del pensamiento, es decir, su poema.

Revuelta

La apuesta de nuestro ensayo es comprender *la revuelta como ritmo*. Para ello, resulta fundamental atender al hecho de que cuando decimos *ritmo*, necesariamente, decimos la puesta en juego de una experiencia del tiempo. Así, advertimos que la tesis de Meschonnic en torno al ritmo converge con la de Furio Jesi, precisamente en el sentido en que éste define al fenómeno de la revuelta: “Usamos la palabra revuelta –escribía Furio Jesi- para designar un movimiento insurreccional diferente de la revolución. La diferencia entre revuelta y revolución no debe buscarse en los fines de una y otra; una y otra pueden tener el mismo objetivo: tomar el poder. Lo que mayormente distingue a la revuelta de la revolución es en cambio una diferente experiencia del tiempo.” (JESI, 2015, p. 63) ¿En qué consiste esa “diferente experiencia del tiempo”? Ante todo, en que:

(...) la revuelta suspende el tiempo histórico e instaura de golpe un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo, independiente de sus consecuencias y de sus relaciones con el complejo de transitoriedad o de perennidad en el que consiste la historia. (JESI, 2015, p. 63).

La destrucción de la historia y de sus “causalidades”, ante todo, del régimen del signo que le sostiene y su representacional concepto de tiempo. Jesi entiende que tal destrucción es una “suspensión del tiempo histórico” en que el nuevo tiempo abierto no conoce de causas ni de efectos, de medios y fines, puesto que en él “todo lo que se cumple vale por sí mismo”, justamente sin un régimen del signo –como ocurre con el del Capital- que se rige por el principio de equivalencia general. La cronología histórica es suspendida donde irrumpen una “diferente experiencia del tiempo”.

Pero ¿qué implica esa “diferente experiencia del tiempo”? Ante todo, la irrupción de un tiempo intempestivo, tiempo que interrumpe la continuidad cronológica del tiempo y que da lugar a otra experiencia.

Si volvemos a Meschonnic, diríamos: ese otro tiempo implica nuevas formas de “organización del movimiento de la palabra” en los que se juega la ritmidad del poema o, si se quiere, la “suspensión del tiempo

histórico” indicada por Jesi se define como ritmicidad. Porque esa “diferente experiencia del tiempo” supone replantear –es decir, disponer de otra forma– el “movimiento” y, por tanto, *dar lugar a otro movimiento*. A esta luz, la revuelta se aferra al presente: no se trata de un presente cronológico –tal como lo entiende el régimen del signo– sino de un presente intempestivo que organiza y, por tanto, *da lugar a otra organización* del “movimiento de la palabra”. Por eso, Jesi señala que la revuelta de 1919 “(...) cambió la experiencia del tiempo (...)” (JESI, 2015, p. 64) donde la revuelta no atiende al “mañana” (cronológico) sino al “pasado mañana” (intempestivo), transfigurando así la experiencia del tiempo. Con ello, la revuelta deviene ritmo, es decir, trastorno del tiempo que dispone una musicalidad a la que el régimen del signo era totalmente sordo.

Con Meschonnic, digamos que lo que la revuelta *da lugar* no es más que la plenitud del “sentido” donde este no tiene que ver con el “significado” leído por el régimen del signo, sino con la *fuerza intempestiva del poema* (el continuo de cuerpo y lenguaje). Como tal, la revuelta replantea el *ritmo* (la “organización del movimiento” –decía Meschonnic) en el momento en que suspende la cronología del “tiempo histórico”. Con ello, la revuelta abre una “escucha”, abertura radical que trastoca la sordera del signo como un “Oriente” que interrumpe en la plenitud de “Occidente” dejando entre paréntesis la habladuría del futuro para abrir el sonido de lo porvenir. Siempre “sonido”, musicalidad cuyo ritmo re-plantea al “movimiento de la palabra”.

A esta luz, la revuelta abre el “porvenir de la escucha”, interrumpiendo así la “sordera” sobre la cual se erige el régimen del signo y su espectáculo: otras voces, relatos y tonos irrumpen; surgen nuevos lugares de enunciación que no poblaban al mundo y que imposibilitan que el régimen del signo mantenga el monopolio de la palabra: la “suspensión del tiempo histórico” señalada por Jesi converge así con la noción meschoniana de ritmo para designar el que la revuelta constituya el momento propiamente “poético” en que *la palabra pueda ser emancipada del régimen del signo* o, lo que es igual, que *la palabra devenga poema*. De hecho, para el propio Jesi, la experiencia poética no es ajena al fenómeno de la revuelta, sino justamente el momento en que se desenvuelve su “epifanía”:

“(...) la experiencia poética es ante todo epifanía, por lo tanto, experiencia nueva, subversiva (...) Aunque a veces parece que involucra a la memoria al punto de dar la impresión de depender

de ella, la experiencia poética es novedad intrínseca: epifanía, no repetición.” (JESI, 2015, p. 41).

Punto clave en Jesi, enteramente convergente con Meschonnic: la “epifanía” sería una experiencia poética en cuanto “(...) interferencia de la verdad extra-temporal en la existencia de quien se cree involucrado en el tiempo de la historia.” (JESI, 2015, p. 42). Frente al tiempo “homogéneo y vacío” que impone el régimen del signo la epifanía constituye su interrupción. No su repetición infinita, sino momento de creación en el que la temporalidad experimenta un trastorno radical. Como para Meschonnic, la “verdad extra-temporal” de la epifanía, no hace más que brindar ritmicidad, *traducir* a la palabra y volcarla intempestivamente. Si la revuelta abre una “diferente experiencia de tiempo” en Jesi, la traducción será la operación decisiva en Meschonnic, puesto ésta no es más que la irrupción de la intempestividad de un tiempo que ha suspendido al tiempo histórico. “Traducir” significa justamente recrear la ritmicidad de la palabra (“epifanía, no repetición” –decía Jesi) o, lo que es igual, atravesar *al régimen del signo que no la deja danzar*.

La tesis que atraviesa el trabajo de Meschonnic será, precisamente, que toda traducción porta implícitamente una teoría del signo que hace que el texto a traducir se conciba inmediatamente: “(...) como enunciado. No una enunciación. La traducción se mantiene, a consecuencia de ello, dentro de una vieja lingüística. La de la lengua, la frase, el enunciado.” (MESCHONNIC, 2007a, p. 143). No se trata de la enunciación y su ritmo, sino del enunciado y su signo: la traducción moderna será continuadora del régimen del signo que dejará: “(...) la teoría de la traducción al margen de lo renueva la lingüística: el discurso.” (MESCHONNIC, 2007a, p. 143). Como vimos más arriba, Meschonnic advierte sobre la importancia que tuvo Benveniste en la teoría lingüística al situar la cuestión del discurso, antes que la del signo. A esta luz, concibe que la traducción está lejos de constituir una práctica orientada a transportar “signos” como a poner en juego la radicalidad del “ritmo”:

“En esa medida, no se traducen lenguas. Sino un discurso en una lengua. Por ser el discurso la actividad histórica de los sujetos y no el mero empleo de la lengua, un texto es una realización y una transformación de la lengua por el discurso. Que solo acontece una vez.” (MESCHONNIC, 2007a, p. 149).

Es clave este pasaje. En él, vemos que la traducción no traduce jamás “lenguas” como “discursos”. En otros términos, nunca traduce “signos” sino “ ritmos”. Concebidos como la “actividad histórica de los sujetos” el discurso puede incluso transformar la propia lengua, al devenir el discurso –no la lengua- en su motor. A esta luz, podríamos decir que, desde el punto de vista de Meschonnic, el discurso aparece como un operador propiamente imaginario, si acaso por ese nombre denominamos la fuerza de transformación capaz de abrinos a otros usos de la palabra.

Apartir de lo anterior, es evidente que la traducción puede ser concebida como un singular trabajo de imaginación que, por serlo, abre el ritmo de toda palabra, su musicalidad. Sobre todo, si volvemos a la figura del “despertar” nos encontramos con la potencia rítmica de la palabra, instante de interrupción del signo y su régimen y, por tanto, abertura de la escucha: solo en la revuelta adviene la escucha, solo en ella irrumpen lo porvenir, solo la revuelta destruye la “sugestión” sínica y compone nuevos ritmos (CAVALETTI, 2016).

Pero es precisamente aquí donde debemos detenernos: para Jesi la revuelta se fragua en un lugar que caracteriza como el “punto de intersección” entre la eternidad y la contingencia, el mito y la historia, que el joven egipólogo denominará *doble sophia*:

La incompatibilidad entre el tiempo histórico y el tiempo mítico asume así el aspecto de antinomia entre el tiempo histórico y el tiempo mítico asume así el aspecto de la antinomia entre la vida y la muerte, tienen un elemento de contacto: el hombre, participe a la vez de la historia y del mito (JESI, 2015, p. 176).

La *doble sophia* jesiana parece marcar la existencia humana a la luz de un dualismo. La tesis meschoniana, por el contrario, intenta ir más allá de dicho dualismo, bajo la unicidad del poema. Sin embargo, si nos fijamos bien, la tesis de Jesi no apunta a mantener el dualismo, sino más bien, a aferrar el “punto de intersección” que será precisamente el lugar mismo de la revuelta. Es ella la que estalla y habita la existencia humana. Se trata de que la revuelta, por tanto, sea concebida como un lugar de singularización en el que se cristaliza el “discurso” –a decir de Meschonnic. Solo por esto, ella expresa un devenir menor imposible de confiscar bajo la molaridad operada por el régimen del signo. En otros términos, Jesi no sería un “dualista”, puesto que,

a pesar que de la revuelta dirá que irrumpre a la luz de un “maniqueísmo”, ella habita un “punto de intersección” en el que la dualidad de la *doble sophia* se disuelve en una mezcla irreductible, aquella en la que el mito e historia se vuelven indistinguibles. Ahí acontece la “experiencia poética” marcada por el propio Jesi en el que ocurre una “diferente experiencia del tiempo”.

Imaginación

La antinomia jesiana de la *doble sophia* puede encontrar eco en las conferencias impartidas por Hannah Arendt en 1970 sobre la “Imaginación” en el pensamiento de Immanuel Kant. Pero no solo por la dimensión topológica que allí se fragua (el doblez entre eternidad y contingencia) sino también y, sobre todo, por el carácter transformativo que ella implica. A esta luz, todo *ritmo no puede sino remitir a la fuerza transformadora de la imaginación*. Por eso, la antinomia jesiana puede leerse desde la cuestión de la imaginación, para lo cual, nos remitiremos al modo en que ésta es planteada como una “raíz común”.

En efecto, después de indicar cómo la imaginación mantenía una “conexión” entre el entendimiento y la sensibilidad, la filósofa señalaba: “(...) que la imaginación es en efecto la raíz común, pero “desconocida para nosotros” de la sensibilidad y el entendimiento (...)” (ARENKT, 2003, p. 147). Muy cerca de la reflexión que había planteado Martin Heidegger en su seminario sobre *Kant y el problema de la metafísica* desarrollado en 1929, Arendt lanza su vista hacia la cuestión propiamente “política” que, hasta cierto punto, había sido esquiva para Heidegger en dicho seminario (de hecho el filósofo alemán no trabaja ahí la “Crítica del Juicio” que es precisamente uno de los textos analizados por Arendt aquí), poniendo de relieve cómo es que la imaginación presente en el pensamiento de Kant muestra la existencia de una “filosofía política” no declarada en su obra.

A esta luz, Arendt destaca un asunto que resulta clave para responder la pregunta acerca de la naturaleza del ritmo: que la imaginación no puede ser entendida como una facultad entre otras sino como “la raíz común” de la sensibilidad y el entendimiento. Afirmación clave porque permite ir más allá del dualismo planteado por el régimen del signo mostrando que, tanto

la sensibilidad como el entendimiento, se desenvuelven como dos caras de una misma “raíz común” o “fuente originaria” que tendrá la capacidad de “esquematizar” para anudar lo particular de la sensibilidad con lo universal del entendimiento: gracias al esquema formado por la imaginación es que los particulares podrán ser *comunicables* (ARENDT, 2003, p. 147). La “raíz común” entrevista por la “imaginación trascendental” de Kant no solo converge con la noción de “punto de intersección” indicado por Jesi para caracterizar a la revuelta, sino además, por la concepción meschonniiana de “ritmo” –o “poema”– toda vez que en ella se desenvuelve el problema temporal de la transformación.

Desde el punto de vista del trabajo arendtiano sobre Kant, diremos que si la imaginación construye el “esquema” es porque en ella se pone en juego la experiencia misma del tiempo: los particulares serán comunicables justamente porque su finitud sobrevivirá gracias a la imaginación como su “raíz común”, condición radical de todo lo representable, incluida la noción sínica, cronológica del tiempo (el “tiempo histórico” en Jesi).

Desde la lectura que nos provee Meschonnic sostendremos que lo que llamamos *ritmo* sería precisamente esa “diferente experiencia del tiempo” que aflora *desde y como imaginación* en virtud de su mismo carácter transformador. Como tal, la imaginación será la textura misma de la revuelta si acaso asumimos que ésta no es más que la irrupción del poema en la medida que abre una diferente experiencia del tiempo. El propio Jesi subraya el lugar de la epifanía que emerge a contrapelo de la repetición como una verdadera “experiencia poética” o, lo que es igual, un momento creativo que replantea la “organización del movimiento de la palabra”, ofreciéndole otro ritmo.

Si, según Meschonnic, el término ritmo define a una “organización del movimiento de la palabra” es precisamente porque en dicho “movimiento” se juega una “diferente experiencia del tiempo” gracias a la implicación que en él juega la fuerza transformadora de la imaginación. En otros términos, la imaginación no puede ser más que la *potencia rítmica* porque introduce siempre una “diferente experiencia del tiempo” que no calza ni con la cronología de la contingencia ni con la simple eternidad del universal (dos caras de una misma representación vacía y sínica del tiempo). Así, la *ritmidad se identifica a la imaginalidad*, pues nos brinda la intempestividad de un lugar en que el tiempo no coincide consigo mismo y, sin embargo, resulta ser la “raíz común” de una singular experiencia temporal.

Poema

Hemos llegado a un punto decisivo: la “suspensión del tiempo histórico” señalado por Jesi para referirse a la experiencia temporal de la revuelta no puede ser simplemente considerado un momento “negativo” sino justamente “afirmativo” –creativo- de una nueva ritmidad. Así, dicha “suspensión” implica la creación de un “movimiento” por el cual se enuncia la palabra y, por tanto, expone el modo en que la “suspensión” temporal abierta por la revuelta es un momento radicalmente imaginativo. En estos términos, la “suspensión” del tiempo histórico es el instante de una creación que abre a una experiencia del tiempo múltiple: no se trata de una restitución del “tiempo histórico” bajo otro régimen (que Jesi ejemplifica con la Revolución), sino de la suspensión de dicho tiempo por una potencia rítmica que *libera al tiempo del mismo régimen del signo*.

Suspensión que nos abre a lo porvenir (el “pasado mañana” –dice Jesi) y que la revuelta nos permite habitar. Otro tiempo nos ofrece y, por tanto, otra articulación –organización- del “movimiento” en el que se define al ritmo como experiencia de otro tiempo. Tiempo que abandona la cronología de la historia y habita el desgarro de lo intempestivo. A esta luz, la revuelta irrumpe como un “levantamiento popular” (*intifada*) cuya fuerza creativa se juega en el mismo gesto de destitución que le acompaña. Justamente dicha “suspensión del tiempo histórico”, entendida como el punto de detención o de desoperativización del régimen del signo, implica un salto cualitativo en el que tiene lugar la imaginación que *da lugar* a otros ritmos (im) posibles.

Frente al *orden sin mundo* impulsado por la teología política del signo, la revuelta trae nuevamente el mundo a su habitabilidad: ocupando lugares que no se ocupaban, usando espacios que no se usaban, hablando temas que no se hablaban, en suma, la palabra abandona su abstracción significativa e irrumpe como una nueva experiencia de lo común que *no deja de usarse y compartirse*. Lejos de la información, el cliché o el espectáculo y sus máquinas mitológicas, en la revuelta la *palabra hace experiencia de su traducción*, restituyendo así, la imaginabilidad del ritmo.

Ante la confiscación de los “movimientos” de la palabra por parte del régimen del signo, la *revuelta haría imposible su dualismo, su separación. Ella misma devendría la radical unicidad del poema a contrapelo del gnosticismo del signo*. Pero esto significa que la revuelta ejerce un tipo de *violencia al régimen del signo* en la medida que ella

pone en juego una nueva “organización del movimiento” –un nuevo ritmo– por el cual irrumpen una palabra liberada de la égida del signo y abierta a la singular intempestividad del poema.

Ritmar significa imaginar, es decir, abrirnos a la intempestividad del poema y su transformación. A esta luz, la *violencia de la revuelta es la violencia del poema*: arrojo contra el régimen del signo, cuya forma totalitaria redunda hoy en el régimen teológico-político del Capital. El saqueo, la destrucción, y el uso de espacios configuran la poética de la revuelta en la que se desenvuelve el ritmo.

Si la *revuelta es poema* es precisamente porque desafía el dispositivo de separación característico del régimen del signo exponiendo la vida –el poema, la imaginación– en su inseparabilidad. Por eso hay interrupción: *en su potencia rítmica* la vida marca un continuo al interior de la “falsa” continuidad característica de la abstracción del signo. A esta luz, tiempo, imaginación y ritmo ofrecen la trama intempestiva de la revuelta: marca heterocrónica en la que se fragua un “despertar” completamente ajeno al futuro, pero enteramente abierto al porvenir. Una nueva escucha, la de Oriente, se asienta en la revuelta. Ella es una oreja nueva, un órgano capaz de dejar atrás al régimen del signo y abrazar el *porvenir de la escucha*.

Referências

- ARENDT, Hannah. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Ed. Paidós, 2003.
- JESI, Furio Spartakus. *Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Ed. Adriana Hidalgo, 2015.
- MESCHONNIC, Henri. *Un golpe bíblico en la filosofía*. Buenos Aires: Ed. Lilmod, 2007a.
- MESCHONNIC, Henri. *Spinoza poema del pensamiento*. Buenos Aires: Ed. Cactus, 2015.
- MESCHONNIC, Henri. *La poética como crítica del sentido*. Buenos Aires: Ed. Mármol-Izquierdo, 2007b.

SEEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjé - uma antropologia musical de um povo amazônico*. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: n-ledições, 2016.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010

WERA, Kaká. *Tembetá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

RECEBIDO EM: 12/12/2022

APROVADO EM: 15/12/2022

EL TIEMPO DE LA REVUELTA: AURA, IMAGEN, CRÍTICA

The Time of Revolt: Aura, Image, Critique

*Natalia Taccetta*¹

RESUMEN

Este artículo explora ideas en torno a la noción de revuelta a partir de diversas reflexiones de Walter Benjamin, poniéndolas en relación con autores contemporáneos como Georges Didi-Huberman. Configurando un entramado problemático a partir de textos tempranos e intervenciones tardías en el pensamiento benjamíniano, se propone reflexionar sobre la noción de aura –incluso por fuera del ámbito propiamente estético-, la omnipresencia de la cuestión de la imagen en torno a la revolución –tanto en Benjamin como en autores más recientes- y la idea de crítica –como potencia que surge en la cartografía que plantea la revuelta como tiempo intempestivo.

Palavras-chave: revuelta; aura; imagen; crítica.

ABSTRACT

This article explores ideas around the notion of revolt from various reflections of Walter Benjamin, putting them in relation to contemporary authors such as Georges Didi-Huberman. Configuring a problematic framework based on early texts and late interventions in Benjamin's thought, it is proposed to reflect on the notion of aura -even outside the strictly aesthetic sphere-, the omnipresence of the question of the image around the revolution -both in Benjamin as in more recent authors- and the idea of criticism -as a power that emerges in the cartography that poses the revolt as untimely time.

Keywords: revolt; aura; image; critique.

¹ Es investigadora adjunta del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es docente e investigadora tanto de la UBA como del Departamento de Artes Audiovisuales de la Universidad Nacional de las Artes, Buenos Aires, Argentina. E-mail: ntaccetta@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2063-1419>.

Tiempos revueltos

Las tesis de Walter Benjamin en *Sobre el concepto de historia*, terminadas hacia 1940 y que lo acompañaron en el peligroso y último trayecto como exiliado que terminaría con su suicidio en Port Bou, constituyen una suerte de testamento filosófico que sigue iluminando parte del pensamiento contemporáneo. Como cuestionamiento a premisas centrales de la disciplina histórica y como reflexión sobre el vínculo entre pasado y presente, las tesis benjaminianas proveen un programa de inusitada actualidad. Allí, su autor exige poner atención a los factores marginados de los discursos hegemónicos en la medida en que una historia que sólo contemple los triunfos de las clases privilegiadas dejando de lado los sacrificios de las clases dominadas es una historia mutilada, parcial y hasta ahistórica. Para Benjamin, la historia de los vencedores se adoptó de forma unitaria dotando de coherencia y racionalidad a un tramo de violencia sobre los denominados “vencidos”, cuyo relato exige ser recordado y por tanto redimido, tarea de la historia materialista. Sus luchas han quedado históricamente veladas, borradas del gran relato de la memoria colectiva y siguen pugnando por aparecer en escorzos que obligan a repensar tanto regímenes de pensamiento como de visualidad.

En una de las notas preparatorias para las tesis (MS 1100), Benjamin alude a Karl Marx en su referencia a las revoluciones como “la locomotora de la historia universal” (BENJAMIN, 2002, p. 76²). Sin embargo, con su feroz crítica a la socialdemocracia de su tiempo, a la creencia irreflexiva en el progreso técnico-industrial y al historicismo todavía reinante, sostiene que tal vez esto sea diferente y entonces las revoluciones se identifiquen mejor con el “gesto de agarrar el freno de seguridad que hace el género humano que viaja en ese tren” (2002, p. 76). Así, Benjamin vuelve explícita su crítica a la revolución como la metáfora de un tren irrefrenable y veloz, encarrilado sobre la modernización y la expansión capitalistas, que apenas ocultan las huellas de la opresión. En vez de pensar la revolución como montarse en una nave imparable y aparentemente prometedora, Benjamin desvela que el maquinista es un autómata incapaz y de dudosas intenciones mientras avanza hacia el agotamiento de recursos cuyas consecuencias serán irreversibles.

2 La frase aparece en el capítulo “Las consecuencias del 13 de junio de 1849” del libro de Karl Marx y Friedrich Engels *Las revoluciones de 1848*.

Como buen “avisador de incendios” –tal como lo denomina Michael Löwy en su interpretación ya clásica de las tesis-, Benjamin propone pisar el freno antes de que el tren se abisme definitivamente. El tiempo lineal y continuo debe detener su marcha para que, a partir de esa interrupción, se abra la fisura verdaderamente revolucionaria y, contra la historia clasista, se detenga la maquinaria y sus efectos.

En esta dirección, se vuelve evidente la necesidad de re-imaginar la revolución frente al planteo de la ortodoxia marxista que Benjamin critica duramente; melancólica³ u optimista, se muestra poco proclive a interrumpir el *continuum* de la mercantilización total y la desposesión. Hacer la revolución será, para Benjamin, más bien desocultar la falsedad del crecimiento y el conformismo, negarse a ser “herramienta de la clase dominante” (BENJAMIN, 2002, p. 51) como se dice en la sexta tesis y, en todo caso, apurarse a configurar *imágenes operantes*⁴ que, aunque fugaces y relampagueantes, iluminen críticamente, pues “tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza” (BENJAMIN, 2002, p. 51).

Desde el año 2011, se expande por el mundo lo que Boaventura de Sousa Santos denomina “ola de reivindicación popular” (SANTOS, 2015, p. 19). A la “Primavera árabe” siguieron los “indignados” del sur de Europa, el movimiento “Occupy” en Estados Unidos, el movimiento “#YoSoy132” contra el fraude electoral en México y la revuelta en Chile, entre otras. Populares, indígenas, campesinas, contra el neoliberalismo o en reclamo de derechos, los levantamientos esgrimen una composición compleja y sus expresiones de indignación mayormente “discurren por fuera de toda forma de organización, sea partidaria, sindical, gremial o de movimiento social alguno” (FARAH, 2015, p. 14-15).

Tal como propone Ivonne Farah, las revueltas de indignación de la última década exhiben tanto potencialidades como riesgos con el fin de “construir nuevas propuestas de acción y de teoría crítica que permitan anticipar horizontes de futuro” (FARAH, 2015, p. 13-14). No son, estrictamente, anticapitalistas, sino más bien antiliberales y siguen confiando en la estructura última de la democracia. Frente al neoliberalismo,

3 Desarrollamos las ideas de Walter Benjamin en torno a la figura del “melancólico de izquierda” en el artículo “Izquierda y melancolía. O de cómo pensar la acción estético-política” [TACCETTA, 2017]

4 Desarrollamos la idea de “*imágenes operantes*” siguiendo el desarrollo de Walter Benjamin en el ensayo de 1934 “El autor como productor” en el artículo “Poéticas de archivo. Acerca del melancólico operante” [TACCETTA, 2019].

la imaginación política de las revueltas “concibe la realidad como un campo abierto de posibilidades capaz de *hacer* saltar ‘el *continuum* de la historia’” (SANTOS, 2015, p. 69).

En este contexto, no solo se confirman los pronósticos benjaminianos, sino que algunas nociones centrales en su pensamiento siguen funcionando como instrumentos fundamentales para elaborar la contemporaneidad. Sin entrar en la discusión exegética profunda en torno al modo en que se fusionan los frecuentemente considerados dos períodos de su producción (una producción más ligada a la literatura del barroco alemán en los años veinte y un pensamiento más ligado a la discusión materialista a través del estudio de los medios masivos y sus consecuencias de cara al fascismo reinante, pasando por su determinante encuentro con el marxismo y las vanguardias antes de comenzada la década del treinta), en las páginas que siguen convergen algunos argumentos de distintas épocas a partir de los cuales Benjamin se manifiesta como imprescindible pensador de la revuelta.

Dado que estas preocupaciones aparecen tanto en textos muy tempranos como en articulaciones de su pensamiento tardío, se vuelve central explorar algunos tramos de unos y otros de cara a pensar una suerte de actualidad del pensamiento benjaminiano. Especialmente en el convulso contexto actual donde la rebelión y la normalización de derecha se interpelan de modo permanente, *aura, imagen y crítica* constituyen la tríada sagrada – pero profanable- para pensar el presente.

Los nombres revolucionarios de Benjamin

La visión de la historia que, de algún modo, termina de legitimarse en el siglo XIX es la que responde a la imagen de un *continuum* que se extiende hacia adelante, hacia un infinito progreso. La referencia de Benjamin a “la historia escrita por los vencedores” alerta sobre un modelo de historia que se limita a explorar el pasado a través de la racionalidad hegemónica del presente. Benjamin propone desactivar políticamente esta lógica a fin de atender a las potencialidades no realizadas. Sin la mención a las lecturas “a contrapelo” o la arenga a la reescritura de la historia que aparecen en las tesis de 1940, en “La vida de los estudiantes”, publicado en 1915 en la revista *Der Neue Merkur*, ya aparecen algunas de estas ideas:

Hay una concreta concepción de la historia que, en tanto confía en la infinitud del tiempo, solo distingue el ritmo de los seres humanos y las épocas, que van pasando rápida o lentamente a través de la senda del progreso. A esto corresponde lo inconexo, lo impreciso y falto de rigor de la exigencia que dicha concepción de la historia le plantea al presente. [...] Los elementos propios del estado final no están a la vista como informe tendencia de progreso, sino que se hallan hondamente insertados en cada presente en su calidad de creaciones y de pensamientos en peligro, reprobados y ridiculizados. La tarea de la historia es configurar en su pureza el estado inmanente de la perfección como estado absoluto, *hacer* que sea visible, *hacerlo* dominante en el presente (BENJAMIN, 2007, p. 77).

Para Benjamin, poner en práctica una aproximación a la historia alternativa, no sólo posibilita una comprensión auténtica del pasado, sino un verdadero abordaje del presente, es decir, no sólo permite restaurar alguna suerte de pasado más justo, sino que horada la estructura de la historia a fin de que sea posible desarmar los aparatos presentes que velan por la narrativa hegemónica.

Estas intuiciones perviven años después en el ambicioso proyecto sobre los pasajes parisinos, el *Libro de los pasajes* (escrito con interrupciones entre 1927-1940), en el que Benjamin recopila cerca de 3000 fragmentos y reflexiones sobre citas filosóficas, históricas, ficcionales, literarias y económicas. De los libros en los que está subdividido el trabajo, el *Konvolut N* es el más relevante para indagar sobre la conceptualización benjamíniana de la historia. Es allí, en “Sobre la teoría del conocimiento, Teoría del progreso”, donde Benjamin vuelve evidente la necesidad de despertar al presente, precisamente, de la tradición de opresión, y constituye un intento de desocultar en el pasado un *continuum* en el desarrollo de la economía política y el rol de la fantasmagoría. Es decir, advertir lo moderno en cada obsolescencia de las innovaciones generadas por las fuerzas de la pesadilla capitalista. Pero es en las tesis de 1940 donde Benjamin hace aparecer una figura emblemática, el historiador traper (Lumpensammler), materialista, que le permite explorar profundamente la configuración de la historia y sus agentes.

Possiblemente haya rastros del pensamiento benjamíniano sobre la revolución en todas las tesis, pero es tal vez en la tesis XII de *Sobre el concepto de historia* donde el filósofo explora gestos específicos de la rebelión.

La doceava tesis comienza con un epígrafe de la “Segunda consideración intempestiva”, de Friedrich Nietzsche de 1874. Allí, en “Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida”, el filósofo alude a la necesidad que el hombre tiene de la historia, “de un modo distinto a la del ocioso maleducado en el jardín del saber” (NIETZSCHE, 1999, p. 37-38). La pregunta que queda conectada a esta necesidad de otra concepción de historia como reclama Nietzsche es la pregunta por el sujeto del conocimiento histórico, que, en la perspectiva benjamíniana, es la clase oprimida, pero sólo “cuando combate”, tal como se expresa en las tesis. Se trata de la clase que Marx había hecho aparecer –según Benjamin- como la “última clase esclavizada” y “vengadora”, que consuma la obra de la liberación, redimiendo una historia de opresión.

En la socialdemocracia que le es contemporánea, Benjamin está convencido de que no hay lugar para la redención de clase, pues “en el curso de tres décadas ésta [la socialdemocracia] casi consiguió borrar el nombre de un Blanqui cuyo timbre de bronce sacudió el siglo pasado” (BENJAMIN, 2002, p. 58-59). Les reprocha que conviertan a la clase trabajadora en redentora de las generaciones futuras, compeliéndolas a olvidar el pasado de opresión para extraer de ahí “su mejor fuerza”, motivo por el cual desaprenden “lo mismo el odio que la voluntad de sacrificio”, que nutren por igual la imagen de la opresión pasada y el ideal de liberación futuro.

Nietzsche hace evidente en la segunda intempestiva que la historia debe servir al presente; Benjamin, por su parte, acuerda en el carácter “intempestivo” de estas reflexiones, de ir en contra del tiempo (de algún modo, para atrás) para *hacer* aparecer una nueva temporalidad. Esto puede vincularse con la mención en la tesis XII al movimiento “Espartaco”, la liga fundada por Karl Liebknecht y Rosa Luxemburgo, quienes intentaban fortalecer la conciencia de clase obrera y *hacer* de ella una motivación para la acción política, haciéndose cargo simbólicamente de la herencia de la tradición de los oprimidos durante el Imperio Romano.

Recuérdese que Benjamin conoce el comunismo, viaja a Rusia gracias a su relación con la militante Asja Lacis y profundiza su estudio del marxismo a través de la lectura de *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács, publicado en 1923. En este sentido, propone una perspectiva en la que el materialismo histórico debe poner a su servicio a la teología, el enano maestro de ajedrez que guiaba la mano del muñeco trajeado que derrotaba a cualquier oponente en la primera de las tesis. Para *Historia y conciencia de clase*, el marxismo es la forma de “conocimiento superior”

(LÖWY, 2005, p. 127) porque toma el punto de vista del proletariado, sujeto por anonomasia de la transformación histórica, pero también –como asegura Benjamin al comenzar la tesis- sujeto de conocimiento. De Lukács (y de Marx) recoge Benjamin la idea de que la liberación es posible sólo si se toma conciencia del martirio pasado por las generaciones anteriores, es decir, si hay memoria del pasado (tema que sobrevuela todas las tesis, pero se desarrolla explícitamente en las tesis II, III y IV).

El deber de memoria que Benjamin reitera a lo largo de las tesis cierra perfectamente con la dualidad teológica y política que encierra el vocablo *Zachor*, “¡recuerda!”. Puede pensarse también como el imperativo que acompaña un deber de responsabilidad con el presente. El potencial político de la rememoración proviene del hecho de que Benjamin no reclama el deber de memoria como un articulador melancólico, sino como una fuerza aglutinante que motive la acción política. El fascismo, precisamente, encontró su fuerza en la tradición de opresión; es esa misma historia de dominación la que debe interrumpir con su fuerza la lógica del dominio y la explotación y concentrarse en esa fuerza como praxis revolucionaria.

La figura de Auguste Blanqui que aparece en la tesis XII fascinaba a Benjamin precisamente porque extraía de la tradición de opresión la potencia para convertirse –aún desde los calabozos- en la representación de la oposición revolucionaria que intentaba advertir a los oprimidos la catástrofe por venir, cuya enseñanza sacaba del pasado. En el *Libro de los pasajes*, Benjamin lo refiere en varios lugares:

Contrapartida a la visión del mundo de Blanqui: el universo es un lugar de catástrofes permanentes [D 5, 7] (BENJAMIN, 2007, p. 137).

Sobre *La eternidad por los astros*: Blanqui se arrodilla, sometiéndose a la sociedad burguesa. Pero es una genuflexión de tal violencia, que hace temblar el trono de ésta [D 5 a, 2] (BENJAMIN, 2007, p. 137).

La referencia al revolucionario Blanqui refuerza cuestiones abordadas a lo largo de las tesis para pronunciarse contra la doctrina del progreso. Como figura, Blanqui supone la plasmación del intento de eliminación de la injusticia del pasado, que vuelve sobre el presente como

representación de la chance revolucionaria, como imagen que intenta liberar a la humanidad de la catástrofe. El odio al nazismo y el espíritu de sacrificio serían la materia que Benjamin pensaba como ineludible en la redención.

En la traducción francesa de las tesis, aparece una frase final del texto sobre la que han reparado los especialistas: “Nuestra generación está saldada, porque la única imagen que va a dejar es la de una generación vencida. Será su legado para los que vengan” (BENJAMIN, 2002, p. 59n). Generación en la que evidentemente Benjamin se incluye. Así, la tesis XII deja en claro que el origen de la revuelta no es por los sueños de un futuro promisorio, sino por la rememoración de la opresión vivida. En este sentido, la Liga Espartaquista cumple una función central en la medida en que ayuda a articular la crítica a la socialdemocracia alemana por su auspicio del progreso y su atribución a la clase trabajadora del “papel de redentora de las generaciones futuras” impidiendo así proyectar su fuerza sobre los antepasados aún sufrientes. En el futuro estaba el *telos* de la revolución marxiana de *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, pues allí se piensa la “veneración supersticiosa por el pasado” como un obstáculo para la tarea revolucionaria a realizar, pero Espartaco deja en claro en las tesis que a los muertos no hay que simplemente venerarlos -como en la historia monumental de Nietzsche-, sino *hacerlos vivir*.

La revolución y sus imágenes

Aunque el debate en torno al espartaquismo había sido saldado después del levantamiento –con sus líderes Luxemburgo y Liebknecht asesinados en enero de 1919-, Benjamin reedita su potencia a raíz de la desolación que provoca el Pacto germano-soviético (Molotov-Ribbentrop) de 1939. Luxemburgo concebía la revolución catastrófica, espontánea y callejera como la quería Benjamin, quien en sus tesis sobre la historia pone a la lucha de clases en el centro de la escena aunque no llame literalmente a un golpe de estado como se puede ver en otros antecedentes. En efecto, sin posibilidades de llamar a una revolución à la Blanqui, la lucha de clases es para Benjamin una construcción como imagen, una imagen del pensamiento que hace aparecer en “Bello horror”, una *Denkbild* publicada originalmente en 1934 en la revista “Der öffentliche Dienst”.

Para los años treinta, Benjamin es un eximio creador de *imágenes* a través de las cuales configura su pensamiento en las que traduce sus motivaciones políticas más profundas y en las que produce una matriz de inteligibilidad que posibilita seguir pensando la actualidad. En estas *imágenes*, Benjamin hace aparecer gran parte de su pensamiento sobre la historia y la política; no hace falta más que recordar la imagen del muñeco de la primera tesis de *Sobre el concepto de historia* o la aún más transitada del ángel que no puede frenar ante el huracán del progreso, o todos los desarrollos en torno a las ciudades en las que transita el exilio (Nápoles, Moscú Weimar, Marsella, San Gimignano, Ibiza).

Reparar en una de las *Denkbild* como “Bello horror” (*Schönes Entsetzen*) (BENJAMIN, 1987, p. 149-150) permite poner a prueba esta idea en un símil que condensa la visión benjamíniana del levantamiento revolucionario, que es pura potencia y peligro. “Bello horror” contiene la imagen de la revolución y anticipa la fuerza argumentativa que la Liga Espartaquista tendrá en la tesis XII. Allí aparecen los fuegos artificiales de la “Fiesta nacional” francesa, que se despliegan desde el elevado Sacre-Coeur hasta Montmartre. En ese horizonte encendido tras el Sena, “los cohetes suben y se apagan en el cielo” (BENJAMIN, 1987, p. 149). El espectáculo es admirado por miles de personas mientras resuena “la espera de cohetes y otros disparos luminosos” (1987, p. 149) y supone en Benjamin que la tensión festiva es el paso previo a la chispa, al incendio que acaba con un mundo y da comienzo a otro, pues los fuegos artificiales son las luces de un tiempo nuevo en la medida en que “el agudo grito del horror, el terror pánico, son la otra cara de todas las fiestas de masas” (1987, p. 149). Para las masas, parece decir Benjamin, la fiesta nacional es el recuerdo del horror y la alegría, del fin de un tiempo ominoso y la celebración de un tiempo nuevo. Las llamas preparan la llegada de la madurez revolucionaria en la que convergen terror y fiesta como sus dos caras; los dos hermanos en la metáfora benjamíniana del levantamiento revolucionario. Bello horror, imagen paradojal, contradicción en sí misma, da cuenta de una tensión que anticipa la dialéctica en suspenso con la que Benjamin propone leer la lógica misma de la historia. La fiesta es belleza y estallido, es emoción y rabia.

Estas disquisiciones de madurez parecen cargarse filosóficamente en sus primeros trabajos, cuando Benjamin participaba de la militancia en el Movimiento Juvenil (*Jugendbewegung*), parte de la revuelta de los ilustrados, es decir, “una reacción de aquellos jóvenes que gozaban de una educación privilegiada y que, enfrentados en un conflicto generacional con los mayores,

buscaban liberarse de la autoridad paterna y de la estrechez de los hogares y de las ciudades para organizar sus vidas en torno a la idea de Juventud” (VARGAS, 2015, p. 3). En textos tempranos concebidos en este contexto, aparecen *imágenes* o prefiguraciones que pueden ser útiles para pensar la consideración benjaminiana de la revuelta. En la producción de juventud, no se halla la obra de madurez en cierres como si de un proceso lineal evolutivo se tratara, pero es notable cómo aparece la figura del despertar en relación, precisamente, con la juventud y su autonomía imparable.

El despertar funciona como una suerte de antídoto frente al mundo de ensueño de la modernidad y las fantasmagorías del siglo XIX. En esta clave, es posible leer “La Bella Durmiente” (*Das Dornröschen*), un breve texto publicado en marzo de 1911 bajo el seudónimo “Ardor” en la revista juvenil *Der Anfang*. El marco del que proviene involucra intentos de reforma pedagógica de la juventud burguesa alemana de finales del siglo XIX y principios del XX, que implicaba entender a la “*kulturelle Reform*” como una propuesta de “‘transformación’ de toda la cultura burguesa imperante en Occidente” (WITTE, 2002, p. 25).

En el “ala izquierda”, Benjamin compartía filas con su mentor Gutav Wyneken, de quien iba a distanciarse a partir de 1913 y especialmente con el estallido de la Primera Guerra Mundial, porque no compartía la resignación –o tal vez el entusiasmo- de Wyneken frente a la guerra. Esta marcaría de modo determinante el pensamiento de Benjamin y haría evidente tanto la insuficiencia de las fuerzas espirituales invocadas hasta entonces como la necesidad de una praxis política por fuera del movimiento (entre otros hechos, sus camaradas ignoraron su convicción en fundar una nueva Universidad basada, de algún modo, en el espíritu).⁵

Previo a estas decepciones, “La Bella Durmiente”, permite a Benjamin preguntarse por la misión política de los estudiantes y para ello introduce la dupla sueño/despertar, convencido de que la juventud constituía “el sustrato natural de la renovación y reforma de la sociedad” (VARGAS, 2015, p. 2). El movimiento juvenil se pensaba como encarnando una suerte de revuelta de ilustrados contra sus mayores en busca de liberarse de figuras de autoridad que no los representaran. La conducción social debía asistir a un recambio generacional en la sociedad y sus instituciones. Así, “La Bella Durmiente” pone en escena el reclamo del tiempo revolucionario que

5 En una conferencia llamada “Juventud y guerra” (“*Jugend und Krieg*”) impartida en Múnich en 1914, Wyneken acompaña la contienda con entusiasmo y llama al sacrificio de la juventud.

propone la juventud, pues se trata –sostiene– de la “era del socialismo, del feminismo, del individualismo, del tráfico. ¿No estaremos yendo hacia la era de la juventud?” (BENJAMIN, 2007, p. 9).

La juventud es, entonces, para Benjamin la Bella Durmiente que no termina de saber que el príncipe está cerca de liberarla. Como Hamlet, de algún modo como en todo joven, allí se aloja tanto el germen de la pasión como la semilla del pesimismo, en la medida en que es consciente de “la maldad del mundo” (BENJAMIN, 2007, p. 11). Pero el representante “más universal” de la juventud es para Benjamin la figura de Fausto, pues “su vida entera es juventud” y, dado que no parece tener limitaciones de ningún tipo, “ve continuamente nuevas metas que tiene que conseguir que se realicen” (2007, p. 12). Pues aquí lo central: “una persona es joven mientras no haya realizado su ideal por completo” (2007, p. 12). De modo que, contra el racionalismo burgués que le es contemporáneo, Benjamin protesta persiguiendo figuras de juventud que tienen, por diversos motivos, la capacidad de quebrar lo dado. Mientras lo hace se entraman diversas nociones alrededor de la princesa del cuento, en quien encuentra la potencia para un programa filosófico de renovación liderado por la juventud, que encarna nuevos los valores y otra idea de experiencia.

“La Bella Durmiente” es un texto en el que Benjamin también repara en la dimensión afectiva al asociar la mascarada que montan los adultos con la desazón propia de la madurez, marcada por ideales pobres y la falta de fuerza. La Bella Durmiente duerme sin saber que se avecina la era de la juventud, que la hará despertar, aunque sospecha que asiste a un mundo a punto de estallar en la primera guerra. El rol transformador asignado a la juventud que encarnaba “la voluntad romántica de belleza, la voluntad romántica de verdad, la voluntad romántica de acción” (BENJAMIN, 2007, p. 12) se vincula con cierta madurez ilustrada que se atribuye a la figura del joven libre e incondicionado, contrariamente a la falsedad que es refugio del mundo adulto.

En el *Libro de los pasajes*, Benjamin vuelve sobre los motivos del despertar e insiste en la necesidad de “despertar de la existencia de nuestros padres” y esta tarea biológica de despertar de la niñez deviene, según Susan Buck-Morss (2014, p. 95) “modelo de un despertar colectivo, social”, meta, de algún modo, de todo el desarrollo en torno a los pasajes. Esto sería la toma de conciencia generacional que se espera como “momento explosivo único en su potencial revolucionario en el interior de la dimensión histórica del colectivo soñante” (2014, p. 95).

La revuelta y sus motivaciones e ideales, entonces, quedan inscriptos en una tensión entre la belleza y el horror y también entre la capacidad para vencer el mundo adulto y la decepción que provoca su modo de ver el mundo, y el despertar. El tiempo de la revuelta es, precisamente, el del quiebre, el del inicio de algo, el de la discontinuidad, a cuyos relojes hay que disparar sin descanso. Se trata de un tiempo que se articula en gestos de levantamiento y reforma, de nuevas miradas sobre el pasado, de instantes de redención como la que piensa Benjamin en los años treinta y como la que se convoca en esa distancia lejana o lejanía próxima que implica el tiempo aurático, como tiempo cairológico de la experiencia auténtica.

Aura: el tiempo de la revuelta

La noción de aura constituye uno de los puntos nodales del pensamiento de Benjamin de los años 1930, una vez producida su torsión filosófica hacia el materialismo y ya asimilada la experiencia y la expansión de la experiencia que proponían las vanguardias que lo fascinaron hacia fines de los años 1920.

En 1931, la noción aparece en el ensayo “Pequeña historia de la fotografía” en los términos de “una trama muy particular de espacio y tiempo: irrepetible aparición de una lejanía, por cercana que ésta pueda estar” (BENJAMIN, 1987, p. 75) y en las distintas versiones del ensayo “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” se reafirman sus notas con expresiones como “el aquí y ahora de la obra de arte, su existencia irrepetible en el lugar en que se encuentra” / “*son hic et nunc, son existence unique au lieu où elle se trouve*” (BENJAMIN, 2012, p. 165) como se dice en la cuarta versión del ensayo.

Algunos años después, en 1939, Benjamin escribe en el segundo ensayo sobre Charles Baudelaire, “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, una definición de aura que profundiza o complejiza las anteriores definiciones produciendo una torsión fundamental. Convencido como está de que la fotografía tiene una participación decisiva en su decadencia, Benjamin define el aura a partir de uno de sus efectos: “experimentar el aura de una aparición significa dotarla con la capacidad de ese alzar la mirada” (*Die*

Aura einer Erscheinung erfähren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen) (BENJAMIN, 1980, p. 646-647). Seguir el hilo de esta asociación entre aura y la mirada se vuelve esencial a fin de explorar el modo en que se enlazan aura y revuelta y, más específicamente, para indagar sobre si es posible considerar el tiempo de la revuelta como un momento aurático, un tiempo por fuera de lo homogéneo y vacío, un tiempo dialéctico.

En un fundamental artículo sobre la relación entre aura, masa y materialismo onírico, Francisco Naishtat aclara algunas notas sobre esta variación en torno al aura, tal como aparecen en el capítulo XI del segundo ensayo sobre Baudelaire: “expectativa de quien experimenta un fenómeno, del mundo animado o inanimado, de devolución de la mirada” (NAISHTAT, 2022, p. 2). Tal como señala Naishtat, en el mencionado trabajo y como se hace evidente especialmente en ese onceavo capítulo sobre Baudelaire, esta torsión del aura no deja de vincularse como en otros textos de los años treinta a la decadencia propia de la experiencia, al modo de percepción atravesado por la técnica –aun cuando esta consiga expansiones de la memoria involuntaria y hasta sea propicia para imaginar la revolución- y a los avatares de la sociedad que le es contemporánea. Esto es claro cuando Benjamin dice lo siguiente:

Si llamamos aura a las representaciones (*Vorstellungen*) que, asentadas en la memoria involuntaria (*mémoire involontaire*), pugnan por agruparse en torno a un objeto sensible, esa aura corresponderá a la experiencia que como ejercicio se deposita en un objeto utilitario. Los procedimientos fundados en la cámara fotográfica (*Kamera*) y en otros aparatos similares posteriores (*den späteren entsprechenden Apparaturen*) amplían el radio de la memoria involuntaria; hacen posible fijar por medio del aparato y siempre que se quiera un suceso en su imagen y en su sonido (*nach Bild und Laut*). Se convierten así en logros esenciales de una sociedad en la que el ejercicio se atrofia (BENJAMIN, 1980, p. 644).

Benjamin es consciente, evidentemente, de que la declinación del aura se vincula a una atrofia del ejercicio, pero lejos está de la posición irremediablemente melancólica que critica en sus contemporáneos. Hay una experiencia que se modifica de modo radical y hay un aura que exige repensar la autenticidad y la percepción estética.

Desde el aura como distancia y lejanía, Benjamin produce en 1939 un desplazamiento hacia el aura vinculado al reconocimiento, a la necesidad de una mirada de ser correspondida. Naishtat relaciona el reconocimiento (*Erkanntwerden*) con la teoría romántica de naturaleza tal como se expone en el capítulo IV de la primera parte de la disertación de “El concepto de la crítica de arte en el Romanticismo alemán”, iluminada por la mirada antropológica tardía en el marco del giro materialista de los años treinta a partir del “tándem capacidad-incapacidad de intercambiar miradas” (NAISHTAT, 2022, p. 2).

Este desplazamiento se lleva bien con las modificaciones en la técnica sobre las que Benjamin reflexiona en estos años. La fotografía se apropiá “sin trabas de las cosas perecederas que postulan un sitio en los archivos de nuestra memoria” (BENJAMIN, 1980, p. 644-645) mientras la disposición del recuerdo voluntario, ahora favorecido por las técnicas de reproducción, “recorta el ámbito de juego de la fantasía” (*beschneidet den Spielraum der Phantasie*) (BENJAMIN, 1980, p. 645). En algún sentido, Benjamin sigue a Baudelaire en su desconfianza frente a la fotografía para la producción o reproducción de la belleza. En efecto, consigna claramente que, mientras el arte “persigue lo bello y, si bien muy simplemente, lo ‘reproduce’, lo recupera (como Fausto a Helena) de las honduras del tiempo”, esto ya no ocurre “en la reproducción técnica”, pues “en ella lo bello no tiene lugar” (*In ihr hat das Schöne keine Stelle*) (BENJAMIN, 1980, p. 646). Si las *imágenes* de la memoria involuntaria tienen aura, la fotografía participa de la decadencia del aura pues no devuelve la mirada, siendo que a esta es inherente la expectativa de ser correspondida. Si la mirada tiene siempre la expectativa de ser correspondida y la experiencia del aura consiste para Benjamin “por tanto en la transposición de una forma de reacción, normal en la sociedad humana, frente a la relación de lo inanimado o de la naturaleza para con el hombre”, entonces “quien es mirado o cree que es mirado levanta la vista” (BENJAMIN, 1980, p. 646). En esta convergencia de aura y mirada -que se cifra la constelación conceptual que permite pensar la experiencia del aura como la capacidad de alzar la vista, la capacidad irrepetible de corresponder con la mirada- pueden hallarse nuevos motivos de la revuelta.

En el texto de 1939, entonces, el aura queda vinculado fundamentalmente a la memoria involuntaria. Pero esta exploración de la mirada se puede seguir más de cerca en el texto “Was ist Aura?” de 1937, fragmento de los “papeles parisinos” encontrados por Giorgio Agamben y publicado en la edición de las obras completas de 2012 *Werke und Nachlass*, sobre el que el citado texto de Naishtat llama particularmente la atención.

Allí, el aura, también vinculado a la depreciación y la decadencia, aparece unido a la mirada de la masa y constituiría, entonces, el lugar específico en el que Benjamin desplaza la definición de aura desde los términos de distancia y lejanía (“*einmalige Erscheinung einer Ferne*”) hacia el aura en relación con la mirada y su expectativa o espera de ser correspondida.

Indagar sobre la potencia de este “alzar la mirada”, permite el deslizamiento definitivo a la cuestión de la revuelta y sus gestos. “Alzar la mirada” puede funcionar como alegoría recurrente para dar cuenta de los tiempos de insurrección o levantamiento en tanto momento aurático de una temporalidad que exige correspondencias.

En la mencionada intervención de 1937, Benjamin comienza diciendo que la experiencia del aura descansa en la transferencia “de una forma de reacción normal en la sociedad, a la relación de la naturaleza con el hombre” (BENJAMIN, 2012, p. 304). El aura es una respuesta, es el dar una respuesta, como quien se cree mirado y entonces “alza la mirada” (*schlägt den Blick auf*). Para Benjamin, es una respuesta con “capacidad repleta de poesía” (BENJAMIN, 2012, p. 305) y *hacer* experiencia del aura (“*Aura einer Erscheinung oder eines Wesens erfahren*”), de este modo, es advertir esta capacidad de respuesta, que Benjamin también vincula con el sueño y el modo en que esa respuesta “arrastra” a su sueño.

El aura es el manifestarse de una lejanía, sin importar lo muy cercana que sea. También las palabras tienen su aura; Kraus lo ha descrito con una precisión particular: “Cuanto más cerca se mira una palabra, tanto más lejos ella nos devuelve la mirada” (BENJAMIN, 2012, p. 305).

“En el mundo hay tanta aura como queda sueño en él”, dirá Benjamin (2012, p. 305). Tanto el sueño como la vigilia tienen el arte de la mirada, aunque en el sueño es realmente “insistente” (“*eindringlich*”). Se trata de un desplazamiento que Benjamin identifica con la mirada de la amada que, ya no solo alza los ojos para ver a su amado, sino que “empieza a parecerse más a la mirada con que el despreciado mira al despreciador, el oprimido al opresor” (BENJAMIN, 2012, p. 305). Aquí funciona para Benjamin también el motivo del despertar, pues quien alza la mirada es también el que ha “despertado de todos los sueños, tanto de la noche como del día”

(BENJAMIN, 2012, p. 305). Despertar que puede emerger en la forma de masa cuando la tensión entre clases ha superado ciertos límites (“*Grad*” es el término usado por Benjamin). Precisamente, de este umbral traspasado emerge la disposición a mirar (“*Solche Bereitschaft des Blickes*”):

Entonces sucede esto: a quienes pertenecen a una de las dos clases -sea la de los dominadores o la de los oprimidos- puede parecer útil o incluso atractivo mirar a los que pertenecen a la otra clase: pero ser objeto de tal mirada es percibido como vergonzoso (*peinlich*) o incluso nocivo (*schädlich*). Se produce así la disposición a bloquear inmediatamente la mirada del enemigo de clase. Esta se vuelve una amenaza, sobre todo de parte de aquellos que constituyen la mayoría (BENJAMIN, 2012, p. 305).

Examinando la tríada aura, mirada y peligro, Benjamin tematiza el momento del estallido, la inminencia de la revuelta y quedan unidas aura y revuelta a través de una mirada que, por responder, se vuelve amenazante. Este fragmento describe con claridad ese momento de suspense entre la mirada del explotador y la devolución que finalmente llega del explotado. Benjamin explicita con claridad que “las condiciones en las que vive la mayoría de los explotados se alejan cada vez más de las condiciones que son normales, o incluso solamente imaginables para la minoría de los explotadores” (BENJAMIN, 2012, p. 306). Atento a esta desproporción, sabe que “cuanto más crece su interés por controlar a los demás, su satisfacción se vuelve tanto más precaria” (BENJAMIN, 2012, p. 306). Avergonzado o atemorizado, el explotador tiende a desaparecer, pues advierte que allí el proletariado estará, eventualmente, listo para devolver la mirada y, lo sabe, “las miradas [...] amenazan con volverse cada vez más maliciosas” (BENJAMIN, 2012, p. 305).

Una curiosidad nada sorprendente aparece sobre el final del ensayo de 1937: Benjamin ve en el cine una técnica que permite estudiar este enfrentamiento entre clases. “Sin el cine, la decadencia del aura se haría sentir de una manera ya no soportable (*nicht mehr erträglichen*)” (BENJAMIN, 2012, p. 306), dice. Como desde el comienzo del nazismo, el cine tiene la capacidad de “ocultar lo peligroso que se ha vuelto la vida en la sociedad humana” (BENJAMIN, 2012, p. 306), tal como Benjamin lo señalara hacia el

final del ensayo sobre la obra de arte en torno a la estetización de la política que el fascismo propone. Pero vuelve a reconocer la potencia del cine para *hacer* más soportable la experiencia y la decadencia del aura (*“Verfall der Aura”*), pues en el cine, encuentra también una productividad que, no solo permite cierta “adaptación” al carácter revulsivo de la sociedad que tiene ante sus ojos, sino que posibilita imaginar modos de alzar la vista. La politización del arte, con la que el comunismo debía responder a la operatoria del fascismo, era, en definitiva, un régimen escópico, una regulación del aparecer.

Tal como explica Miriam Bratu Hansen, si bien es cierto que el arte aurático ha perdido su base social con la decadencia de la burguesía y desaparece ante las nuevas realidades en términos del desarrollo de masas y de la propia reproductibilidad tecnológica “adquiere una función heurística en el proyecto de Benjamin para delinear, por el contrario, un régimen de percepción fundamentalmente diferente” (HANSEN, 2007, p. 354). Dicho suavemente, es posible asumir que despliega el concepto de aura como un catalizador de los cambios perceptuales de su contemporaneidad y postula “este conjunto como la firma de la modernidad tecnológica y social” (HANSEN, 2007, p. 354), sobre la que es fundamental seguir reflexionando, no importa de qué época se trate.

El aura, entonces, se presenta como “algo susceptible de experiencia” (PUGLIA, 2016, p. 29) que, de hecho, no es solo una cualidad objetiva ni solamente una sensación, sino que es ambas cosas a la vez; de ahí que pueda afirmarse que “el aura es un *medium* a través del cual algo se manifiesta” (PUGLIA, 2016: 29). Pero es en la mirada en donde Benjamin “reconocía otra forma de lo irrepetible, la impresión de una lejanía irreductible” (PUGLIA, 2016, p. 33). Precisamente, cuando Benjamin desarrolla la definición de aura en “Sobre algunos motivos en Baudelaire”, refiere a la formulación del ensayo de la obra de arte y ambas convergen en el Libro de los Pasajes al sostener la definición del aura “como lejanía de aquella mirada que se despierta en lo mirado” (*“als der Ferne des im Angeblickten erwachenden Blicks”*) [J 47, 6]. Precisamente aquí, en esta dialéctica entre mirar y despertar y en el intervalo que constituye, yace la imagen de la revolución.

Devolver la mirada

En *Lo que vemos, lo que nos mira* (1992), Didi-Huberman ya había reparado en la dialéctica propia de la mirada: la imagen es mirada y devuelve inquietando. Como se ha expresado, esta interpellación tiene un nombre en Benjamin y es aura: “una trama singular de espacio y tiempo” (*ein sonderbares Gespinst von Raum und Zeit*) como se dice en “Pequeña historia de la fotografía”. Es decir, sostiene Didi-Huberman (2006, p. 93), se trata de “un espaciamiento obrado y hasta labrado, podría decirse, tramado en todos los sentidos del término, como un sutil tejido o bien como un acontecimiento único, extraño, que nos atrapara, nos asiera en su malla”.

El aura aparece, entonces, como un espaciamiento originario en el que se unen el que mira y el mirado. Precisamente, Benjamin tematiza esta posibilidad de la distancia, que es una distancia escindida, partida en dos, desdoblada. La lejanía aparece para ser mirada, pero se mantiene distante. Cercano y lejano, paradójico, el aura supone reciprocidad, pero alejamiento: “nos miraría y se nos escaparía a la vez” (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 94). Así, según Didi-Huberman, hay que comprender el segundo aspecto del aura, que es “el de un *poder de la mirada* prestado a lo mirado mismo por el mirante” (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 94). “Esto me mira”, se dirá. De ahí el carácter fantasmático, de aparición, de la experiencia y el hecho de “otorgarle el poder de alzar los ojos” como Benjamin propone en el segundo ensayo sobre Baudelaire. Finalmente, Didi-Huberman repara en que habrá de vincularse a un *poder de la memoria* que aparece como memoria involuntaria. De este modo,

aurático sería el objeto cuya aparición despliega, más allá de su propia visibilidad, lo que debemos denominar sus *imágenes*, sus *imágenes* en constelaciones o en nubes, que se nos imponen como otras tantas figuras asociadas que surgen, se acercan y se alejan para poetizar, labrar, *abrir* tanto su aspecto como su significación, para *hacer* de él una obra de lo inconsciente (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 95).

En la lectura didi-hubermaniana, entonces, aura y mirada traban indisoluble relación con la memoria. En la “aparición de una lejanía”,

precisamente, convergen estas dimensiones de la experiencia. En este sentido, como explica Benjamin, aura y culto se asemejan (*den kultischen Charakter des Phänomens*), pues lo que es lejano e inalcanzable es la imagen que sirve al culto y permite aprehender el fenómeno. Del mismo modo, la decadencia del aura propia de la modernidad y la reproductibilidad ponen en el centro de la escena la proximidad, el carácter alcanzable de los fenómenos, aunque nunca se pueda poseer ese “grado cero” de la experiencia, esa “única aparición” de la que habla Benjamin.

A partir de este doble movimiento, se reconoce con claridad el carácter dialéctico que Didi-Huberman destaca. Cuando tematiza la distancia, sostiene que se trata de la distancia como choque, “como capacidad de alcanzarnos, de tocarnos” (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 104). Y, en efecto, “tal vez, cuando vemos algo que de improviso nos toca, no hagamos otra cosa que *abrirnos* a una dimensión esencial de la *mirada*”, (DIDI-HUBERMAN, 2006, p. 105). Esta mirada produce el interjuego de lo cercano y lo lejano. Esa distancia es la que permite pensar el sentir como trama espacio-temporal.

En los últimos años, Didi-Huberman se dedicó especialmente a pensar el tema del levantamiento, de la revuelta, y todos sus gestos concomitantes. De algún modo, se perfilaba ya esto en los dos últimos tomos de la serie “El ojo de la historia”: *Pueblos expuestos, pueblos figurantes* –publicado en 2014- con la cuestión de la exposición –y las correlativas sobreexposición y subexposición de los pueblos, siempre amenazados con desaparecer- y en forma más acabada dos años después en *Pueblos en lágrimas, pueblos en armas* –en el que la lamentación es la condición de posibilidad del levantamiento, motivo que produce el desplazamiento de una emoción que dice “yo” a la potencia afectiva del “nosotros”. Pero se vuelve explícito tanto en la nueva serie “Lo que nos levanta”, cuyo primer tomo es *Desear, desobedecer* –publicado en 2019- y antes en la muestra *Soulèvements* de 2016, desarrollada en distintas ciudades (París, Barcelona, Montreal, Ciudad de México y Buenos Aires). En esta, Didi-Huberman se abocaba a pensar el conjunto de gestos que representan, exhiben, componen o “dicen” el “levantamiento”.

¿Qué nos levanta?, se pregunta Didi-Huberman, para asumir que se trata de fuerzas que se materializan en gestos y miradas. En efecto, dice, “antes incluso de afirmarse como *actos* o como acciones, los levantamientos surgen de los psiquismos humanos como *gestos: formas corporales*” (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 27). Esto es, los gestos del levantamiento convergen en *Pathosformeln* que sobreviven y se reactualizan en la cultura y que

serían una manera “visual y temporal a la vez de interrogar al inconsciente en acción en la danza infinita de nuestros movimientos expresivos” (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 29). Pero Didi-Huberman también se pregunta quién se levanta, para responder que lo hace “el hombre rebelde” como el de Albert Camus: “Me rebelo, luego somos”, se dice en *El hombre rebelde* (1951). Como en el pasaje de las lágrimas a las armas, la emoción singular cede el lugar al nosotros. Pero, ¿qué es un hombre rebelde? “Un hombre que dice no”, (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 51), el que tiene un deseo y lo convierte en faro de sus actos. De ahí que el tiempo de la revuelta sea “el tiempo de un presente deseante, de un presente proyectado, puesto en movimiento hacia el futuro por el gesto mismo del giro de 180 grados” (DIDI-HUBERMAN, 2020, p. 51). Camus relaciona la rebelión con una “creación viva” que se opone a la lógica productivista, que, según Didi-Huberman, recuerda el papel que da a la creación artística como paradigma último de toda revuelta: “El arte debería, por tanto, darnos una última perspectiva sobre el contenido de la revuelta” (cit. DIDI-HUBERMAN, 2020: 52].

Lo sabía bien Didi-Huberman cuando organizó *Sublevaciones* -tal el nombre que tuvo su muestra en Buenos Aires, una de las ciudades en las que se desarrolló- que reúne tanto *imágenes* que refieren explícitamente a una revuelta “típica” –como en la fotografía tomada por Gilles Caron de los manifestantes católicos de Derry, Irlanda del Norte en agosto de 1969- como gestos que permiten pensar una suerte de *Pathosformel* poco explícita del levantamiento. “Levantarse” se vuelve el gesto humano sin fin, de la naturaleza o las cosas que resisten, que permite imaginar el deseo de ir en contra un cierto estado de cosas. De este modo, afecto, gestos, palabras y movimientos se entrelazan para configurar el espacio común de la rebelión.

No es de extrañar que, para el catálogo de la muestra, Didi-Huberman convoque a Judith Butler, quien en los últimos años se ha dedicado a pensar el modo en que los cuerpos performan la política en escenarios complejos como los contemporáneos en los que se ha vuelto imperioso “ocupar la calle”. En su breve texto, Butler se pregunta concretamente quién se subleva en una revuelta, proponiendo que el “estallido” llega cuando se ha sobrepasado todo límite, cuando se ha padecido excesivamente y por demasiado tiempo. En este sentido, sostiene que “las revueltas siempre llegan tarde” (BUTLER, 2016, p. 23), cuando la indignación agrupa subjetividades de quienes “se han mantenido a ras del sueño o a los que han sido castigados de alguna forma, a aquellos para los que alzarse y mirar hacia adelante implica el riesgo físico de afirmar su dignidad” (BUTLER, 2016, p. 24). Así, sostiene que quienes

ocupan la calle ya no están dispuestos ni a evitar los “ojos de la justicia” ni a esquivar la tarea de alzar su propia mirada.

Como tal vez lo haya pensado Benjamin, la respuesta a un tiempo de desolación, como aquel que transcurría mientras escribía sobre la historia, sea la desobediencia o al menos el deseo de desobediencia. En los términos de Didi-Huberman, el levantamiento es una potencia, pero sus formas y gestos están siempre encarnados y se materializan en cuerpos en una temporalidad nueva. Como explica Villalobos-Ruminott (2021), siguiendo al historiador italiano Furio Jesi en su referencia a la sublevación y sus epifenómenos (revuelta, insurrección, levantamiento, huelga, rebelión, protesta, entre otros), lo que fundamentalmente inaugura un acontecimiento como la revuelta es una temporalidad no convencional, alejada del tiempo homogéneo y vacío que Benjamin tematizaba⁶. Precisamente, es comprendiendo a la revuelta en atención a sus diferencias con la revolución que Jesi, en su libro *Spartakus. Simbología de la revuelta*, propone pensar la revuelta como la suspensión del tiempo histórico. Allí donde se produce el auténtico momento de lo colectivo, intervalo entre el levantamiento y sus gestos, y la reacción normalizadora. En esta dirección, Andrea Cavalletti sostiene que la revuelta no instaura el tiempo del sueño; por el contrario, podría decirse que “solo en el instante de la revuelta los hombres viven en un verdadero estado de vigilia” (CAVALLETTI, 2014, p. 22), que despierta de la temporalidad de la productividad burguesa, que presupone reticulación y soledad.

A diferencia de la revolución que orienta, precisamente, los objetivos finales en el largo plazo, la revuelta “suspende el tiempo histórico” y luego instara “un tiempo en el cual todo lo que se cumple vale por sí mismo” (JESI, 2014, p. 63). Es decir, cada acción implica un compromiso aurático con el presente y la asunción de un riesgo. Tiempo y espacio históricos determinan la cuadrícula simbólica de la revuelta cuya estabilidad depende del instante y su apertura al refugio frente al “tiempo normal”. La revuelta, podría decirse, tiene un carácter catastrófico, aurático y traducible en *imágenes*. No ha de ser pensada en los términos de un proyecto con un sujeto histórico determinado y una teleología en algún sentido trascendente. En efecto, ha de cuidarse de no deslizar la revuelta de ese momento improgramado a “la lógica de

6 Hemos trabajado sobre la idea de suspensión en torno a los desarrollos de Furio Jesi y Walter Benjamin en el artículo “Historical time and Latin American uprising. on suspension as a critical moment” [LOSIGGIO Y TACCETTA, 2022].

un determinado despliegue histórico”, pues entonces se estaría sacrificando “su condición intempestiva, subordinando su fuerza a una determinada racionalidad política” (VILLALOBOS-RUMINOTT, 2021).

La revuelta como crítica

Podría seguirse la idea de que la imagen crítica es la que habita el intervalo entre la temporalidad convencional y el quiebre, sosteniendo una inquietud. El tiempo de alzar la mirada es un tiempo no convencional, un tiempo aurático que sostiene la tensión entre quiebre y producción y que instala la mirada y su respuesta como experiencia originaria. El tiempo homogéneo y vacío que tematizó Benjamin es un tiempo ciego, vacío de mirada (como el del ejército ruso que arremete en la escena de las escalinatas de Odessa de *El acorazado Potemkin* de Sergei Eisenstein sobre la que tanto trabajó Didi-Huberman). El tiempo de la revuelta se sostiene, precisamente, en una mirada que no cesa, en suspenso, que espera y soporta. Una mirada como imagen crítica, una fuerza que se materializa, pues como sostiene Didi-Huberman “toda potencia busca *hacerse sensible*” (2020, p. 233).

Pero, ¿qué es una imagen crítica? Una que inquieta y perturba, una imagen inconforme. Una imagen como quería Benjamin, originariamente dialéctica, aun cuidándose de asumir cualquier relación con la génesis de las cosas, pues “el origen no designa el devenir de lo que ha nacido, sino ciertamente de lo que está naciendo en el devenir y la declinación” (cit. DIDI-HUBERMAN, 2006: 12). De ahí que la revalorización del aura permita pensar este vínculo con la imagen a partir de confiar en ella como condición de posibilidad del aparecer -de la mirada- que no se agota en la diáada lejano-cercano. Contra las posiciones más convencionales en torno a la lectura del aura en relación con la teoría y el ámbito del arte, es posible afirmar a la luz de lo desarrollado aquí que no se trata solamente de una categoría estética, sino de una condición política de la respuesta, de la mirada que se alza. El aura, convencionalmente desestimada por desaparecida, aparece en estos planteos como declinada, pero aún potente, como “sorprendente máquina de pensamiento, también una máquina destructiva, destinada a desmantelar la falsa identidad del concepto para propiciar una comprensión” (PERRET,

2007, p. 118). De alguna manera, frente a la unicidad del concepto, se inscribe la experiencia del aura que es también la experiencia de la imagen.

Al sostener estas ideas, resuenan las palabras de Alejandra Castillo en torno a la revuelta en Chile en octubre de 2019, quien sostiene que “la revuelta se planteó en y desde las *imágenes*” (GLAVIC Y PINTO VÉAS, 2020), lo que parece reforzar la benjamíniana idea de Susan Buck-Morss en torno a que las *imágenes* “son un modo de presentar una idea” (COUSIDO et. al, 2017, p. 80). De ahí que no haya que pensar la revolución exclusivamente como la toma del poder del Estado, sino asumiendo que, de acuerdo con su dimensión originaria, mirar, tocar o participar de una imagen se vuelve el juego de lo cercano y lo lejano y permite pensar la experiencia aurática, tanto del contacto real o fantasmático, como la desaparición y la pérdida, de la política.

Pero nuevamente, ¿qué es una imagen crítica? Un ejemplo reciente puede *abrir* algún horizonte a estas ideas: después de más de tres semanas de protestas durante la revuelta en Chile se reportaron cerca de 200 personas con huellas traumáticas en sus ojos por los balines de goma disparados por los militares y los carabineros. Aun cuando podía creerse que el neoliberalismo no necesitaba ya los tanques en la calle ni militares armados en cada esquina porque alcanzaba con la introyección del miedo, el ingente número de apresados, ultrajados y torturados confirma una sospecha: frente a la revuelta, el Estado instala un régimen en el que no hay balas perdidas ni tiros al azar, sino la programación de la ceguera. No son suficientes las detenciones ni las desapariciones forzadas, también hay que impedir la imagen y dejar sin mirada al *pathos* de lucha. La mutilación de los ojos no es un símbolo; es un mecanismo de docilización y desaparición del aura. Alrededor de la revuelta y sus signos, habita lo más rancio del Estado neoliberal y sus políticas: la regulación de las *imágenes* y la imposición de un régimen de mirada sobre la realidad. Los ojos reventados por el Estado chileno protagonizan su propia revuelta y los cuerpos resilientes resisten.

Débiles, escorzadas, golpeadas, las miradas que finalmente se han alzado siguen mirando. Con su gesto inauguran un tiempo nuevo, que no solo quiere ver, sino regular el aparecer de sus *imágenes*; no solo quiere levantar la vista, sino instalar un régimen de visión para otra historia.

Referéncias

- BENJAMIN, WALTER. Über einige Motive bei Baudelaire. En *Gesammelte Schriften* Band I-2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.
- BENJAMIN, Walter. Bello horror. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus, 1987. Traducción de Jesús Aguirre.
- BENJAMIN, Walter. Pequeña historia de la fotografía. En *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Madrid: Taurus, 1987. Traducción de Jesús Aguirre.
- BENJAMIN, Walter. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago de Chile: Arcis LOM, 2002. Traducción de Pablo Oyarzún Robles.
- BENJAMIN, Walter. La vida de los estudiantes. En *Obras Libro II, vol. 1*. Madrid: Abada editores, 2007. Traducción de Jorge Navarro Pérez.
- BENJAMIN, Walter. La Bella Durmiente. En *Obras Libro II, vol. 1*. Madrid: Abada editores, 2007. Traducción de Jorge Navarro Pérez.
- BENJAMIN, Walter. *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal, 2007. Traducción de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero.
- BENJAMIN, Walter. L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée (vierte Fassung). En *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Sukrkamp Verlag, 2012.
- BENJAMIN, Walter. Was ist Aura? En *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*. Berlin: Sukrkamp Verlag, 2012.
- BUCK-MORSS, Susan. El Libro de los Pasajes de Benjamin: redimiendo la cultura de masas para la revolución. En *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: La Marca editora, 2014. Traducción de Mariano López Seoane.
- BUTLER, Judith. Soulèvement. En DIDI-HUBERMAN, Georges. *Soulèvements*. París: Gallimard, 2019, 23-37.
- CAVALLETTI, Andrea. Prefacio. En JESI, Furio. Spartakus. Simbología de la revuelta. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014, 7-30. Traducción de María teresa D'Meza.

COUSIDO, Diego, DÍAZ, Valentín, LÓPEZ SEOANE, Mariano. Entrevista a Susan Buck Morss. *Chuy. Revista de estudios literarios latinoamericanos* nº 4, 2017, 74-92.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Bordes Manantial, 2006. Traducción de Horacio Pons.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Desear, desobedecer. Lo que nos levanta, 1*. Madrid: Abada editores, 2020. Traducción de Juan Calatrava y Alessandra Vignotto.

FARAH, Ivonne. Presentación. En DE SOUSA SANTOS, Boaventura. En *Revueltas. Indignación y otras conversas*. Bolivia: Proyecto Alice, 2015, 13-16.

GLAVIC, Karen y PINTO VEAS, Iván. Entrevista a Alejandra Castillo. *laFuga*, 24, 2020. Disponible: <https://www.lafuga.cl/alejandra-castillo/994>.

HANSEN, Miriam B. Benjamin's Aura. *Critical Inquiry* 34, pp. 336-375, 2007.

JESI, Furio. Spartakus. Simbología de la revuelta. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2014. Traducción de María teresa D'Meza.

LOSIGGIO, Daniela y TACCETTA, Natalia. Historical time and Latin American uprising: on suspension as a critical moment. *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 15, n. 39, 133–154, 2022. Disponible: <https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/1877>.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin. Aviso de incendio*. Buenos Aires: FCE, 2005. Traducción de Horacio Pons.

MARX, Karl Y ENGELS, Friedrich. *Las revoluciones de 1848. Selección de artículos de la Nueva Gaceta Renana*. México: FCE, 2006. Traducción de Wenceslao Roces.

NAISHTAT, Francisco. Masa, aura y materialismo onírico. *Anthropology & Materialism* (online), número especial II, 2022. Consultado el 19 abril 2022. Disponible: <http://journals.openedition.org/am/2114>.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre la utilidad y perjuicio de la historia para la vida [II Intempestiva]. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1999. Traducción de Germán Cano.

PERRET, Cristina. *Walter Benjamin sans destine*. Bruselas: La Lettre volée, 2007.

PUGLIA, Enzo. "Aura". En COHEN, Esther (editora), *Glosario Walter Benjamin. Conceptos y figuras*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2016.

SANTOS, Boaventura de S. Las revueltas mundiales de indignación: su significado para la teoría y para la práctica. En *Revueltas. Indignación y otras conversas*. Bolivia: Proyecto Alice, 2015.

VARGAS, Mariela. Bello horror. La imagen de la revuelta en Walter Benjamin. *Agora. Papeles de Filosofía*, 35/1, 2016, 191-202.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, Nº. 14, 2018, 155-174.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. Recuperar la noche. Consultado en agosto 2022. Disponible: <http://carcaj.cl/recuperar-la-noche/>

TACCETTA, Natalia. Izquierda y melancolía. O de cómo pensar la acción estético-política. En LOSIGGIO, Daniela y MACÓN, Cecilia. *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2017, 93-115.

TACCETTA, Natalia. Poéticas de archivo. Acerca del melancólico operante. En DEPETRIS CHAUVIN, Irene y TACCETTA, Natalia. *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2019, 2015-238.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Una biografía*. Barcelona: Gedisa, 2002.

RECEBIDO EM: 12/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022

TIEMPO Y *ANARCHÉ*

Temporality and anarché

Gonzalo Díaz-Letelier¹

RESUMEN

En lo que sigue me aproximaré al concepto de *anarché* específicamente en relación a la temporalidad paradójica que implica. Es precisamente ese carácter paradojal el que se expresa en la tensión detectada por Furio Jesi entre, por una parte, la “suspensión del tiempo histórico normal” que acontece en la revuelta, y, por otra, la “normalización del tiempo” como naturalización inexorable de una temporalidad lineal arqueoteleológicamente esquematizada –modernamente en múltiples formas de tecnificación funcionales al capital. A partir de las indicaciones de Heidegger acerca de la “concepción vulgar del tiempo” –y sus trazas en el pensamiento posteideggeriano de textura anarco-ontológica– abordamos la pregunta por el esquematismo articulador de cierta experiencia del tiempo –o del tiempo del poder, si se quiere–, que es a la vez la pregunta por su dislocación en el descarrilamiento de la comprensión arqueoteleológica de la temporalidad, descarrilamiento que tiene un umbral de intensificación como tiempo de la revuelta –o tiempo disyunto, disjunto, desarticulado. La pregunta es elaborada en orden a pensar el fundamento metafísico o *arché* como una tecnología *arcónica* de producción de regímenes sacrificiales o de deuda ontológica, regímenes que funcionan precisamente eclipsando el *anarché* o abismo de revelabilidad del estar-en-común.

Palavras-chave: *anarché*, temporalidad, revuelta.

ABSTRACT

In what follows I will approach the concept of *anarché* specifically in relation to the paradoxical temporality that it implies. It is precisely this paradoxical character what is expressed in the tension detected by Furio

¹ É pesquisador adjunto do Observatório de Neo-Racismo, IIPSS. Filósofo e professor do Departamento de Filosofia na Faculdade de Humanidades da Universidade de Santiago. Membro do Grupo de Estudos Críticos sobre Biopolítica e Orientalismo no Centro de Estudos Árabes da Faculdade de Filosofia e Humanidade da Universidade do Chile. E-mail: gonz.dias.letelier@gmail.com.

Jesi between, on the one hand, the “suspension of normal historical time” that occurs in the revolt, and, on the other, the “normalization of time” as an inexorable naturalization of a linear archaeo-teleologically schematized temporality –modernly in multiple forms of technification functional to capital. Based on Heidegger’s indications about the “vulgar conception of time” –and its traces in post-Heideggerian thought of anarcho-ontological texture– we address the question of the articulating schematism of a certain experience of time –or of the time of power, if you will–, which is at the same time the question of its dislocation in the derailment of the archaeo-teleological understanding of temporality, a derailment that has a threshold of intensification as the time of the revolt –or disjointed time. The question is elaborated in order to think about the metaphysical foundation or *arché* as an archontic technology for the production of sacrificial regimes or ontological debt regimes that work precisely by eclipsing the *anarché* or abyss of revealability of being-in-common.

Keywords: *anarché*, temporality, revolt.

Nuestras sociedades necesitan un polo destituyente y anómico para contrarrestar la carrera ciega de la burocracia tecnológica hacia el futuro.

Giorgio Agamben²

En lo que sigue me aproximaré al concepto de *anarché* de manera no exhaustiva, por supuesto, sino más bien exploratoria, tratando de pensar el acceso a la cuestión específicamente en relación a la temporalidad paradójica que aquí está en juego.³ Es precisamente ese carácter paradojal el que se expresa en la tensión detectada por Furio Jesi entre, por una parte, la “suspensión del tiempo histórico normal” que acontece en la revuelta, y, por otra, la “normalización del tiempo” como naturalización inexorable de una temporalidad lineal arqueoteleológicamente esquematizada –modernamente

2 Agamben, Giorgio. “*Los modos están en Dios*”, entrevista con Gerardo Muñoz, en Revista Papel Máquina, nº 12 (diciembre 2018), p. 113.

3 Una versión preliminar en inglés de este texto fue presentada en el panel de clausura de la Political Concepts Conference 2022 (The New School for Social Research, New York University, University of California Riverside, Harvard University y Duke University), organizado por el Decanato de Investigación de la The New School for Social Research junto al Departamento de Filosofía, el Departamento de Política, el Foro de Estudiantes de Filosofía y el Senado Universitario de Estudiantes de la misma universidad; realizado en The New School for Social Research, en modalidad híbrida, en New York el 27 de marzo de 2022.

en múltiples formas de tecnificación funcionales al capital.

Cuando hablamos de una “*arqueo-teleo-logía*”, señalamos la conjunción de *arqueología* y *teleología* como articulaciones normalizadas de la práctica, la producción y el pensamiento. Esto quiere decir que todo ello acontece articulado por un esquema derivativo de acuerdo al cual todo procede de un origen (fuente y comando) y se ordena a un fin (obra). De modo que al pensar tal lógica nos movemos en los imaginarios del productivismo y el historicismo, de la metafísica del sujeto (Dios, hombre) y de la presencia (idealidad, espectáculo, mercancía, espíritu, etc.), en suma: en el dominio de la teo-onto-antropología –teorizado en la línea de Heidegger a Schürmann–, lógica cuya consistencia es la articulación de teología (Dios, sujeto, capital; autor/idad), ontología (economía de la presencia, frontera entre propiedad e impropiedad) y antropología (figura originariamente positiva o performativamente algorítmica de “lo humano”, identificación, clasificación y jerarquía, inclusión/exclusión) a través de un esquema sintético-temporal historicista.

Las epifanías míticas no son repeticiones al filo de la memoria o según las leyes de una historia cíclica de un precedente antiguo. Son más bien interferencias de la verdad extratemporal en la existencia de quien se cree involucrado en el tiempo de la historia (JESI, 2014, p. 42).

La pregunta por el esquematismo articulador de cierta experiencia del tiempo –o del tiempo del poder, si se quiere– es a la vez la pregunta por su dislocación en el descarrilamiento de la comprensión arqueoteleológica de la temporalidad, descarrilamiento que tiene un umbral de intensificación como tiempo de la *revuelta* –o tiempo disyunto, disjunto, desarticulado.

Permitanme ofrecer una imagen en movimiento que es a su vez un discurso. El salmón es un pez que, una vez en su vida, emprende un viaje asombroso. Dependiendo de la especie, el pez pasa de uno a cinco años en mar abierto, donde gradualmente alcanza su madurez sexual. El salmón entonces adulto regresa a sus arroyos natales para desovar y reproducirse. La razón principal por la que los salmones *remontan* la corriente nadando río arriba –suelen decir los biólogos– es para *asegurar la supervivencia* de sus crías. Evoco aquí la figura del salmón –ese pez que *remonta la corriente*

del río para asegurar la continuidad de su reproducción– porque su figura retroproyectiva nos permite aclarar algo que nos obstruye el acceso a la cuestión del *anarché*: ese “algo” obstructivo es lo que Heidegger señala como una “concepción vulgar del tiempo” (*vulgärer Zeitbegriff*) (HEIDEGGER, 2005, p. 441). No se trata, por supuesto, de hacer una fábula filosófica con el salmón para entender cuestiones humanas con analogías animales, sino de desarmar un esquematismo del tiempo que impide entender el *anarché* como tal.

La “concepción vulgar del tiempo” –que Heidegger veía predominar desde Aristóteles hasta sus días, tanto en la filosofía y la ciencia como en la vida cotidiana– consiste en imaginar el tiempo y la historia como una línea recta y progresiva, o como el movimiento de un caudal poderoso y unitario –precisamente como el río por donde nada el salmón remontándolo para volver a su lugar de nacimiento, a su fuente *u* origen. Este esquematismo opera, por ejemplo, cuando al pensar en el momento en que “volvemos” a un recuerdo, a una situación pasada, o a nuestra infancia, o hacia los fundamentos de nuestras comportamientos prácticos y declarativos, pensamos en algo similar a *la imagen del salmón volviendo a su origen*: un movimiento de la vida que se *retroproyecta*, volviendo al origen para proyectarse. Pensamos aquí el tiempo a través de una síntesis arqueoteleológica de imágenes, es decir, *fotológicamente*: se trata de una *espacialización del tiempo* (VILLALOBOS-RUMINOTT, 2006) ligada a una economía de la presencia, determinada por una articulación principal en su unidad coherente y su sentido teleológico trascendental –el de nuestra temporalidad biográfica, o el del tiempo historiográfico en general, ¡o incluso el de la vida del salmón representada en el discurso de la biología! Pero la historia no es como un río, con sus fuentes o vertientes brotando como arroyos incesantes (desde el interior del alma inseminada por Dios-padre, como en el pensamiento de San Agustín), o con sus bancos de sedimentación situados entre la fuente cordillerana y el mar (coincidiendo con la constitución del sujeto trascendental, como en el pensamiento de Husserl). Y el *anarqueólogo* no hace algo análogo a lo que hace un salmón según el decir usual de la biología. Comprender esto es elemental para no *monumentalizar* “la Historia” en general o “la historia de la metafísica” en particular.

Husserl hablaba de “remontarse al origen” de las síntesis de nuestros *horizontes* de sentido: todo horizonte se abre a partir de un *suelo* sobre el que ya caminamos. No hay horizontalidad sin una apropiada fundación. *Zurück zu den Sachen selbst* (“volver a las cosas mismas”) sería una operación

filosófica necesaria, argumentaba Husserl, dado que la “humanidad europea” se encuentra en medio de una crisis en el fundamento mismo de su actividad eidética. Pongámonos en el lugar de esa humanidad racionalmente *desarraigada*: ya no sabemos dónde estamos parados, y el horizonte histórico es angustiante. Necesitamos retroceder, volver a afirmarnos en el origen, volver a tocar el suelo sobre el que se ordenan nuestras memorias, relacionamientos y proyectos. En este *sentido*, la “filosofía profesional” hace lo que hace el salmón: “se remonta al origen” y así asegura la continuidad de su “mundo de la vida”, aclarando y afirmando el fundamento de una economía de la presencia y la articulación principal de la continuidad coherente de la praxis humana –su sentido como estabilidad noético-noemática bien fundada e intencionalmente horizontalizada. Edward Said ha puesto este problema en relación con la cuestión del *comienzo* (*beginnings*), y lo ha hecho en los siguientes términos: considerando lo que él llama la “equivalencia entre temporalidad y significación” –esto es, que la disposición hermenéutica de la vida implica una esquematicidad del tiempo–, la gramática de la discursividad que orienta el comportamiento práctico y declarativo implica una “noción formal de comienzo”.

Profundamente temporal en sus manifestaciones, el lenguaje sin embargo provee espacio y tiempo utópicos, las funciones extra-cronológicas y extra-posicionales sobre las cuales su determinismo sistemático no parece inmediatamente tomar suelo firme. Entonces, “el comienzo”, perteneciendo tanto al mito como a la lógica, concebido como un lugar en el tiempo, y tratado como una raíz y como algo objetivo, permanece como una especie de don en el lenguaje (SAID, 1975, p. 43).

Hay una metafísica del *comienzo* que lo sitúa como un trascendental, como una *excepción* fundante, dinástica y secuencial (SAID, 1975, p. 33). Y los efectos de soberanía y gobierno de la vida sobre la vida desplegados por esta fantasmática del sujeto moderno se expresarían tanto en el “*ego imperial*” de Descartes como en el “*ego* funcionario de la humanidad” de Husserl. Said, sobre el sujeto soberano fundante y fundamento, señala que “la conciencia, ya sea como pura universalidad, irremontable generalidad, o actualidad eterna, tiene el carácter de un *ego imperial*; en esta perspectiva,

el argumento *cogito ergo sum* era para Valéry ‘como un clarín tocado por Descartes para invocar los poderes de su ego’. / El punto de partida es la acción reflexiva de la mente atendiendo a sí misma, dejándose efectuar (o soñar) una construcción de un mundo cuya semilla implica totalmente su resultado” (SAID, 1975, p. 48). Por otro lado, sobre el sujeto funcionario y su profesión infinita de aclarar los marcos hermenéuticos para el gobierno de la vida, escribe Said que “Husserl merece especial atención, dado que la excesiva pureza de su proyecto filosófico completo hace de él, pienso, el epítome de la mente moderna en busca de comienzos absolutos; él ha sido bien llamado el perpetuo *Anfänger* (comenzador, beginner)” (SAID, 1975). Tal metafísica –señala Said– pone en juego un sujeto productivo, determinado en su intención, pero a su vez conjura la infancia de su devenir común animal. El sometimiento del animal, la captura de la infancia, se obraría precisamente en la objetivación de la vida misma en el tiempo, como imperialidad subjetiva sobre el acontecimiento:

Esta secuencia [el continuum comienzo-medio-fin], como sea, parece estar “ahí”, a una distancia de mí, mientras mi propia situación problemática es “aquí” y “ahora”. (...). Es mi urgencia presente, el aquí y ahora, lo que me habilitará para establecer la secuencia comienzo-medio-fin y transformarla desde su condición de objeto distante –localizado “ahí”– en el sujeto de mi razonamiento. Así concebidos y caracterizados, tiempo y espacio rendirán una secuencia autorizada por un deseo de significancia. Nietzsche plantea que la principal facultad humana es la habilidad para percibir la forma (Gestalt); tiempo y espacio, agrega, no son sino las cosas medidas de acuerdo a un ritmo. Incluso un dialéctico como Lukács escribe que “en la medida en que la conciencia no es aquí conocimiento de un objeto opuesto (ahí), el acto de ser consciente se convierte en la forma objetiva de su objeto” (SAID, 1975, p. 42).

Graff Zivin, en una aproximación crítica a los modos de producción de sujeto, mundo e historia en América Latina, ha explorado esta cuestión en torno al contraste lógico entre dos genealogías del pensamiento político latinoamericano. Por una parte, señala la tradición de la razón imperial hispana, con su “lógica inquisitorial”, *arqueológica*, principal e identitaria,

cercana a una tendencia filológica conservadora que se dedica a *excavar* hacia “lo originario”. Por otra parte, Graff Zivin señala el *registro marrano* –según la fórmula de Alberto Moreiras (MOREIRAS, 2016)–, que remite a una serie de prácticas críticas *anarqueológicas* en tensión con las metafísicas principales e identitarias, prácticas críticas entre las que se podría incluir al subalternismo, la deconstrucción, la infrapolítica y la posthegemonía, entre otras habidas y por haber, entre las cuales yo situaría por su reflexión sobre la temporalidad de la revuelta y la anarquía imaginal a cierto averroísmo anárquico sudamericano contemporáneo (KARMY, 2020). Se trata de prácticas que lo que hacen es abrir la potencia de la reflexión ética y política –y lo hacen precisamente a partir de la *puesta en abismo* de la fundamentación ontoteológica de nuestra facticidad ético-política principal, identitaria y productivistamente informada (GRAFF ZIVIN, 2020, p. 31)⁴.

Pero, entonces, ¿cómo pensar el *anarché* que está en juego en lo que aquí denominamos la práctica *anarqueológica*? Si el pensamiento *anarqueológico o posfundacional* no coincide con la “filosofía profesional”, es entre otras cosas porque la anarqueología no hace lo que hace el salmón. Si el fetiche del “comienzo” es *mito y lógica al mismo tiempo*, como sostiene Said, es decir, si el *arché* se concibe como un “lugar en el tiempo” provisto por el lenguaje como función “extra-cronológica y extra-posicional”, la función de “una raíz a la vez que algo objetivo” que permanece como una especie de don dentro del lenguaje –pese a la temporalidad heteróclita de sus manifestaciones–, entonces, la anarqueología consistiría en desobrar ese fetichismo teológico e historicista desocultando el *anarché* del pensamiento.

Por un lado –y este es el camino de la *Destruktion* de la historia de la metafísica que está en juego en los trabajos de Heidegger, Schürmann, Agamben o Spanos–, desocultar el *anarché* o la anarquía ontológica en el pensamiento podría consistir en dar un *paso atrás* respecto de cualquier *adaequatio* veritativa viabilizada en su articulación por la principalidad ontoteológica, el archivo representacional y la militancia civilizatoria; y en aprender desde ahí a *confrontar y leer* los “fantasmas hegemónicos” (Reiner Schürmann), o “signaturas” y “arcanos” (Giorgio Agamben), a leerlos en la

4 Ver también Graff, Beyond Inquisitional Logic, or, Toward an An-archaeological Latin Americanism, en The New Centennial Review, vol. 14-1 (2014), Michigan State University Press, pp. 195-212; y Graff Zivin, Erin. *El pensar-marrano; o hacia un latinoamericanismo anarqueológico*, en Castro, Rodrigo (ed.), *Poshegemonia: el final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2015, p. 207.

singularidad de su oportunidad y autoafirmación –la singularidad del caso o del evento. Hay que notar, sin embargo, que aunque esta operación tiene la apariencia de una “confrontación” con un estado supuestamente original de la “tradición”, la confrontación misma aquí hace patente una temporalidad paradójica: al *desocultar la anarquía ontológica del pensamiento*, debe confrontar su propia falta de homogeneidad constitutiva –la alteridad radical, la no coincidencia consigo misma– y la forma en que ha sido reconstruida como un tipo particular de relación negativa a una pseudo-transmisión del supuesto estado original de la tradición. En este sentido, si la filosofía es una *potencia anárquica, el filosofar tendría lugar en un tiempo paradójico que nunca puede identificarse con una fecha cronológica* –quiero decir, con una fecha cronológica en el sentido histórico convencional. La lectura anarqueológica de textos, acontecimientos y coyunturas no pretende constituir un archivo arqueológico en el sentido de la “filosofía profesional” –fundamentación y sedimentación, acumulación originaria y transmisión, archivo y autorización, sacrificio del animal. Ni archivo de estructuras meta-históricas, ni entidades supremas ni categorías trascendentales. Menos aún en el sentido hagiográfico y canónico de la historia de la filosofía, que a veces se espejea con la historia de los Santos y sus Obras –metafísica del sujeto y de la presencia en su más obsceno esplendor. Lo que está en juego en esta operación de lectura anarqueológica sería un *arché* que –como insisten Nietzsche, Foucault o Agamben– *no se desplaza diacrónicamente al pasado, sino que más bien asegura la coherencia y la comprensibilidad sincrónica del sistema*. El *arché* es el punto de emergencia del presente como futuro-pasado, es decir, la tensión entre un *mandato arqueo-teleológico* “extra-cronológico y extra-posicional” y la heterogeneidad radical y turbulenta del presente, tensión que debe ser percibida no como un “origen” datable en la “tradición”, sino más bien como un *montaje histórico inmanente, a la vez finito y no-totalizable*.

Por otro lado, desocultar el *anarché* ontológico como condición existencial del pensamiento significa desactivar la ontoteología del mandato principal (una manera posible de llevar a cabo el clásico gesto fenomenológico de “hacer mención sin hacer uso”) y –para usar el término de Erin Graff Zivin– hacer *lecturas erradas (misreadings)* de sus “huellas”, “trazas” o “espectros”, abriendo la potencia imaginal en un *tiempo desarticulado o disjunto* –ya que precisamente los tres principios ontoteológicos de la “tradición occidental”, los principios de razón suficiente, identidad y no-contradicción, en su dimensión *arcónica* de mandato (*arché*), pretenden

hacer posible la *conjunción temporal sin fisuras de las palabras y las cosas*. Este es el camino de la *déconstruction* de la metafísica que está en juego en los trabajos de Derrida. Lector de Nietzsche, el Derrida temprano apuntaba a una estructura de la metafísica del sujeto y la presencia que, a través de diferentes “máscaras”, ha operado la historia misma de Occidente como “una cadena sucesiva de determinaciones del centro”, y, en consonancia con Heidegger, la caracterizó como una sucesión de *Sätze vom Grund* o “entidades supremas” (en cada caso el *arché*, el *origen* y *mandato* como comando articulador de lo que llega a presencia en su *conjunción*) que, a modo de razón ontoteológica, desplegaban la ordenación de “lo ente en total” (Heidegger). Derrida sostiene que tal gesto metafísico centralizador y totalizante se ordena al aseguramiento de la comprensibilidad de los entes bajo la forma de la coherencia estructural de su representabilidad –esto es, el orden de las palabras y las cosas. Ahora bien –según Derrida–, el lenguaje filosófico de esta metafísica articula una *arquitectura de oposiciones binarias*: “uno de los términos se impone siempre sobre el otro (axiológicamente, lógicamente, etc.)”, generando la *escisión fundante* de la filosofía entre lo inteligible y lo sensible, dejando lo sensible *subordinado* a lo inteligible. Derrida sostiene que la salida fuera de esta estructuración del pensamiento no pasa por la mera “inversión” de la jerarquía del binomio, ni por el trabajo negativo de la dialéctica especulativa, sino más bien por una “estrategia de trabajo textual” que consiste en un gesto de “escribir a dos manos”: con una mano se *pretende* respetar la estructura de las oposiciones binarias, y con la otra se “desplaza” hasta su extinción y clausura como tal. “Deconstruir –decía Derrida en una entrevista de 1971– es a la vez un gesto estructuralista y anti-estructuralista: se desmonta una edificación, un artefacto, para hacer que aparezcan sus estructuras, sus nervaduras o su esqueleto (...), pero también, simultáneamente, la precariedad ruinosa de una estructura formal que no explicaba nada, ya que no era ni un centro, ni un principio, ni una fuerza, ni siquiera la ley de los acontecimientos” (DERRIDA, 1989, p.48). La radicalización del gesto deconstrutivo del diferimiento y el desplazamiento indefinidos conduce a la cuestión de la *différance*. No se trata de un nuevo “concepto fundamental”, en el sentido de un nuevo fundamento metafísico, significado trascendental o causa de todos los posibles efectos diferenciales –como “algo” o “alguien” que *produce* las diferencias, lo que equivaldría a una reinseminación del principio de razón en su binomio “proto-causa y efecto”. La *différance* tiene que ver, más bien, con un movimiento inmanente y afirmativo de desarticulación a través de la proliferación de “trazas” diferenciales y “trazas de trazas”.

Ninguna institución coincide consigo misma. Ni el sujeto ni la comunidad, ni la humanidad ni el otro, ni el lenguaje ni la historia. Tal materialidad de las cosas –argumenta Kate Jenckes– marca “la naturaleza radicalmente histórica de la vida presente, inevitablemente expuesta a lo que viene y está siempre viniendo, a lo que no deja de llegar, tanto del pasado como del futuro, (...) abriéndose a una alteridad que excede la certeza y la representación” (JENCKES, 2017, p. xiii). En este sentido, siguiendo a Jenckes, es interesante pensar en lo que Derrida, por un lado, señala como “dos modelos primarios de pensamiento sobre la vida”: los paradigmas de *inmunidad* y *autoinmunidad*, y, por otro, la ley de *iterabilidad* del exceso de una alteridad a la vez interna y externa, singular e infinitamente plural. La tecnología inmune del viviente se configura como defensa frente a un enemigo, como protección frente a cualquier alteridad que amenace la integridad orgánica y auto-presente de la vida (“otros seres, el tiempo, la muerte, el inconsciente o nuestra propia animalidad”). A modo de “estructura universal de religiosidad” (la expresión es de Derrida), es una tecnología de individuación y relacionamiento de los vivientes, cuyas expresiones se encuentran en la vida biológica (inmunidad, salud, defensa y preservación, protección contra las enfermedades), pero aparecen también en la vida económica (propiedad como protección de la pobreza y lo desconocido, “protección de la deuda con los demás”), y también en la política (legalidad y legitimidad, autoridad y seguridad, gobernabilidad, razón de estado, policía y ejército) y, finalmente, en la vida religiosa (integridad personal, virtud y tentación, mal como falta y culpa, salvación) –incluyendo, por supuesto, las derivas seculares del *humanismo*, cuyos reversos inmunológicos son el racismo necropolítico, la geopolítica imperial necroeconómica y la cibernetica sacrificial del capital humano. Se trata de la producción y custodia de un sí-mismo, incorporado y percibido como integral, a través del sacrificio o ingestión de aquello que amenaza la economía de la mismidad. Sin embargo, Derrida apunta simultáneamente a una dimensión autoinmune de lo viviente que se pone a sí mismo en abismo, exhibiendo *críticamente* la “membrana” o el “escudo” que hace de la distinción entre lo mismo y lo otro una definición esencial o capitalizable de la identidad como acumulación originaria. En consideración de este clivaje que atraviesa lo viviente –cierre inmune y puesta en abismo–, Derrida calibra, para pensar la facticidad del tiempo vivo, lo que llama la *ley de iterabilidad*, según la cual el sí-mismo es siempre una y otra vez dividido por la alteridad (DERRIDA, 1995, p. 261), que todo sentido del yo está siempre atravesado

por una alteridad a la vez interna y externa, singular e infinitamente plural, permaneciendo esencialmente “no reapropiable, no subjetivable, y en cierto modo no identificable”. “Es en este sentido –señala Jenckes– que el otro es fundamentalmente *por venir (venir)* –no como un futuro lejano o una posibilidad vacía, sino como aquello que mantiene sobreviviendo su alteridad con respecto a sí mismo y a la presencia. / La descripción de Derrida de la autoinmunidad como un “principio de autodestrucción sacrificial que arruina el principio de autoprotección” significa que la autoinmunidad sacrifica la estructura internalizante-externalizante del sacrificio, realizando lo que él llama (...) un “sacrificio del sacrificio” (JENCKES, 2017, p.162). En este sentido, el rendimiento autoinmunitario implicado por la ley de iterabilidad sería otro aspecto de lo que Derrida denomina la *différance*. La ley de la iteración implica la alteridad como principio interno y externo de apertura, interrupción, desviación, transformación o derrumbe, y por tanto conlleva la diferencia como *puesta en abismo de toda facticidad del lazo social* que pueda ser representacionalmente archivada y hegemónicamente operacionalizada como forma sacrilizada e inmunizada de vida de relación. El *principio de ruina* que habita en el corazón de la iteración nos permite, me parece, explicar el doble movimiento (*natura naturata et natura naturans*, para ponerlo en la fórmula spinoziana), el movimiento indecidible que se abre desde la “falta de fundamento” o *anarché*: no sólo la principalidad hegemónica que se propone o autoafirma como fundamento de la autoridad para conjurar la anarquía ontológica y construir sus propias instituciones –desde un *trono vacío*, evidentemente–, sino también la diferencia como desobramiento, revuelta y puesta en abismo de la imaginación popular –no interpretando el *anarché* como “falta” ontológica y condición de deuda y docilidad mimética, sino como una condición abisal de la potencia común de imaginar y relacionarse.

Destruktion y *déconstruction*, dos estrategias ya “clásicas”, entre otras derivas contemporáneas que han desocultado la condición ontológicamente anárquica del pensamiento. Pero no sólo hay encuentros entre estas dos estrategias: también hay desacuerdos radicales, algunos de los cuales hasta hoy parecen irresolubles. Sergio Villalobos-Ruminott, leyendo a Schürmann, sostiene que estar anárquicamente concernido por el ser, en el sentido paradójico de la temporalidad del pensamiento –*qua* ontológicamente anárquico–, implica confrontarse o “entreverarse” con las estructuras principales *articuladoras* de la filosofía de la historia y la determinación filosófica de “lo real”. Lo que operan la metafísica del sujeto y

de la presencia, como fantasmática hegemónica, es un “intento permanente de reducir la historicidad radical del ser desde un interdicto normativo emanado desde los principios que organizan las épocas de su historia”, articulando una “espacialización de la temporalidad” –en el sentido de una temporalidad arqueo-teleológica y soberano-sacrificial. Respecto a Schürmann y su diferencia estratégica con la deconstrucción, Villalobos-Ruminott argumenta que la llamada destrucción es “una economía de lectura particular, esto es, como una determinada lectura de la tradición y sus textos, lectura que enfatiza en ellos la articulación principal del sentido y no lo que podríamos llamar el juego de significación heterogéneo que habita en el centro ausente de cada texto –dado que esta heterogeneidad complejiza la organización principal del sentido, despabilando las contra-fuerzas y las resistencias que siempre ya están en obra a través del texto y sus diferentes interpretaciones. Estas resistencias, ciertamente, desvirtúan la identificación convencional del texto con los principios epocales, pervirtiendo la ‘donación’ filosófica de sentido mientras que abren el texto a otra donación, a otra economía aneconómica, que no acaece en la temporalidad continua de la tradición, ni dentro de los márgenes de la filosofía profesional” (VILLALOBOS-RUMINOTT, 2016). Obviamente, se trata de una estrategia que puede despertar la sospecha de que el énfasis en la *hegemonía fantasmática* oblitera a las contrafuerzas heterogéneas, reinseminando la escisión metafísica a través de la *monumentalización* de tal fantasmática. Pero si hay un punto de convergencia entre la *disyunción anárquica* de Schürmann y la *différance* de Derrida, es, quizás, el horizonte post-hegemónico que se abre con el desocultamiento de la anarquía del pensamiento, pues ambas operan *sustrayendo y desplazando* la plural-singularidad de lo común respecto de la dominación principal y nómica –esa violencia hermenéutico-epocal que captura en cada caso la “intencionalidad” práctica y declarativa en el estado de una lengua metafísica históricamente dada. La anarqueología “marcaría” la traza, haría aparecer el *arché* a través de un montaje posible –sin reducirlo representacionalmente al tiempo vulgar–, pero al mismo tiempo la “desmarcaría” –como en el pensamiento de Borges, que “inventa sus precursores” como trazas de trazas en el laberinto de un lente spinoziano. De modo que la doble cuestión por desarrollar sería: ¿cómo exponer la traza espectral de una estructura metafísica de dominación de la vida sobre la vida? ¿cómo desplazarla, interrumpirla o desobrarla? Se trata de dos operaciones que no se excluyen, e incluso parecen ser complementarias.

Me gustaría traer tres breves citas hechas por William Spanos, en el contexto de una pregunta sobre “los orígenes ontológicos del imperialismo occidental” (SPANOS, 2000), para hacer visible una *traza* antes de que ésta se difracte en cada uno de los textos. Son citas de Martin Heidegger, Jacques Derrida y Edward Said. Esta es la cita de Heidegger, de «La época de la imagen del mundo»: “En el imperialismo planetario del hombre tecnológicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra”. Y esta es la cita de Derrida, de «*Estructura, signo y juego en el discurso de las ciencias humanas*»: “El centro está en el centro de la totalidad, y, sin embargo, como el centro no pertenece a la totalidad (no es parte de la totalidad), la totalidad *tiene su centro en otra parte* (...). El concepto de estructura centrada es, de hecho, el concepto de un juego basado en un fundamento fundamental, un juego constituido sobre la base de una inmovilidad fundamental y de una certeza asegadora, que en sí misma está más allá del dominio del juego. Y, sobre la base de esta certeza, la ansiedad puede ser dominada”. Y esta es la cita de Said, de «*Cultura e Imperialismo*»: “En la expansión de los grandes imperios occidentales, el lucro y la expectativa de mayor lucro tuvieron, obviamente, una tremenda importancia (...). Pero el imperialismo y el colonialismo son más que eso. Había en ellos un compromiso por encima de la ganancia, un compromiso en constante circulación y recirculación que, por un lado, permitió que hombres y mujeres decentes aceptaran la idea de que los territorios lejanos y sus pueblos nativos *debían* ser subyugados y, por otro lado, abasteció las energías metropolitanas de modo tal que estas personas decentes pudieran pensar en el *imperium* como la proyección de una obligación casi metafísica de gobernar a los pueblos subordinados, inferiores o menos avanzados”.

La *traza* que se deja ver, tal vez, antes de difractarse en cada uno de los textos, es, paradójicamente, la traza de *arché* y *anarché* al mismo tiempo. Y todavía es urgente, y hoy tal vez lo es más, pensar el fundamento metafísico o *arché* como una tecnología de producción de *deuda ontológica*. La “necesidad” de su clivaje sacrificial descansa, en cualquiera de sus configuraciones arqueo-teleológicas, en el *anarché* o *abismo de revelabilidad del estar-en-común*. La anarquía de lo social no señala hacia una fetichización de la negatividad, sino más bien hacia la infinita revelabilidad de sus metamorfosis y revueltas, hacia el no-lazo social y el *terror* (en el sentido de Jacques Lezra): una ocasión para la *infinita testificación de lo*

que no deja de llegar. Tal desfondamiento radical en la inmanencia de la vida relacional es lo que se proponen conjurar las ontologías que operan en y sobre ella *un cierto tipo de mediación*: la relación de deuda como dispositivo de control del movimiento de la vida, y la concepción del mal como “falta” (en el sentido teológico platónico y cristiano de *déflectus*) o coeficiente de desviación respecto de lo que es debido (esto es, respecto de la *perfectio* en el sentido arqueo-teleológico). *Maelström de defectividad, expresividad no mimética, no-sin-lazo social y pura medialidad*, donde el mal no es desviación, sino “lo que limita la potencia” de cada uno y de todos (en el sentido expresivo de la *potentia communis* elaborado por Baruch Spinoza y retomado por Gilles Deleuze). Estos e infinitos más pueden ser nombres para ese abismo de revelabilidad y relacionamiento o potencia anárquica de composición que es el *anarché*; las ontologías de la deuda – sean principales y/o axiomáticas, todas ellas sacrificiales– lo conjuran indexicalmente, mediante alguna suerte de “revelación” o invención prosopopéyica de la alteridad del otro como afirmación o negación de “lo social” –*religare, religio; sequitur, socius*, son otros nombres de la deuda, basados en imaginarios identitarios de unidad inclusiva/excluyente, es decir, que no reconocen que ninguna institución coincide consigo misma, que la alteridad puebla al sí-mismo de múltiples modos.

Referências

- DERRIDA, Jacques. Entrevista con Jacques Derrida. *Revista Política y Sociedad*, vol. 3, 1989.
- DERRIDA, Jacques. “Eating Well”, or the Calculation of the Subject. In: *Points....* Stanford California, Standford University Press, 1995. Translation French-English by Peter Connor and Avital Ronnell.
- GRAFF ZIVIN, Erin. *Anarchaeologies. Reading as Misreading*. New York: Fordham University Press, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo.*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2005. Traducción del alemán al español por Jorge Eduardo Rivera.

JESI, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2014. Traducción del italiano al español por María Teresa D'Meza.

JENCKES, Kate. *Witnessing beyond the Human. Addressing the Alterity of the Other in Post-coup Chile and Argentina*. New York: State University of New York Press, 2017.

KARMY, Rodrigo. *Intifada. Una topología de la imaginación popular*. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2020.

MOREIRAS, Alberto. *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2016.

SAID, Edward. *Beginnings. Intention and method*. New York: Basic Books Publishers, 1975.

SPANOS, William. *America's Shadow. An Anatomy of Empire*. Minneapolis;London: University of Minnesota Press, 2000.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. Mito, destrucción y revuelta: notas sobre Furio Jesi. *Ficción de la Razón*, 6 de enero de 2021. Disponible em: <<https://ficciondelarazon.org/2021/01/06/sergio-villalobos-ruminott-mito-destruccion-y-revuelta-notas-sobre-furio-jesi/>>.

VILLALOBOS-RUMINOTT, Sergio. *La anarquía como fin de la metafísica. Notas sobre Reiner Schürmann (A modo de introducción - Soberanías en suspenso 2)*. 2016, inédito.

RECEBIDO EM: 14/12/2022
APROVADO EM: 16/12/2022

CÓMO PENSAR LA REVUELTA

How to think the revolt

Eliza Mizrahi Balas¹

RESUMEN

Este trabajo toma como punto de partida la exposición *Sublevaciones*, del filósofo Georges Didi-Huberman, para establecer el montaje como una condición crítica del pensamiento que nos permite descubrir los estatutos estéticos, políticos e ideológicos de la representación visual de las revueltas. Sobre todo, porque analizar los modos de lo visible de la revuelta desde sus procesos de producción y circulación de las imágenes implica reconocer los desordenamientos o desgarros que se producen en dicho orden; lo que nos incita a pensar sobre otros regímenes de visibilidad de lo político. Desde este lugar entonces, pensar la revuelta desde sus imágenes para tomar posición frente a ellas y ver más allá en un ejercicio, tanto visual como político, que interroga a la propia mirada - ¿cómo miramos una imagen?, ¿qué nos mira en ella?, ¿cómo elevar el pensamiento acerca de la imagen? - para poner en escena lo visible y lo invisible de la vida de las imágenes.

Palavras-chave: Montaje; Revuelta; Representación.

ABSTRACT

This work takes as its starting point the exhibition *Uprisings*, by the philosopher Georges Didi-Huberman, to establish montage as a critical condition of thought that allows us to reveal the aesthetic, political and ideological statutes of the visual representation of riots. Above all, because analyzing the modes of the visible of the revolt from its processes of production and circulation of images implies recognizing the disorders or tears that occur in said order; which encourages us to think about other regimes of visibility of the political. From this place, then, to think about

¹ É professora da Universidad Iberoamericana desde 2011 e da Universidad Autónoma Nacional, na pós-graduação em estudos de arte. É pesquisadora adjunta, desde 2015, da Universidad Iberoamericana na cátedra Desterritorialización del poder: cuerpo, diáspora y exclusión. Estética, política y violencia en la modernidad globalizada. Atualmente é Curadora acadêmica do Museo Universitario Arte Contemporáneo. E-mail: e.mizrahi@me.com.

the revolt from its images to take a position in front of them and see beyond in an exercise, both visual and political, that questions the gaze itself - how do we look at an image?, what looks at us in it? How to raise the thought about the image? - to stage the visible and the invisible of the life of the images.

Keywords: Assembly; Revolt; Representation.

Pensar la revuelta desde sus imágenes

Del mismo modo deberíamos decir, a la fuerza, que jamás lograremos pensar la dimensión estética, o el mundo de lo “sensible” al que reaccionamos a cada instante, en tanto hablamos de *la representación* o de *la imagen*: no hay sino *imágenes*, imágenes cuya multiplicidad misma, ya sea conflicto o connivencia, se resiste a toda síntesis.

Georges Didi-Huberman²

¿Cómo pensar la revuelta? Una pregunta fundamental y sobre todo necesaria para situar los modos en los cuales se hacen visibles ciertas formas de resistencia en el mundo contemporáneo. La invitación a participar en este dossier que, bajo la idea de reformismo reaccionario, nos permite problematizar la naturaleza misma de los procesos de transformación que se viven a nivel nacional y continental es necesaria y pertinente. En mi caso particular, la reflexión me lleva a situar esta pregunta en un ámbito particular: ¿Cuál es el orden de la imagen y del pensamiento por el que aparece el enigma, la posibilidad de pensar críticamente las revueltas?

Si partimos del modo en el que la imagen y sus mediaciones participaron en las revueltas durante la Primavera Árabe, en los movimientos de los chalecos amarillos en Francia, la revuelta chilena, así como en las

2 DIDI-HUBERMAN, Georges, 2017d, p. 409.

formas de resistencia de los movimientos feministas, particularmente la acción de las mujeres en Irán quemando el velo a raíz de la muerte de Mahsa Amini, nos encontramos ante la importancia de pensar la revuelta desde los modos bajo los cuales se *des-velan*³ ciertas formas de resistencia. Sobre todo, porque analizar los modos de lo visible de la revuelta desde sus procesos de producción y circulación de las imágenes implica reconocer los desordenamientos o desgarros que se producen en dicho orden; lo que nos incita a pensar sobre otros régimenes de visibilidad de lo político. Este trabajo busca establecer la posibilidad de una *poética del montaje* como la condición crítica del pensamiento que nos permita desocultar los estatutos estéticos, políticos e ideológicos de la representación visual de las revueltas. Dicho de otro modo: el montaje entendido como una fuerza que en exceso o en límite de sí mismo, en la retención o en la proyección de las imágenes, desconfigura la forma tradicional de pensar y con ello todo orden simbólico de la Historia de la Revolución en Occidente.

Aquí en particular, me gustaría traer a cuenta el intercambio que sostuvieron Georges Didi-Huberman y Enzo Traverso en la plataforma crítica *AOC media*⁴, a propósito de una crítica de este último a la exposición *Sublevaciones*⁵. Específicamente, el diálogo en torno a la inclusión en la exposición de la fotografía de Gilles Caron titulada: *Manifestaciones*

3 Quizá aquí sería pertinente pensar las distintas formas bajo las cuales el velo y el pañuelo han marcado en distintos movimientos feministas, - las mujeres en la plaza de mayo en Argentina, las mujeres en Chile, México y el mundo, hoy en día las mujeres en Irán, por mencionar algunos- los modos bajo los cuales las imágenes visibilizan en la performance de la acción: ya sea anudarse el pañuelo o quemar el velo, la relación entre cuerpo y resistencia como una expresión particular de dichos levantamientos y con lo que me gustaría establecer una forma de la *imagen-velo* como para vía para re-pensar, *des-velar* ahí la resistencia de lo femenino.

4 Intercambio disponible en <https://aoc.media/>. Me concentro en las entradas publicadas, en el presente año, los días: lunes 23 de mayo (Didi-Huberman), lunes 04 de julio (Traverso), lunes 18 de julio (Didi-Huberman), martes 18 de octubre (Traverso) y lunes 24 de octubre (breves intervenciones de ambos, como conclusión). Cuando las citas se refieran a este intercambio solo aparecerá el apellido del autor y la fecha completa.

5 La exposición *Sublevaciones*, producida por el Jeu de Paume de París y comisariada por el filósofo e historiador del arte Georges Didi-Huberman, es un proyecto especialmente relevante, no sólo por la temática que presenta (una reflexión profunda sobre las revueltas populares y los mecanismos de su representación artística), sino porque se trata de una muestra interdisciplinaria que, en palabras del propio comisario, trata sobre los acontecimientos políticos y las emociones colectivas derivadas de los movimientos de masas en lucha. La exposición reúne más de 290 obras de más de un centenar de artistas y posee un aliento histórico profundo que abarca desde la Revolución francesa hasta los movimientos sociales actuales, intersecados por momentos cruciales del siglo XX en México y el mundo. En ningún momento pensada como un recorrido histórico, se trata más bien del ensamblaje de tiempos heterogéneos que nos invitan a pensar la Historia del Arte como un dispositivo crítico que orienta nuestras maneras de ver y de percibir el mundo desde una multiplicidad de posibilidades.

anticatólicas en Londonderry, 1969. Lo interesante del debate es que Traverso encuentra en la curaduría de la exposición una estetización que impide comprender la historicidad de los procesos revolucionarios, mientras que para Didi-Huberman, esta condición a la que se refiere el historiador está sesgada de antemano por ciertos principios que impone sobre la imagen y sobre las revueltas, es decir, el supuesto de consistencia y de racionalidad en el que se funda el carácter monumental, ideológico y simbólico de la Revolución moderna. Sobre ello menciona Traverso, en su texto *Revolución. Una historia intelectual*:

Pasar por alto la carga tormentosa y febril de las revoluciones es simplemente malinterpretarlas, pero, al mismo tiempo, reducirlas a estallidos de pasiones y odios sería igualmente falaz. Tal interpretación errónea se cometió en una exposición, *Sublevaciones* que, aunque notable en muchos sentidos, privilegió los aspectos estéticos de las revueltas hasta el punto de desdibujar su naturaleza política. Captar la elegancia de un gesto que reproduce la belleza de una actuación atlética no arroja luz sobre su significado político. La ilustración de la portada del catálogo muestra a un adolescente lanzando una piedra, quien es capturado en el preciso instante del lanzamiento, con el cuerpo estirado por este esfuerzo. Una sensación de ligereza fusionada con la armonía corpórea impregna esta imagen del fotógrafo Gilles Caron. Si miramos los levantamientos a través de un lente puramente estético, el hecho de que este joven sea un unionista que participó en un motín anticatólico en Londonderry en 1969, como explica el pie de foto, se convierte en un detalle insignificante. Por eso, al resaltar el poder emocional de las revoluciones, este libro nunca olvida que son esencialmente eventos sociales y políticos en los que el afecto se entremezcla siempre con otros elementos constitutivos (2021, p. 58).

Está observación en libro de Traverso desencadenó el intercambio señalado y en función de este texto me permite no sólo recorrer ese vaivén de la conversación sino el punto de quiebre o bien la tensión desatada entre ambos debido a sus formaciones disciplinares y a su relación con las imágenes. Pero, sobre todo, articular una serie de interrogantes para

problematizar no solo lo que ahí se expresa sino ir más allá: ¿qué puede una imagen? ¿puede la imagen de la Revolución escapar a la ideología? ¿qué es una imagen de izquierda o de derecha? ¿pueden las imágenes de las revueltas olvidar la máquina mitológica soberana que hace de la Revolución un mito fundacional en Occidente? Y más aún, ¿cómo el montaje como dispositivo curatorial se enfrenta a la revisión histórico-ideológica de la *Revolución*? Y por último, ¿cómo *des-velar* la imagen para encontrar en ella su fuerza?

El intercambio entre ambos es incisivo y crítico. Habría que distinguir primero el tipo de práctica historiográfica y escritural de cada uno, luego la relación entre narración e imagen -en la medida en que ambos se relacionan con la imagen, sea esta pictórica, fotográfica o cinematográfica, según un tipo de exigencia distinta y, por último, habría que detenerse en la manera en que cada uno de ellos piensa los levantamientos, al buscar su necesaria consistencia interna o bien su carácter afectivo. Es decir, que, en el intercambio entre ambos, circula entonces, como uno de los ejes de la discusión, la distinción entre la *pathosformel* warburgiana y la historia cultural y simbólica desde la línea panofskyana, y a su vez, la distinción entre imagen y narración que nutre la disputa en torno a la Revolución y a los levantamiento.

Vivimos en una época en la que palabras como “levantamientos”, “revuelta” o “revolución” se han desdibujado y están perdiendo su significado. Básicamente, esta confusión semántica solo refleja una desorientación política más general. La distinción entre revolución y revuelta no significa en modo alguno oponer la emoción a la razón, ni a afirmar la primacía de la política sobre lo sensible. En este contexto, una exposición titulada *Sublevaciones*, en la que se mezclan, sin explicación alguna, imágenes de las barricadas de 1848, de la Comuna de París, de levantamiento espartaquista de 1919, de la revolución mexicana o de la resistencia griega, con fotos que muestran un vaso de leche vertido sobre una mesa, figuras de cuerpos en trance suspendidos en una habitación o en un jardín, un adoquín contenido en una pequeña caja titulada “Caja optimista n.1”, una cinta roja flotando gracias al soplo de un ventilador, una bolsa de plástico levantada por el viento y otros objetos del mismo tipo, tal exposición me parecía participar, más allá de sus intenciones, de esta consunción semántica y de esta desorientación política (TRAVERSO, 2022).

Más allá de los múltiples matices a los que habría que reconocer en este intercambio, me interesa, por ahora, mostrar la *poética del montaje*, como una forma de potenciar el pensamiento tanto a nivel de la práctica curatorial, como a nivel de lo en otro lado he llamado *labor escritural*,- que encuentro en el trabajo de Georges Didi-Huberman - ya que esto implica reconocer: por un lado, la práctica histórica que se enfoca en restituir la continuidad del tiempo de los acontecimientos y su sentido al buscar la racionalidad de los hechos y, por el otro, mapear un proceso de interrupción o desorientación en el pensamiento de las imágenes para legibilizar la heterogeneidad de la Historia. Sin embargo, es importante ser importante regresar a sus trabajos y no simplemente en el diálogo aquí citado para hacer relevante la trayectoria de ambos pensadores.

En mi caso particular, ya sea por la cercanía a Georges Didi-Huberman, a su trabajo y a la influencia que ha tenido en mí propio trabajo, intento defender el modo en el que dicho autor a lo largo de su obra busca poner en escena lo visible y lo invisible de la vida de las imágenes, a través del montaje como dispositivo crítico para pensar los levantamientos. A su vez, y contra lo que Traverso insiste en destacar, que no toda imagen vale lo mismo; y que si nos quedamos con sus dimensiones puramente visuales cometemos un grave error: el de deshistorizar las luchas y descontextualizar a los sujetos envueltos en ellas. Por supuesto, la respuesta de Didi-Huberman pasa por resaltar que el aparato de lectura de la imagen con el que opera Traverso no es suficiente para leer las imágenes de las insurrecciones, ya que obliga a la imagen revelar su sentido según una especie de conjuro. Dicha falla en su lectura de la imagen solo establece una relación instrumental con ella, que cumple con el rigor del método historiográfico, en calidad de documento y prueba que legitima el sentido de una Historia, Didi-Huberman escribe:

Encontramos en tu vocabulario una jerarquía política que también se muestra tomando partido en el campo general de los principios filosóficos. Así opones la Revolución a los *levantamientos* -según un uso estrictamente político, y no antropológico o fenomenológico de este último término-, así como la “novedad” se opone a la “tradición” (...) Vemos así inmediatamente en tu texto, que esta distinción política no está exenta de una polarización de la sensibilidad. Usas de tal forma la palabra lirismo para implicar una hipóstasis, la que consistiría en ‘celebrar rebeldías’. Aunque esto no se desarrolle, es fácil

entender que esa “hipóstasis” caracterizaría una sensibilidad de tipo anarquista, frente al realismo que llevaría en sí el mismo “proyecto político” de la Revolución (2022).

Con una especie de ojo cartográfico, me atrevo a decir que el trabajo de Didi-Huberman activa la idea del mito de Ícaro de una manera un tanto alegórica, con el objetivo de hacer figurar una mirada aérea, del vuelo, de la caída y de la liberación de la pesadez de la vista en los “tiempos oscuros”⁶ como condición absoluta de la mirada. Ícaro sería aquella potencia con la que la mirada se despliega en una misma unidad visual al punto en que el ojo se sumerge en los espectáculos de la tierra y se remonta hacia el horizonte trágico de la muerte. Traigo esta imagen a cuenta para intentar dilucidar cómo es que en el montaje, dispositivo con el que opera Didi-Huberman, la mirada atenta, posicionada y afrontada es la única posibilidad de librarse al ojo que se sumerge en todos los estratos de la Historia para refractarse en la singularidad de la imagen con el objetivo de hacer comparecer el pasado con nuestro presente.⁷ De ir más allá de la oscuridad que reina y extraer de la imagen su potencia. Esta sería la única manera de asumir que no habrá levantamiento digno de este nombre sin la asunción de cierta experiencia de la mirada en la que los deseos nos lleven tan lejos porque “*tienen como punto de partida sus propias memorias enterradas*” (DIDI-HUBERMAN, 2017c, p. 63).

6 Con estas palabras se expresó una vez Bertolt Brecht ante sus contemporáneos, y desde su propia condición de hombre rodeado por el mal y el peligro, de hombre exiliado, de fugitivo, de eterno ‘migrante’ que esperaba meses para obtener un visado para cruzar una frontera. Es por contraste con la misma expresión que Hannah Arendt querrá, unos años más tarde, extraer una cierta noción de ‘la humanidad’ como tal: la ética de un Lessing o de un Heine -la de la poesía y el pensamiento libre- fuera de todas nuestras brutalidades políticas dominantes. Pero, ¿qué hacemos cuando reina la oscuridad? Podemos esperar, simplemente: replegarnos, aguantar. Decirnos que ya pasará. Intentar acostumbrarnos a ella. Quién sabe si, en la oscuridad, el piano se volverá blanco. A base de acostumbrarse-cosa que sucederá enseguida, porque el hombre es un animal que se adapta pronto-, una ya no espera nada en absoluto. El horizonte de espera, el horizonte temporal, acaba por desaparecer como había desaparecido en las tinieblas todo horizonte visual. Allí donde reina la oscuridad sin límite ya no hay nada que esperar. A eso se le llama sumisión a la oscuridad (o, si se prefiere, obediencia al oscurantismo). A eso se le llama pulsión de muerte: “la muerte del deseo” (DIDI-HUBERMAN, 2017a, p. 16).

7 La historia debe pronunciarse rápido, debe juzgar a cada instante el menor estado de las cosas, la menor decisión política, incluso poética de nuestro tiempo presente. Citar el pasado (recordar, por ejemplo, las peregrinaciones del tesoro de los republicanos españoles) no tiene otro sentido desde esta perspectiva, que el de citarlo a comparecer ante el tribunal de nuestro presente. (DIDI-HUBERMAN, 2017c, p. 63).

Por tanto, ¿cómo expresar el tiempo de la revuelta? ¿Cuál es el orden de la imagen y del pensamiento por el que aparece el enigma, lo incomprensible e incluso lo inexpugnable de la Historia? ¿Cuál podría ser una genealogía de la mirada respecto de las imágenes que visibilizan las formas de resistencia contemporánea? ¿Cómo se construye ahí el régimen de lo visual? ¿Es posible hablar todavía de horizonte? O más aún, ¿cómo se re-define ahí la mirada respecto a la propia violencia que visualizan las imágenes? La caída, sea la de Ícaro o la de los demonios, es irremediable para re-pensar con las imágenes, una suerte de geografía de la violencia, de la transgresión, una topología donde las descripciones tópicas y temporales de los levantamientos hacen ver un saber que funciona como punto focal. El viaje aquí avista a la vez la construcción de una dialéctica de la mirada en la que la Historia de las imágenes y de nuestras maneras de ver y de percibir el mundo a través de ellas no adquiere un sentido único.

Dicho lo anterior, pensar la revuelta desde sus imágenes es la posibilidad de situarnos frente a los tiempos oscuros que vienen a “*tropelar contra nuestra frente, a comprimirnos los párpados y a ofuscarnos la mirada*” (Didi-Huberman, 2013a, p. 13). Nos obliga a tomar posición frente a ellos y a ver más allá. Nos hacen desconfiar de lo que vemos: ¿cómo miramos una imagen?, ¿qué nos mira en ella?, ¿cómo elevar el pensamiento acerca de la imagen?

* * *

Pensar la imagen como un evento concreto más que como una estructura visible. Reintroducir las descripciones sensibles más allá de los dispositivos teóricos. Encontrar los medios para pensar su temporalidad, su metamorfosis y su plasticidad. Son algunas de las ideas que apuntan hacia la dimensión estética en la que se conjugan imagen y pensamiento. Quizá una danza, como lo señala Didi-Huberman, en la que la imagen y la mirada de golpe se reúnen en la palabra, en el pensamiento:

Ver una imagen. Intentar escribir sobre ella (esta imagen, este ver de la imagen). Va de mi cuerpo entero. Mi cuerpo de cara al cuerpo de la imagen, ver mi cuerpo apelado por este otro cuerpo (pasado, desaparecido) del que la imagen convoca, o me hace convocar, la sensación. Incluso si la imagen está enganchada

sobre un muro, incluso si su mármol la retiene firmemente al suelo, escribir esta mirada será danzar, galopar con ella. La danza como movimiento físico de nuestros cuerpos reales e imaginados, imaginados ensamblados, todo esto es lo que la imagen me da (2017b, p. 369).

¿Hasta qué punto el pensamiento depende profundamente de metáforas visuales ocluidas o la modalidad de lo visual resulta ineluctable a nuestra práctica estética e histórica? ¿Cómo interceptar el pensamiento de manera transversal con la profunda imbricación que tiene la visualidad con las jerarquías geográficas, espirituales, étnicas, lingüísticas, además de estéticas y políticas? ¿Cómo establecer condiciones de posibilidad crítica para pensar la experiencia sensible y definir ahí lo visual y lo figurable de un cuerpo que se levanta de tal manera que se cuestione el paradigma moderno del arte y la imagen? Y como corolario, ¿cuál es la relación de las imágenes con la acción, con la realidad, con lo social? Este conjunto de preguntas recorre la obra de Georges Didi-Huberman y nos invita a reflexionar sobre nuestra propia experiencia frente a las imágenes.

Partimos necesariamente del posicionamiento de la mirada y lo mirado en una doble situación: de un lado, la localización sensible del conocimiento y, por el otro, la corporeización de la mirada para desplegar un discurso más o menos articulado sobre la visualidad sin un punto privilegiado de la vista. Aunque las definiciones de visualidad varían de un pensador a otro, resulta clara la manera en que durante el siglo XX se despierta una desconfianza generalizada. En medio de tal contexto se sitúa el eje del trabajo del filósofo: en la contradicción entre visión y visualidad, que no llega nunca a reducirse por el discurso que se arma en la batalla por el capital cultural de las imágenes.

Es sabido que cierta impresión ocular del lenguaje asedia al pensamiento y con ello a lo que denominamos prácticas sociales y culturales imbuidas por lo visual. A tal punto que, parafraseando el *Ulises* de James Joyce, la modalidad de lo visible no es sólo una experiencia perceptiva sino un tropo cultural. Como reconoce Didi-Huberman:

Ciertamente, no existe una imagen que no implique, simultáneamente, miradas, gestos y pensamientos. Dependiendo de la situación, las miradas pueden ser ciegas o penetrantes; los gestos, brutales o delicados; los pensamientos, inadecuados o sublimes. Pero, sea como sea, no existe tal cosa como una imagen que sea pura visión, absoluto pensamiento o simple manipulación (2013a, p. 13).

Para comprender el alcance de su obra es importante señalar dos aspectos: primero, que el entendimiento de la imagen es un dispositivo irracional y no textual, un dispositivo singular y no mimético; y segundo, la convicción de que el estudio de las imágenes es parte de un conocimiento culturalmente localizado que no puede aplicarse de forma teleológica o universalista. Por tal motivo, y por las condiciones culturales y específicas en cada caso, Didi-Huberman se mueve del campo de los estudios visuales a estrategias metodológicas de la Historia cultural del Arte y la antropología de la imagen (ambas relacionadas con la ciencia de la imagen, de la cual Aby Warburg es, como sabemos, un importante precursor). Las imágenes no son necesariamente racionales, lineales o lógicas y en muchos casos resisten la interpretación.⁸

Más puntualmente, desde historias fluidas y procesuales, atravesadas a su vez por experiencias concretas, su análisis privilegia los enfoques *discontinuos*⁹ de las imágenes, para otorgar una suerte de traslación epistemológica que consiste en organizar y desmontar el campo visual, de tal manera que se pueda reconocer en la imagen su verdadera capacidad de resistencia histórica y, por tanto, política. De ahí que, a la luz de las revueltas

8 Desde una perspectiva similar, Georges Didi-Huberman advierte el carácter irracional de las imágenes desde la imposibilidad de comprenderlas: “las imágenes no son más que fragmentos arrancados, restos de películas. Son, pues, inadecuadas: lo que vemos [...] es todavía demasiado poco en comparación con lo que sabemos” (DIDI-HUBERMAN, 2004, p. 57).

9 Recordemos que, para Benjamin, los tiempos se hacen visibles en el carácter discontinuo de la imagen dialéctica; todo en ella es político, todo en ella adquiere un valor colectivo, todo en ella habla de la exposición del resto o bien de la fisura temporal. Por tanto, si concebimos la imagen en la genealogía que va de Warburg a Deleuze, pasando por Benjamin hasta Didi-Huberman, reconoceremos en ella un dispositivo temporal portador de una potencia política relativa tanto al pasado como a nuestra actualidad y, por ende, al futuro. He aquí que se trata de comprender su movimiento de caída hacia nosotros, de rastrear lo que pasa en la imagen de lo común a lo propio y de lo propio a la común, de situar la brecha abierta que la revela en historia narrable.

contemporáneas, analizar las formas de representación de las sublevaciones desde grabados hasta instalaciones, pinturas, fotografías, documentos, videos y películas contemporáneos, pasando por manuscritos y archivos particulares, sea de una pertinencia fundamental.

Por ello, pensar de cerca los momentos de resistencia como se hace en el caso de *Sublevaciones* significa, antes que nada - como bien lo escribe Didi-Huberman - preguntarnos:

¿Qué nos levanta?, partiendo de “la hipótesis de que es la fuerza de nuestras memorias cuando éstas prenden con la fuerza de los deseos cuando éstos se inflaman -las imágenes, por su parte, se encargan de hacer arder los deseos a partir de las memorias, nuestros recuerdos hundidos en los deseos (2017a, p. 148).

Pero al hacerlo consigue mostrar que la Historia no es sino todas las complejidades de tiempo y memoria, todos los encuentros de temporalidades distintas que afectan a cada persona, a cada gesto y a cada palabra que llegan de lugares diversos y de tiempos desunidos, en un simple montaje. *Sublevaciones* no es otra cosa que la posibilidad de retomar y reorganizar una enorme cantidad de material histórico para reconstruir, a partir de imágenes, el lugar desde donde se expresan los síntomas de la cultura.

De esta forma, sigue de cerca la *diseminación* de imágenes, el envío de una a otra, con el fin de demostrar que la Historia es capaz de hacer coincidir en un mismo tiempo: imagen, memoria y poesía. Se sirve del montaje¹⁰ como herramienta epistemológica, ya que le permite poner en movimiento situaciones concretas y singulares de la Historia y del Arte para mostrar cómo es que la maquinaria histórica se escribe sobre imágenes. Su fuerza radica en hacer que la mirada vacile y con ella se volatilice el pensamiento, es decir, en capturar de golpe un gesto particular que haga de la imagen una escritura de la memoria. Si seguimos de cerca su trabajo, nos damos cuenta de que de lo que se trata es de situarse en el tiempo:

10 “Esto es el montaje: no se muestra más que desmembrando, no se dispone más que *disponiendo* primero. No se muestra más que mostrando las aberturas que agitan a cada sujeto frente a todos los demás” (DIDI-HUBERMAN, 2008, p. 97).

“Para saber hay que tomar posición. Lo cual no es un gesto sencillo. Tomar posición es situarse dos veces, por lo menos sobre los dos frentes que conlleva toda posición” (DIDI HUBERMAN, 2008, p. 11). El modo en que se aproxima a las imágenes aparece siempre como un motivo o un índice de la extensa sombra de la Historia, muy a la manera de Benjamin. El montaje no es otra cosa que un método de conocimiento y un procedimiento formal que le permite hacer surgir y adjuntar tiempos heterogéneos, para proyectarlos en el mismo plano de proximidad.

Al igual que en Benjamin, para Didi-Huberman la mirada sería aquello que disgrega y que hace caer en ruinas, al mismo tiempo que congela y fija lo múltiple guardando su dirección única. Para el filósofo, el pensar no es otra cosa que la posibilidad de trazar un mapa sintomático de la mirada que se afronta y fractura la verdad, al mismo tiempo que se suscribe en la multiplicidad de partes que lo componen. Todo esto nos permite decir que en el trabajo de Didi-Huberman, una imagen es capaz de desconcertar y renovar a la vez nuestro lenguaje y por lo tanto nuestro pensamiento. Es justamente porque las imágenes nos desconciertan por lo que deben ser miradas, interrogadas. Es ahí en medio del desconcierto y del no-saber dónde un conocimiento puede sacar su momento decisivo. *“Saber mirar una imagen sería, en cierto modo, volverse capaz de discernir el lugar donde arde, el lugar donde su eventual belleza reserva un sitio a una señal secreta, una crisis no apaciguada, un síntoma. El lugar donde la ceniza no se ha enfriado”* (DIDI-HUBERMAN, 2013b, p. 28).

En la exposición *Sublevaciones*, que recorrió varios espacios y distintas localidades geográficas, Huberman vuelca a partir del quehacer artístico, aquello propio de lo que en una primera instancia está pegado a una suerte de desbordamiento de afecto en los movimientos sociales y aquellas masas en resistencia, en una lucha contra lo opresivamente establecido. Es en esa instancia que dichos momentos en donde la sociedad se alza, ponen en franca crisis y tensión la temporalidad de su modelo de representación. O, dicho de otra manera, la forma en la cual dejan ver otros modos de temporalidad, otra manera de fincar el tiempo histórico y encuentran una manera de seguir operando en otras coordenadas espacio-temporales propias de la explosión, ya no de su propio origen. Aquel germen encuentra en múltiples medios, concatenados al orden artístico, vínculos de la exposición con los distintos lugares donde se monta: los tiempos que corren, o los fantasmas que recorre. ¿Cómo leer los sucesos del mundo contemporáneo desde la óptica de nuestra localidad geográfica? ¿Cómo entender la documentación o la utilización de

recursos y medios de dichos movimientos de masas? ¿Cómo el espectador toma una posición frente a su presente, pasado y porvenir? Lo mismo para las imágenes. ¿Cómo la desconfianza solo da cuenta de la imperante necesidad de volcarse una y otra vez hacia la evocación de diferentes tiempos que convergen en las imágenes? Didi-Huberman propone un camino, una estrategia: ver y saber entorno a la imagen es jugarse el presente a partir de un doble movimiento, que colapsa sobre sí mismo: los verbos ya lo enuncian, ver no es saber, pero lo uno implica inexorablemente a lo otro.

En particular, analizar el problema de la revuelta desde sus imágenes nos lleva a establecer las vías de posibilidad de lo político, pero también como el mayor defecto del discurso de la Política. Es por ello que en *Sublevaciones* el montaje tiene que ver más con la función de hacer constelar diversas imágenes que con el dispositivo de unir el contenido de una imagen con otra. El propio Didi-Huberman lo señala en su intercambio con Traverso cuando reconoce:

Es por esto que la noción de montaje aparece como crucial y más relevante que cualquier fijación en una sola imagen, un solo contenido, un solo hecho. Así, en el libro de Ernst Jünger *Die veränderte Welt*, las imágenes de niños y trabajadores soviéticos como el retrato de Gandhi eran efectivamente “imágenes reaccionarias” en virtud del montaje en el que aparecían, a pesar de su contenido explícito. Por el contrario, los retratos de Hitler, Göring o Goebbels en *Kriegsfibel* de Bertolt Brecht son auténticas “imágenes críticas” en el contexto de las constelaciones que forman con el resto de las imágenes de la colección. (DIDI-HUBERMAN, 23/10/2022)

Es en principio de esta condición del montaje que Huberman afirma que una antropología de las imágenes, así como una historia cultural, no puede y no debe quedarse en la oposición entre registro de la realidad y transformación, entre racionalidad y emoción, a la que Enzo Traverso apela a través de Kracauer para determinar la condición necesaria de la imagen de constituirse como un orden concreto de la realidad. ¿Cómo pensar y posicionarse ante tan radical forma de pensar las imágenes? ¿Cómo se puede revisar desde las imágenes la condición crítica del pensamiento, no como entrada en la Política, sino como confrontación con lo político? Lo cual

nos hace preguntarnos por las condiciones estético-políticas que se gestan a través de la técnica del montaje que busca re-articular la relación entre Historia y memoria.

Lo que se pone en juego es la pregunta por la verdad de las imágenes, un problema que precede por mucho a la invención del joven aparato cinematográfico y con ello a la noción misma de montaje. Desde sus orígenes, la Filosofía Occidental ha tenido a la verdad como su preocupación central. Para esto, diferenciar la realidad de la ficción no puede sino tener una importancia de primer orden. Tanto Platón como Aristóteles, por ejemplo, trataron el problema de la poesía y de la ficción en oposición a la Filosofía, a la Historia y a la Ciencia. Esta oposición no es menor, e incluso podríamos plantear que toda la metafísica Occidental no ha hecho sino reproducir de una u otra manera este mismo problema. De este modo, cuando Enzo se pregunta sobre la diferencia entre la ficción y la realidad intrínseca de la imagen, no está haciendo otra cosa que repetir un tema muy antiguo. Al seguir afirmando la distinción del historiador al teórico de las imágenes a partir de su objetividad, simplemente reflejamos lo que Nietzsche llamaría “nuestra milenaria educación para la verdad”. Ante esto, seguir preguntándonos por la fuerza del montaje como dispositivo crítico exige una reformulación de la relación de verdad. Con este fin, será necesario reemplazar el concepto de verdad por el de verosimilitud, y desde aquí reflexionar sobre el carácter “objetivo” de su discurso. Más aún, el montaje en *Sublevaciones* nos lleva inevitablemente a confirmar el carácter esencialmente temporal de toda relación de verdad (entendida ésta como relación de sentido y de valor) y, por ende, revelar la ilusión que hace posible creer en la objetividad de todo discurso, sea éste un discurso curatorial o incluso historiográfico.

Al servirse del montaje como método, Huberman descompone la Historia en secuencias o disloca las capas de esta para unir y desunir voces y cuerpos, sonidos e imágenes, para dilatar o comprimir el tiempo histórico en función de los cortes temáticos que hace de los levantamientos: 1. Por elementos (desencadenados), 2. Por gestos (intensos), 3. Por palabras (exclamadas), 4. Por conflictos (abrazados), y 5. Por deseos (indestructibles). Para Huberman, esta es la principal potencia del montaje: al liberarse de la exigencia de crear lo real, puede comenzar a explorar el proceso mismo de construcción de lo verosímil. La ficción de la objetividad es el proceso a través del cual se van combinando documentos verdaderos con operaciones significantes propias de la labor curatorial. Leído de este modo, el montaje en *Sublevaciones* es un género que puede hablar no solo sobre su objeto

de estudio, sino también sobre el proceso mismo de mirar y pensar las imágenes de la Historia. Esta reconsideración de Huberman acerca del límite entre Historia e imágenes nos permite discutir la definición clásica de esta disciplina en cuanto ciencia objetiva del pasado. Quienes defienden la objetividad del historiador creen poder distinguir de manera estricta la ficción de la verdad: captar lo intolerable o lo insoportable, el imperio de la miseria, y con ello hacerse visionario, hacer de la visión pura un medio de conocimiento y acción. De lo que se trata entonces es de condicionar la mirada y la imagen para hacer sensible, visible y decible el pensamiento.

Todo discurso histórico será siempre también una construcción de sentido, donde la objetividad constituye el verosímil propio del género. En un ensayo referido al mismo tema, Rancière escribe: “*De aquello que fue, nunca se concluye nada que legítimamente lo que es. O, más bien, esa conclusión pertenece sólo al dominio de la retórica. Es allí solamente donde las imágenes bastan como demostración*” (2004, p. 157). De este modo, el corpus de obra que compone *Sublevaciones* ya no puede ser distinguido de la Historia por su mera relación con la realidad; y más aún, al verse liberado de la obligación de construir un relato verosímil, puede dirigir toda su atención a la escritura histórica en sí y también a la historiografía, ya que su reflexión acerca del tiempo de la imagen replantea el estatuto de la Historia y de su objeto de análisis: el pasado. Quizás en este punto podríamos preguntarnos de la mano de Deleuze: ¿nos da el arte la ilusión del mundo? O bien, ¿de qué modo nos vuelve a dar la imagen la creencia en el mundo? Por tanto, ¿puede la duración de la imagen, representar lo que permanece de la revuelta? La imagen nos coloca frente a una relación directa con el tiempo y con el pensamiento, en la que como señala Deleuze respecto de la imagen-tiempo, despierta una función de videncia, a la vez fantasía y atestado, de crítica y compasión.

Pensar las diversas estratificaciones de las revueltas contemporáneas y sus registros nos lleva entonces a movernos en su especificidad más allá de las analogías y similitudes superficiales que pudieran existir. El montaje de bloques de imágenes al lado de enunciados cruciales teje la lista nominal, impávida, inalterable de lo que aparece, como bien lo mostró desde el lenguaje cinematográfico Jean Luc-Godard. Es un tratamiento de lo múltiple visible y audible capaz de llevar a la superficie la imagen no solo la organización semántica de la Historia, sino el conjunto de asociaciones, virtualmente infinitas, que un pensamiento alerta descubre en suspenso, las tentativas en las letras o imágenes saturadas y vaciadas de un mundo devastado. Si no hay continuidad entre una imagen y otra, entre una historia y otra, por el acto de

conectarlas, sino que existe solo el dispositivo, lo que se pone en juego es la manera en que las imágenes buscan devolver el movimiento a la Historia, al mismo tiempo que exponer la violencia, el gesto, la acción, el lamento y el deseo de recomenzar.

Alors désirer déborde, désobéir advient. Tout recommence. C'est comme si le temps lui-même manifestait, s'insurgeait. Comme si, en se soulevant, on délivrait le temps lui-même de ses chaînes. Comme si on démultipliait le temps en temps pluriels, en *temps possibles*, ce qui implique fatalement de dresser certains temps (qui pourraient ouvrir un champ à de la liberté) contre d'autres. (...) Capables, en somme, de faire que *tout recommence* ? Recommencement désiré, souvent, au fil d'une patience faite de perdurantes passions, de très longues impatiences. Et c'est aussi un recommencement qui *s'imagine* : délivrant ses images, ses feux d'images, pour que le « grand temps » prenne forme à travers le mouvement même de nos désirs (DIDI-HUBERMAN, 2021, p. 11).

En la expresión es tiempo, Huberman hace énfasis a la exigencia de dar lugar a la experiencia humana como lugar de la experiencia histórica. En las imágenes sitúa la fuerza de la imaginación para ritmar los tiempos y contratiempos de la resistencia y en la escritura la posibilidad de leer y releer el tiempo para comenzar una historia que va de lo personal al plural, de lo biográfico a lo documental, de lo testimonial a lo histórico. Entre hecho real y hecho reconstruido eleva el pensamiento al nivel en el que la disyuntiva se da entre lo real y la ficción: será el último recurso para salvaguardar la Tierra, el lugar en la resistencia del cuerpo, y sobre todo en la performatividad de un discurso que se suplementa. Nunca una descripción pautada de los

hechos y la violencia, sino una re-construcción.¹¹ La misma, contra una simple alternativa del sistema clásico en el que, por un mero movimiento de péndulo, de equilibramiento o dar la vuelta, se oponen espacio/duración, fuerza/forma, profundidad/superficie, signo/significante -pensemos que la imagen hace emergir signos y significaciones que escapan al sistema de oposiciones metafísicas.

A la par de Godard (a través del filme), como de Derrida (a través del texto), Huberman (a través de la imagen) cultiva una fuerza capaz de desterrar la condición desde la cual la imagen sensible ha sido deteriorada por la Historia del concepto para atribuirle a la vida y a la muerte su condición de posibilidad como territorialización afectiva al interior de la narrativa histórica. Fascinación por las imágenes, irreconocible dentro del sistema. Insistencia vertiginosa en un inclasificable. ¿Y si lo inasimilable de la Historia, lo indigesto absoluto representase un papel fundamental en el sistema, un papel abismal más bien, dejando formar sobre él una suerte de fuente? ¿Acaso no es siempre un elemento excluido del sistema el que asegura el espacio de posibilidad del mismo? Lo trascendental ha sido siempre, en sentido estricto, un trans-categorial, lo que no podía ser recibido, formado, terminado en ninguna de las categorías interiores del sistema. Lo que el sistema vomita. ¿Acaso no es este lugar de lo inasimilable lo que nos permite pensar la relación entre testimonio, memoria e Historia? He ahí que lo que el montaje pone en juego en el trabajo de Huberman es la fatalidad del destino de la Historia como ciencia positiva y que lleva más allá de la oposición entre la forma y la anti-forma, que sería en todo caso la cesura -en palabras de Philippe Lacoue-Labarthe, la posibilidad de pensar la abertura poética del pensamiento y del tiempo en la imagen.

Para finalizar, esta *poética del montaje* reinscribe, re-marca sin representar, un residuo que no puede ser recogido por un discurso

11 En los ensayos *Éparses* - Les Éditions Minuit, Paris, 2020 - y *Le témoin jusqu'au bout* - Les Éditions Minuit, Paris, 2021-Didi-Huberman recupera la labor del historiador como testigo y como agente activo en la recolección de las pequeñas historias como forma de escritura histórica. Testimoniar para figurar, imaginar para nombrar. Proveer a la imagen de un medio de vaciamiento en el que, por medio de la serialidad de una historia con otra, un testimonio con la mirada, de la escritura con la representación visual, el filósofo desmonta el sentido de nombrarse y de nombrar al otro, del mirar y de la imagen, para proveer tanto a la Historia como al ver de otro modo de narrarse. Crea un idioma personal hecho de conjuntos y graffias, de trazos y espacios vacíos. En donde los documentos, los archivos, y las imágenes rodeadas de ausencias, recuerdos y desazón, narran una serie de reflexiones cósmicas, matemáticas y sintomáticas de su propia identidad, de su entorno y de su historia; construyen una historia de agujeros por la que se cuelan imágenes irreconocibles.

representacional sujeto a las reglas del género y a la normativa de la Institución que lo legitima. La *diseminación* de las imágenes por una especie de escritura maquinal/visual, suspende el avance del discurso prescriptivo, político e ideológico de la revuelta. Interrumpe desde dentro la teleología pedagógica de las imágenes e impide así asignar una propiedad que no se pierda en las redes no-significantes del lenguaje, en sus restos y sus resistencias al sentido. Es quizás el modo de elaborar un luto afirmativo y perforado respecto de la función pedagógica del arte.

Libres de la metáfora, las narraciones que desarrolla Huberman a modo de historias frustradas, son el reverso negativo de ese gesto fundador del historiador, consignas del fracaso de ese gesto, lugares de enunciación de una ausencia, lenguajes que quieren desdecirse. Los silencios a través de los cuales habla una constitución subjetiva que no es más sujeto, que es pura destitución. Una cavilación donde no valen tipificaciones simbólico-interpretativas tradicionales, donde las explicaciones antropológicas son insuficientes ante una realidad que escamotea su identidad como en la perpetuidad de la revuelta, donde las implicaciones gestuales y sensibles de su clamor se salen del plano y operan y viven en otro tiempo: el de la justicia. En el que lo indecidible de la imagen no es lo innegable

Referências

- DIDI-HUBERMAN, Georges. “Cómo abrir los ojos”, prólogo a Harun Farocki, *Desconfiar de las imágenes*. Traducción de Julia Giser. Buenos Aires: Caja Negra, 2013a.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cuando las imágenes tocan lo real*. Traducción Inés Bertolo. Madrid: Círculo de Bellas Artes, 2013b.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cuando las imágenes toman posición*. Traducción de Inés Bertolo. Madrid: Antonio Machado Libros, 2008.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*. Traducción de Mariana Miracle. Barcelona: Paidós Ibérica, 2004.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Imaginer, Recommencer. Ce qui nous soulève*, 2. Paris: Les Édition minuit, 2021.

DIDI-HUBERMAN, Georges *et al.* *Insurrecciones*. Catálogo de exposición. Barcelona: Museu Nacional d'Art de Catalunya, 2017a.

DIDI-HUBERMAN, Georges. “Lire, encore et toujours, ce qui n'a jamais été écrit”. En: Emmanuel Alloa (ed.). *Penser l'image*, vol. III. Dijon: Les presses du réel, 2017b.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Pasados citados por Jean-Luc Godard*. Traducción de Mariel Alejandra Manrique. Santander: Shangrila Ediciones, 2017c.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Pueblos en armas, pueblos en lágrimas*. España: Shangrila Ediciones, 2017d.

RANCIÈRE, Jacques. “Lo inolvidable”. En: Gerardo Yoel (comp.). *Pensar el cine 1. Imagen, ética y filosofía*. Buenos Aires: Manantial, 2004.

TRAVERSO, Enzo. *Revolución. Una historia intelectual*. FCE, 2022.

Recursos digitales

DIDI-HUBERMAN, Georges. Qu'est-ce qu'une image de gauche? *AOC*, Paris/FR, 18 jul. 2022. Disponible <<https://aoc.media/opinion/2022/07/17/quest-ce-quune-image-de-gauche/>>. Acceso en 23 nov. 2022.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Prendre position (politique) et prendre le temps (de regarder). *AOC*, Paris/FR, 23 mai. 2022. Disponible <<https://aoc.media/opinion/2022/05/22/prendre-position-politique-et-prendre-le-temps-de-regarder/>>. Acceso en 23 nov. 2022.

DIDI-HUBERMAN, Georges. Faut-il surenchérir? *AOC*, Paris/FR, 24 out. 2022. Disponible <<https://aoc.media/opinion/2022/10/23/faut-il->>.

surencherir/>. Acceso en 23 nov. 2022.

TRAVERSO, Enzo. Soulèvements/Égarements. *AOC*, Paris/FR, 4 jul. 2022. Disponible <<https://aoc.media/opinion/2022/07/03/soulevements-egarements/>>. Acceso en 23 nov. 2022.

TRAVERSO, Enzo. Les images et l'histoire culturelle. *AOC*, Paris/FR, 18 out. 2022. Disponible <<https://aoc.media/opinion/2022/10/17/les-images-et-lhistoire-culturelle/>>. Acceso en 23 nov. 2022.

RECEBIDO EM: 12/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022

CAPITALISMO, TERRITÓRIOS E ZONAS DE EXCLUSÃO

Capitalism, territories and exclusion zones

Jonnefer Barbosa¹

RESUMO

Partindo da análise da governamentalidade, dos territórios e da acumulação predatória, o ensaio tratará de uma releitura dos fundamentos da estatalidade política a partir da emergência das técnicas e ofensivas da gestão neoliberal do mundo, em seus aspectos territorial e neocolonial.

Palavras-chave: territórios; acumulação; predação.

ABSTRACT

Starting from the analysis of governmentality, territories and predatory accumulation, the essay will deal with a reinterpretation of the foundations of political statehood from the emergence of techniques and offensives of the neoliberal management of the world, in its territorial and neocolonial aspects.

Keywords: territories; accumulation; predation.

¹ Professor permanente do programa de pós-graduação em Filosofia da PUC-SP e professor assistente doutor do departamento de Ciências da Linguagem e Filosofia na mesma instituição. Pesquisador associado estrangeiro do Núcleo de Estudios en Gubernamentalidad, da Universidade do Chile. E-mail: jonnefer@hotmail.com.

Apresentação do problema

O *Department of Defense Dictionary of Military and Associated Terms* (Dicionário de Termos Militares e Associados do Departamento de Defesa, ou tão-somente DOD Dictionary), definirá as zonas de exclusão como “a zone established by a sanctioning body to prohibit specific activities in a specific geographic area to persuade nations or groups to modify their behavior to meet the desires of the sanctioning body or face continued imposition of sanctions, or use or threat of force.”² A zona de exclusão apresenta-se como um conceito de origem militar que se expande na segunda metade do séc. XX como uma categoria governamental estratégica, podendo abranger os mais diversos poderes sancionadores como também uma diversidade de assuntos e propósitos: zonas de exclusão declaradas antes ou após acontecimentos naturais disruptivos, como erupções de vulcões; zonas de exclusão criadas após desastres nucleares, como a estabelecida após o desastre de Mayak, nos Montes Urais, em setembro de 1957, que levou à criação de uma reserva natural interditada para humanos, em 1968, ou as conhecidas zona de exclusão de Chernobil, estabelecida em 1986, e a zona de exclusão de Fukushima, criada em 2011. Também se vinculam ao conceito as *border zones*, zonas de fronteira; zonas de proteção ambiental estrita; zonas atreladas a grandes empreendimentos ou áreas atravessadas por conflitos militares (*no-go area*) e o *no man's land*, termo forjado durante a primeira guerra mundial.

Se usarmos da recomendação metodológica de Kierkegaard, assumida por Carl Schmitt, de que “a exceção explica o geral e a si mesma, e se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção” (SCHMITT, 1996, p.94), as zonas de exclusão, antes de serem configurações limítrofes e reveladoras de uma “suposta debilidade” das máquinas e dispositivos governamentais em gerir o que escapa ao seu controle, expressam a própria definição do conceito de território que sustenta a governamentalidade capitalista contemporânea, em sua modalidade financeira e cibernética. Postulamos também que este

² DOD Dictionary of Military and Associated Terms. p. 188. “Zona de exclusão - zona estabelecida por um órgão sancionador para proibir atividades específicas em uma determinada área geográfica, a fim de para persuadir nações ou grupos a modificar seu comportamento, para atender os anseios do órgão sancionador sob pena da imposição continua de sanções, ou uso ou ameaça de força”

conceito governamental de território, que ganha inteligibilidade com as zonas de exclusão, apresenta-se como uma aproximação intensiva para a compreensão dos diagramas coloniais que perpassam a governamentalidade contemporânea. A mutação contemporânea do conceito de metrópole para o de zona de exclusão, como conceito e técnica governamental disseminada, demonstra que o paradigma do ingovernável e do desaparecimento, e não da seguridade atrelada ao governo biopolítico de populações, é o pano de fundo tanto dos agenciamentos dos poderes imperiais hoje vigentes no mundo, quanto das insurgências possíveis.

O que é um território?

Território é um conceito político, antes de ser uma substância concreta e unívoca. A leitura foucaultiana priorizou a assinatura histórica do moderno conceito de território com a noção de soberania, propondo que “o problema tradicional da soberania e, por conseguinte, do poder político ligado à forma da soberania, sempre fora até então o de, ou conquistar novos territórios, ou, ao contrário, manter o território conquistado.” (FOUCAULT, 2008, p. 85)

Em Foucault, o conceito de território é secundário, como um resíduo ou produto do poder soberano: o território estará diretamente atrelado ao paradigma da soberania, esta que possuirá como uma de suas funções constitutivas, justamente, a demarcação, fixação, proteção e ampliação territorial. O governo biopolítico de populações implicará inclusive uma mudança do antigo “pacto territorial” por um “pacto de segurança”, expresso na oposição foucaultiana entre Nicolau Maquiavel e Guillaume de La Perrière, em uma mutação securitária cujo âmbito de atuação governamental não se dá no território, mas em um “complexo constituído pelos humanos e pelas coisas” (FOUCAULT, 2008, p. 128), problematização importante para o entendimento de Foucault de que o conceito de meio, não de território, é que será decisivo para a governamentalidade biopolítica.

As definições foucaultianas elaboradas em *Segurança, território, população*, embora possam possuir alguma precisão no contexto de 1977-1978, definitivamente não dão conta de uma forma de governamentalidade pós-populacional, constitutiva do atual regime de poderes logísticos baseados

na extração contínua de insumos e na cartografia planetária permitida pelos aparatos cibernéticos. Exemplar deste regime é a proliferação da categoria de “mineração” para todos os campos da atividade humana. O conceito de território, entendido como espaço mapeado e catalogado – *minerável* - gerido em seus *recursos* minerais e biológicos, tal como pensado não no vocabulário administrativo dos Estados europeus, mas nas máquinas dos imperialismos coloniais, volta a ser central na própria definição da governamentalidade contemporânea, sobretudo no tempo de desertificações e de entropia planetária, quando a catástrofe climática se impõe como o próprio campo de atuação dos governos e das também lutas. O território minerável - e as próprias vidas como territórios passíveis de mineração, definição explícita nos dispositivos farmacopornográficos e na chamada “economia da atenção” - ganha o centro das estratégias governamentais do presente, unindo em um mesmo plano de viscosidade os neofascismos (como o bolsonarismo) aos rentistas da Faria Lima, as novas Companhias das Índias – capitaneadas por *BlackRock* e outras – com suas violências de saque e extermínio, aos empreendedores descolados do Vale do Silício.

A zona de exclusão pode ser entendida tanto como a emergência mitológica do território *tout court*, da metafísica política da pura territorialidade, ou seja, a espacialidade excluída de qualquer uso ou ocupação³, quanto da seguridade absoluta: as zonas de exclusão são a concretização topológica da mitologia da segurança⁴. Por outro lado, embora as zonas de exclusão estejam disseminadas para os mais diversos usos e estratégicas civis, a origem militar do conceito, que sobrevive como índice de sua instauração histórica, marca sua dinâmica ofensiva e contra-insurgente. A zona de exclusão não é a metrópole foucaultiana, é a territorialidade do abandono. A exclusão não possui apenas uma dimensão negativa, como saída ou renúncia de uma área, com a consequente inibição de qualquer entrada ou contato. A positividade da exclusão, pensada territorialmente, significa o espaço da administração total ou da violência sem limites.

3 Mesmo nas zonas de exclusão nucleares a forma como os animais e a vegetação passam a habitar tais locais mostra muito das ilusões constitutivas da noção ocidental e capitalista de território.

4 Recorro ao conceito formulado por Andrea Cavaletti em outro contexto. Ver: CAVALLETTI, 2005.

Acumulação e predação

Postular a pertinência e a urgência de se pensar a zona de exclusão como um conceito forte da governamentalidade contemporânea exige entender que não há um paradoxo em se afirmar a existência de zonas de exclusão povoadas: locais em que se pode simplesmente sumir ou das vidas que não deixam rastros.

Não nos referimos apenas à definição imperial dos *Failed State* que, no exemplo recente das guerras da Líbia, Síria e Yemen, produziram milhares de refugiados, muitos dos quais fugiram e ainda fogem pelo mar (a catástrofe do mediterrâneo europeu, criminosamente perpetrada para coibir a entrada de pessoas indefesas, em absoluta vulnerabilidade, em territórios securitizados), mas áreas habitadas tidas como “ingovernáveis” no interior dos Estados, como o Tapón del Darién, zona de cruzamento entre América do Sul e a América Central, localizado no Istmo do Panamá, “terra de ninguém” atravessada por interesses paramilitares e militares, rota do narcotráfico e do contrabando, mas também dos imigrantes, onde qualquer pessoa pode morrer ou desaparecer sem quaisquer consequências.

A cartografia gestional das zonas de exclusão, em uma espécie de governamentalidade dual, duplica-se entre os territórios protegidos com suas populações inseridas e as vastas áreas de abandono: populações tuteladas em territórios protegidos e o simultâneo abandono das zonas tidas como ingovernáveis, formas coetâneas de proteção e de exclusão que formam o nó dos dispositivos securitários e de defesa de nosso tempo: os modelos da zona verde de Bagdá, ou do Estado colonial de Israel passam a ser paradigmas que se expandem para outros lugares do mundo, como a Barra da Tijuca na cidade do Rio de Janeiro ou a Zona Oeste paulistana, contrastadas com os locais de abandono, cujas fronteiras são demarcadas em marcos terrestres, arquitetônicos, logísticos e policiais:

Se trata siempre de constatar que el poder no puede seguir siendo identificado homogéneamente con una clase, una institución, un aparato o con el conjunto de todo eso. Desprovisto ya de todo centro que restrinja su com-pulsión a colonizar extensivamente cada rincón de la Tierra, el poder ha acabado por confundirse con el ambiente mismo. Los megaproyectos in-fraestructurales, los planes urbanísticos de embellecimiento, la expansión incontenible

de dispositivos de control, sea en la franja de Gaza o en el istmo de Tehuantepec (CONSEJO NOCTURNO, 2018, p. 12).

O exemplo acima do movimento mexicano intitulado Conselho Noturno também poderia ser aplicado para regiões como Ecatepec, Jacarezinho, as áreas de floresta no Brasil após a subida de Bolsonaro ao poder: o governo biopolítico de populações - territorialmente delimitado e protegido –, como já tivemos oportunidade de mencionar em outro lugar, tornou-se um privilégio de classe.

A gestão neocolonial contemporânea novamente ancora-se em uma divisão mundial entre áreas centrais e espaços de expropriação, tornado a acumulação predatória uma prática habitual de governo: se o capitalismo do século XIX até a primeira metade do século XX estava baseado na mercadoria, passando, a partir de 1970, a se ancorar na concorrência e no capital humano, o capitalismo cibernetico contemporâneo, sob o terreno de quatro décadas de prevalência da governamentalidade neoliberal, tem a acumulação predatória ou primitiva (*ursprüngliche Akkumulation*), tal como chamada por Marx, como vetor principal de sua disseminação e gestão.⁵

O adjetivo primitivo não se refere a um acontecimento originário de implementação do capitalismo, com a superação das estruturas feudais. A acumulação primitiva acompanhou as demais formas de acumulação no capitalismo (como a mais valia extraída do lucro, da jornada de trabalho etc.): é o conflito e a captura incessante entre capital e não capital, o capital e seu fora. No século XVI europeu, implicava os ilegalismos da grilagem e da destruição das propriedades comunais, da separação violenta de vassalos e artesãos livres de seus meios de subsistência. Como não mais retiram diretamente seu sustento dos locais onde estão, pessoas despossuídas de seus meios de produção passam a depender de patrões e de salários. Necessitam de mercados, vide o processo pré-industrial de unificação em manufaturas das antigas tecelagens dispersas na Inglaterra, um dos temas da análise marxiana. O capitalismo rompe com a propriedade privada constituída a partir de meios próprios de produção. Para aqueles que não conseguem se inserir no admirável mundo novo do trabalho assalariado, as leis sanguinárias contra a pobreza.

5 Desenvolvo tais argumentos, aqui recuperados, no capítulo “Insurgências e contrainsurgência na era da acumulação predatória”, do livro *Sociedades do Desaparecimento*, publicado pela n-1 edições em 2020.

Expulsos pela dissolução dos séquitos feudais e pela expropriação violenta e intermitente de suas terras, esse proletariado inteiramente livre não podia ser absorvido pela manufatura emergente como a mesma rapidez como que fora trazido ao mundo. Por outro lado, os que foram repentinamente arrancados de seus modos de vida tampouco conseguiram se ajustar à disciplina da nova situação. Converteram-se massivamente em mendigos, assaltantes, vagabundos, em parte por predisposição, mas na maioria dos casos por força das circunstâncias. Isso explica o surgimento, em toda a Europa ocidental, no final do séc. XV e ao longo do séc. XVI, de uma legislação sanguinária contra a vagabundagem. Os pais da atual classe trabalhadora foram inicialmente castigados por sua metamorfose, que lhes fora imposta, em vagabundos e paupers (MARX, 2013, p. 805-806).

Criar a artificialidade de um trabalhador disciplinado e, como consequência, um mercado, exigiu muita violência real: o capital nasce escorrendo sangue e lama por todos os poros. “Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassinato para roubar, em suma, a violência” (MARX, 2013, p. 786).⁶ E, nas vastas regiões do mundo em que a produção da vida acontecia de formas distintas, o capitalismo implicou o regime de *plantation*, o tráfico intercontinental de escravos: o colonialismo é a sombra constante e ubíqua do capitalismo.

No século XXI, em tempos de automação, digitalização e financeirização do capital, a acumulação gerada pela expropriação da mais valia extraída do trabalho não deixa de existir, mas perde relevância estrutural. Sem os suportes produtivos que mantenham o delírio dos ganhos especulativos, o capitalismo em seus estertores passa a canibalizar tudo: não apenas uma nova modalidade de imperialismo colonial em busca de recursos imediatos (água, petróleo, lítio, previdências públicas), mas se expandem os regimes neoescravocratas na era do “big data”. Segundo Karmy Bolton (2021),

6 Marx falará de um implacável vandalismo exproprietário, que hoje se dirige sobretudo aos povos originários: “(...) a expropriação dos produtores diretos é consumada com o mais implacável vandalismo e sob o impulso das paixões mais infames, abjetas e mesquinhamente execráveis. A propriedade privada constituída por meio do trabalho próprio, fundada, por assim dizer, na fusão do indivíduo trabalhador isolado, com suas condições de trabalho, cede lugar à propriedade privada capitalista, que repousa na exploração de trabalho alheio, mas formalmente livre” (MARX, 2013, p. 831).

tal expansividade também vem acompanhada de uma dimensão intensiva: todas as esferas da vida podem ser passíveis de capitalização, da suposta “interioridade” geradora de dados cibernéticos às identidades performadas nas redes sociais, da gestão farmacopornográfica das subjetividades – “o complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos”, como formulou Preciado – à financeirização das informações biométricas e do genoma de uma população específica.

O verdadeiro motor do capitalismo atual é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são a serotonina, o tecnosangue e os hemoderivados, a testosterona, os antiácidos, a cortisona, o tecnoesperma, os antibióticos, o estradiol, o tecnoleite, o álcool, o tabaco, a morfina, a insulina, a cocaína, os óvulos vivos, o citrato de sildenafil (viagra) e todo o complexo material e virtual que participa da indução de estados mentais e psicossomáticos de excitação, relaxamento e descarga, e também no controle total e onipotente. Nessas condições, o dinheiro se torna uma substância psicotrópica significante e abstrata. O sexo é o corolário do capitalismo e da guerra, o espelho da produção (PRECIADO, 2018, p. 42).

Diante de um capitalismo sustentado justamente na captura daquilo que sempre está no limite de superá-lo, instavelmente mantido na acumulação predatória e primitiva, as lutas contemporâneas não se pautam apenas por melhores condições de vida das classes trabalhadoras ou pela inclusão em um mercado que já não mais funciona sob o modelo da regulação em prol de sua eventual manutenção: ficou para trás a era das mercadorias e da necessidade de mercados quaisquer, localizados, históricos, que satisfaçam e mantenham trabalhadores-consumidores. Em tempos de acumulação predatória, as lutas que realmente importam, efetivas (*wirklich*), no sentido benjaminiano do termo, são contra o próprio capitalismo. As revoltas, portanto, assumem uma dimensão insurrecional.

A acumulação predatória como motor de expansão do capitalismo contem-porâneo também impede que se veja nosso tempo como a de uma hiperindustrialização, segundo a hipótese de Bernard Stiegler (2014) que, embora seja adequada para expressar a captura de todas as esferas dos gestos humanos no capital cibernético - manifestado no capitalismo de plataformas,

na uberização e na gamificação das relações – e inclusive justificar a pertinência analítica da atualidade de Marx, não dá conta de que não mais estamos diante de um regime que possa se inscrito como produtivo, tal como o diagrama industrial, ainda que amplificado e disseminado. Trata-se de entender que, em paralelo ao processo de captura absoluta das redes para os usuários integrados ao regime dos algoritmos, a digitalização também implica processos violentos de expropriação literal de mundos, para os ambientes e territórios entendidos como campo de oferta mineral e energética. Falar de uma hiperindustrialização contemporânea abre o campo de análise de como a ordenação das cadeias globais, muito longe de estarem enfraquecidas, usurparam os espaços do tempo livre e não produtivos (alheios à produção econômica de valor), com a mais completa fragilidade de um movimento operário ou sindical que possa responder à altura de seus desafios, porém tal hipótese esquece que possivelmente não seja possível a organização das resistências nos moldes do operariado do início do séc. XIX, estando o próprio capitalismo em choque e captura com seus foras, com suas linhas de fuga. As lutas contemporâneas assumem tradições muito mais próximas das revoltas anticoloniais das Américas, África, Ásia e Oriente Médio, embora em novos contextos históricos e em outros desafios e de experiências, que a da luta operária a partir do séc. XIX: um aspecto importante destas revoltas é que seus alvos não são apenas as revoluções estatais, mas a derrubada do próprio capitalismo neocolonial como um todo, exigindo-se outras formas de se viver e de territorialmente se relacionar.

De outro lado, como não mais se mascara institucionalmente no protocolo das garantias que visavam salvaguardar certa consistência produtiva tutelando uma “população trabalhadora”, a forma-Estado em nosso tempo assume uma configuração semelhante à que teve nos séculos XVI e XVII, com modalidades, intensidades e tecnologias especiais: violência arbitrária e destruidora a fim de configurar, com traços de sangue e fogo, novas e inauditas expropriações. As antigas colônias são reocupadas, os aparatos estatais destas tornam-se imediatamente dispositivos para prevenir e reprimir revoltas “nativas”: máquinas coloniais de ocupação territorial, recorrendo a meios militares e paramilitares de contrainsurreição como regra habitual de gestão. Os diagramas da administração colonial do presente operam de maneira distinta das representações do Estado constitucional-parlamentar e possuem prevalência mesmo sob a vigência fantasmagórica deste: ilegalidades, extermínios, desaparecimentos e suplícios são resultados habituais de um poder ocupante e predatório. As tecnologias do fascismo

histórico – retomadas, no séc. XX, da violência colonial em sentido estrito - incorporam-se como dispositivos estatais habituais em tempos de uma acumulação predatória como regra.

Vidas que não deixam rastros

Pensar os Estados contemporâneos na perspectiva do desaparecimento de pessoas exige entender que o limite efetivo destes não está atrelado à vida e à morte de seus súditos. Mas onde se expressa este limite? Quando alguém morre se faz necessária, na perspectiva do Estado, a identificação dos cadáveres. Tal identificação é inscrita no interior de dois registros simultâneos e correlacionados no Ocidente: o registro jurídico político e o registro histórico. Tanto é assim que quando alguém morre em condições em que o corpo não pode ser localizado ou apresenta dificuldades para sua localização, o Estado tentará de todas as maneiras encontrar esse corpo, uma busca que expressa a normalidade do sistema jurídico. Portanto, a normalidade e a funcionalidade do direito ocidentais implicam não só um poder de vida e morte sobre a população, um poder de tutela da vida dos cidadãos, mas sobretudo um poder de registro. Um poder de memória corporificado na catalogação contínua e incessante: uma babólica mnemônica política que pretende operar e gerir rastros longínquos e intergeracionais. Protocolos que consideramos a marca dos Estados contemporâneos, estados perpassados pela vigilância de rastros que hoje não se limitam aos papéis de cartórios e repartições públicas.

Nas valas comuns e nos cemitérios clandestinos, onde estão escondidos os restos mortais de pessoas que morreram sem qualquer registro, nas zonas de exclusão, visualiza-se um deslocamento deste Estado que cataloga, que busca por todos os meios inscrever não apenas a vida, mas a morte dessa pessoa no interior de sua gramática, de suas escrituras. A dimensão de ilegalidade e extermínio operada pelos próprios aparatos de repressão estatais, perceptível nos contextos mexicano e brasileiro, mas também a violência disseminada que extrapola esfera da juridicidade estatal (componente dos desaparecimentos não apenas políticos) é uma espécie de paradigma oculto, porém em cada vez mais presente, que coloca um impasse

ao modelo de governamentalidade entendida no sentido da biopolítica e do registro histórico, um impasse ao próprio conceito de Estado tal como o conhecemos, mas também às insurgências e lutas que buscam desativar e destituir a governamentalidade como um todo, não apenas retornar às suas modalidades humanitárias, ao funcionamento ideal da máquina mitológica. Não se retorna ao estado de direito, pois as zonas de exclusão não são seu escombro, o seu antípoda, elas são realização espectral do estado de direito, ao menos a concretização da ficção do povo e do território nele inscritos.

Referências

- BARBOSA, Jonnefer. *Sociedades do desaparecimento*. São Paulo: n-1 edições, 2020.
- BOLTON, Rodrigo Karmy. Dignidad. *Revista Disenso*. 30 de novembro de 2021.
- CAVALLETTI, Andrea. *La città biopolitica: mitologie della sicurezza*. Roma: Bruno Mondadori, 2005.
- CONSEJO NOCTURNO. *Un habitar más fuerte que la metrópole*. Logroño: Pepitas de la calabaza, 2018.
- DOD *Dictionary of Military and Associated Terms*. Washington, 2001. In: https://www.cia.gov/library/abbottabad-com-pound/B9/B9875E9C2553D81D1D6E0523563F8D72_DoD_Dictionary_of_Military_Terms.pdf
- FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- MARX, K. *O Capital*. vol. I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- PRECIADO, P. B. *Texto Junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era*

farmacopornográfica. trad. Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: n-1 edições, 2018..

SCHMITT, Carl. Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: *A crise da democracia parlamentar*. trad. Inês Lohbauer. São Paulo: Scritta, 1996.

STIEGLER, Bernard. *Symbolic Misery Vol. 1: The Hyper-industrial Epoch*. Cambridge: Polity Press, 2014.

RECEBIDO EM: 18/10/2022
APROVADO EM: 01/12/2022

EM NOME DA REALIDADE: FÉ, MITO E VIOLÊNCIA NAS CONFIGURAÇÕES DO CAPITALISMO CONTEMPORÂNEO

*In the name of reality: faith, myth and violence in the
configurations of contemporary*

*Vinícius Honesko*¹

RESUMO

O presente ensaio visa a questionar as estruturas constitutivas das formas de da realidade no capitalismo contemporâneo. Para tanto, o texto se subdivide em três partes: a primeira, a partir de uma breve leitura de questões ligadas ao problema epistemológico na física quântica, apresenta o problema da constituição da realidade e de sua conformação como mito; a segunda, investiga como a figura do *precariado* passa a ser fundamental na arregimentação dessa realidade, sobretudo a partir da lógica constitutiva de uma das formas do assim chamado neoliberalismo contemporâneo (aproximadamente, a partir de 1980 até o presente); a terceira, comprehende como a fundamentação dessa realidade se dá, muitas vezes de forma violenta, a partir de um embate sobre a própria *condição de possibilidade* de sentido para o mundo.

Palavras-chave: realidade; mito; precariado; neoliberalismo.

ABSTRACT

The present essay aims to question the constitutive structures of the forms of reality in contemporary capitalism. Therefore, the text is divided into three parts: the first, based on a brief reading of issues related to the epistemological problem in quantum physics, presents the problem of the constitution of reality and its conformation as a myth; the second investigates how the figure of the *precariat* becomes fundamental in the

¹ Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foi professor visitante na Universidade de Bolonha em 2021, onde também desenvolveu estágio pós-doutoral. E-mail: viniciushonesko@gmail.com.

regimentation of this reality, especially from the constitutive logic of one of the forms of the so-called contemporary neoliberalism (approximately, from 1980 to the present); the third understands how the foundation of this reality occurs, often violently, from a clash over the very condition of possibility of meaning for the world.

Keywords: reality; myth; precariat; neoliberalism.

Da matéria ao mito

Karl Jaspers, em seu *Introdução ao Pensamento Filosófico*, de 1965, alerta para o colapso da ideia de que a matéria constitui o *fundo obscuro* de tudo quanto existe: “todos os corpos são aparências e não realidades fundamentais” (JASPERS, 2010, p. 18). Jaspers está em sintonia com o desenvolvimento da ciência física de então, sobretudo em relação aos avanços teóricos no âmbito da quântica. É de alguns anos antes, 1957, um texto seminal, *Causalidade e acaso na física moderna*, no qual David Bohm apresenta suas heterodoxas compreensões da quântica a partir das quais um desenvolvimento desse problema do fundo e da matéria é apresentado em termos de confronto entre verdade absoluta e verdade relativa. Bohm argumenta que as leis naturais formuladas podem ser tratadas por abstrações conceituais distintas. Exemplo disso seria a física clássica, que pode ser operada com conceitos da mecânica clássica (com as leis precisas da física newtoniana) ou da mecânica quântica (com as leis das probabilidades). Essas diferenças seriam assim correspondentes às perspectivas sobre os múltiplos aspectos da realidade básica. Ou seja, haveria um *domínio de validade* para as perspectivas, no qual os erros de um modo de compreender a natureza seriam conhecidos e delimitados justamente pela possibilidade de confronto com outras perspectivas diante dos múltiplos aspectos da realidade e assim por diante. Esses erros de compreensão da natureza, no entanto, não seriam apenas características subjetivas, advindas dá má compreensão perspectiva que teríamos da natureza, isso porque não há um conjunto de leis finais e universal que guardaria uma verdade absoluta, como um arcabouço teórico sistematizado e final de compreensão e sentidos do universo (algo como uma teoria final – a *teoria de tudo* – em que essas perspectivas encontrariam

uma unidade sem fissuras). Por fim, aponta que os erros seriam ínsitos a todas as leis e, portanto, resultantes dos fatores que estas precisaram desprezar, posto que as leis sempre dão conta de um aspecto da realidade que recobre outro aspecto para o qual outras leis podem ser formuladas e assim sucessivamente². É preciso ressaltar, porém, que esse processo *ad infinitum* não é apenas quantitativo (seja em aprofundamento microscópico – a quântica, p. ex. – ou alargamento macroscópico – a astrofísica, p.ex.), mas seria próprio da diferenciação qualitativa infinita natureza (BOHM, 2015, pp. 294-299).

Bohm termina seu texto afirmando que, a despeito da busca incessante por um conhecimento completo e perfeito da realidade, este não seria nem ao menos aproximável. Ainda assim, essa multiplicidade infinita das coisas do Universo tem coesão na totalidade da matéria em processo de devir, e tal totalidade, nas palavras de Bohm, “inclui qualquer coisa de que ela possa depender” (*IDEM*). De certo modo, o *fundo obscuro* como problema fundamental reaparece, e tanto essa questão epistemológica da física quântica quanto as perspectivas, debitárias do debate físico, apresentadas por Jaspers podem ser retomadas a partir de um antigo problema filosófico cuja postulação encontra em Platão seu cerne: a *khôra*.

Podemos retomar, a partir do *Timeu*, a questão da *khôra* como o terceiro gênero – ao lado do inteligível e do sensível, tentando compô-los para além de uma antinomia – que é definida por Platão como receptáculo que recebe todos os corpos. Luc Brisson lembra que o uso platônico – para além da herança das leituras aristotélicas, as quais legaram à modernidade a identificação entre matéria (*hyle*) e *khôra* – é aí ambíguo, pois “*khôra* é, de uma só vez, ‘o que em que’ aparecem as coisas sensíveis e ‘o que de que’ são feitas” (BRISSON, 2012, p. 19), ou seja, seria ao mesmo tempo o lugar de acolhimento e o elemento constitutivo. Nesse sentido, é notório

2 Esse é um ponto de debate fundamental no âmbito da física quântica. É preciso lembrar a disputa entre a chamada *Interpretação de Copenhague* – que estabelece no âmbito da quântica a necessária limitação dos experimentos à aferição de resultados, de modo que entre a determinação de *posição* e de *momento* de uma partícula haveria apenas uma previsão probabilística irredutível (Heisenberg), isto é, não dependente de possíveis variáveis ainda não conhecidas – e a proposição ancorada no paradoxo de Einstein, Podolsky e Rosen (em relação à qual, aqui, Bohm em certa medida pode ser considerado tributário), segundo o qual seria preciso à física encontrar os meios adequados para aferir a *realidade* de uma partícula para além do fenômeno da não-localidade. O debate em Bohr e Einstein foi sintetizado pelo primeiro num texto de 1949: *O debate com Einstein sobre problemas epistemológicos na física atômica* (BOHR, 1995, pp. 41-84). Essa é uma problemática que permanece em aberto no campo da quântica.

como Jacques Derrida, no ensaio sobre a *Khôra* aponta como as funções da *khôra* no Timeu abrem para uma perspectiva de pensamento para além da dinâmica *ontológica*, de modo que a *khôra*, mais do que um problema de fundo da *física*, seria a *condição de possibilidade* do próprio processo de conhecimento das coisas: ou seja, a *khôra* como um *não-conceito* que opera como uma das estratégias fundamentais da *desconstrução* (DERRIDA, 1993, pp. 20-26). Em outras palavras, para Derrida, a *khôra* funcionaria como uma pré-origem que neutralizaria a oposição inteligível/sensível e, por fim, mostraria a insuficiência das postulações de um conhecimento último sobre a *realidade das coisas* e nos apresentaria que sensível e inteligível como separados – algo que está implícito na constituição da *física*, isto é, como os humanos conseguem abstrair e representar *no intelecto* os objetos sensíveis *do mundo* – são abstrações necessárias que se jogam num *onde*, a *khôra*, justamente, que é o ‘o que em que’ e ‘o que de que’ o próprio existir se dá.

Estamos diante de uma questão espinhosa que está no cerne do espanto filosófico, o estupefazer-se diante da existência e quase que a necessidade dos humanos de organizar esse desespero no mundo. Pensando a impossibilidade de um sentido último e absoluto para o mundo, isto é, de um fechamento da questão em termos determinados (algo como a *teoria de tudo* aventada como horizonte da *física contemporânea*), percebemos que o problema da *khôra*, o cerne da questão ontológica fundamental, isto é, permeia as próprias postulações sobre o que é a realidade, está ligado sobretudo ao *modo de estar* no mundo. Ou poderíamos dizer que, como o faz num recente e denso ensaio Giorgio Agamben, a impossibilidade de uma definição definitiva da *khôra* mostra que inteligibilidade e intelecção, sensibilidade e sensação são uma única coisa e que a separação disso em causa e efeito, objeto e sujeito nos foi legada como esse *fundo obscuro* com o qual a ciência moderna e contemporânea tentam lidar e sobre o qual se estruturam (AGAMBEN, 2022, pp. 123-124). E esse problema ontológico exibe sobretudo os limites gnosiológicos da filosofia e das ciências, ou, como escreveu o próprio Niels Bohr, “uma análise do próprio conceito de explicação começaria e terminaria, naturalmente, por uma renúncia a explicar nossa própria atividade consciente” (BOHR, 1995, p. 16). Em outras palavras, os limites do não-conhecimento que estão no cerne a *física quântica contemporânea*, portanto, não são desconectados da instância histórica em que as decisões sobre essa própria *realidade*, submetida ao crivo da investigação, são tomadas. Fundamentar – no sentido dar consistência, de forjar as bases – a realidade é o caráter primitivo e, ao mesmo tempo, último

da existência dos humanos.

Desde o feiticeiro ao cientista é que a constância das fundamentações da realidade se dá, como nos lembra Lévi-Strauss em sua antropologia estrutural (LÉVI-STRAUSS, 2012, p. 258).³ E é numa espécie jogo colaborativo coletivo – agente dentre os integrantes de determinada organização humana – que o sistema de significações, de forja de uma realidade partilhada, ou de um sistema de consistência ontológica, por assim dizer, arregimenta-se. Diante do *estupor da razão*, que inquietava os românticos alemães no confronto com os lindes máximos do então dito saber universal humano, em outras palavras, diante do excedente de significantes no universo, o qual, mais uma vez com Lévi-Strauss, “significou muito antes de que se começasse a saber o que ele significava” (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 73), os grupamentos humanos organizam seus sentidos dando fundamentos à sua realidade. Assim, algo como um movimento histórico – que os antropólogos estruturais irão chamar de ora mais frio ora mais quente – coloca-se em marcha, ou, como nos lembra Jacques Rancière, algo como a história existe “precisamente porque nenhum legislador primitivo pôs as palavras em harmonia com as coisas” (RANCIÈRE, 2014, p. 53). Esse desarmonia, entretanto, é também objeto de anseio para postulação de uma realidade, da *verdade* do acontecido para uma coletividade de seres humanos, verdade esta que seria o fundamento do e para o presente, da e para a realidade. Nos confrontos com essa *legislação primitiva* inexistente, porém, as construções de fundamentos de sentido não cessam de tentar estabelecer bases. A racionalidade que se supõe detentora da possibilidade de exaurir e dar conta desse problema – na figura do cientista –, encontra-se então diante de seu paradoxo. Se a morte de deus, portanto, anunciaava o desencantamento do mundo, por outro lado, é preciso compreender que é impossível à dinâmica de exploração cognitiva do mundo uma isenção de

3 Numa passagem seminal do texto *O feiticeiro e sua magia* (originalmente publicado em *Les Temps Modernes* em 1949 e que é incluído como abertura da parte *Magia e Religião* no livro *Antropologia Estrutural*), Lévi Strauss indica essa forma de estupefazer-se dos humanos, o *anseio* por compreensão e fundamentação do mundo: “Diante de um universo que anseia por compreender, mas cujos mecanismos não domina, o pensamento normal sempre busca o sentido das coisas nelas mesmas, que nada informam. O pensamento dito patológico, ao contrário, transborda de interpretações e ressonâncias afetivas, sempre pronto para aplicá-las sobre uma realidade de outro modo deficitária. Para o primeiro, existe o não verificável experimentalmente, isto é, o exigível; para o segundo, experiências sem objeto, ou o disponível. Na linguagem dos linguistas, diríamos que o pensamento normal sempre sofre de uma deficiência de significado, enquanto o dito pensamento patológico (ao menos em algumas de suas manifestações) dispõe de um excedente de significante.”

mundo – a hipostasiação de uma subjetividade que olha ao mundo apenas como objeto –, isto é, o desafio do *real* implica os *modos de estar* no real. E, nesse sentido, seria interessante lembrar da crítica ferrenha de Adorno e Horkheimer às suposições de verdade de uma razão universalista: “O mundo como um gigantesco juízo analítico, o único sonho que restou de todos os sonhos da ciência, é da mesma espécie que o mito cósmico que associava a mudança da primavera e do outono ao rapto da Perséfone” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 34).

Hoje, a suposição universal de uma realidade parece colocada em xeque, mesmo nos debates sobre a consistência da matéria no âmbito da física quântica. Além disso, quando deslocamos as análises para o campo dos modos de existência humanos no presente, o debate ganha outras texturas e *uma* realidade parece se impor. Alain Badiou, numa conferência de 2012, se perguntava sobre como contemporaneamente há uma espécie de configuração impositiva da realidade, ou seja, diante de uma suposta exaustão dos recursos ao excedente de significação do mundo – a razão pós-histórica calcada na globalização econômica, na uniformização dos sujeitos humanos e na colonização sem precedentes dos desejos, em outras palavras, quase como a realização do espírito humano no mundo –, haveria um apelo a uma razão própria do mundo que seria inconteste. À difícil pergunta sobre o que é o real, Badiou indica, apresentando o problema do contraditório entre inteligível e sensível, que no mundo contemporâneo uma resposta que parte da compreensão conceitual é logo rechaçada, isso pois o “conceito não pode valer como uma autêntica prova do real, já que, precisamente, supõe-se que o real seja aquilo que, à minha frente, resiste a mim, não é homogêneo a mim, não é imediatamente redutível a minha decisão de pensar” (BADIOU, 2017, p. 9). Assim, a essa falta do pensamento (que já Platão percebia e, portanto, tentava dar conta com a *khôra*), a resposta intimidadora do real, diz Badiou, é ancorada numa concreção, no absolutamente irredutível e verdadeiro real: “as realidades da economia do mundo, a inércia das relações sociais, o sofrimento das existências concretas, o veredicto dos mercados financeiros...” (IDEM). Numa espécie de aposta radical no suposto fim do encanto do mundo – nenhum sentido transcendente depois da morte de deus –, a economia capitalista salvaguardaria o real e lhe condicionaria os sentidos. Em suma, o sentido último da vida dos humanos que já não apelam para um além estaria dado, de maneira óbvia, à nossa frente, numa suposta concreção e materialidade da vida: se vimos o crepúsculo dos ídolos (nada mais preenche o espaço vazio entre os humanos e os céus), agora eles se

encarnaram em nós mesmos, em nossas relações de necessidade cujas únicas leis inexoráveis seriam aquelas da economia.

Se é possível falar das deidades enquanto mitos, hoje de algum modo a própria noção de real, de realidade, constitui-se como um mito. O desencanto do mundo nada mais foi do que outra forma de fazer o encanto, lembrando mais uma vez Adorno e Horkheimer. Nesse sentido, é preciso colocar uma questão sobre a noção desse novo encanto, dessa nova mitologia (um discurso que especifica e narra esse mito da realidade): o que é um mito? Pergunta capciosa do ponto de vista ontológico cujas possibilidades de exploração, mais do que de resposta, apresento aqui a partir da proposta de estudo do mito do pensador italiano Furio Jesi:

A palavra “mito” possui hoje múltiplos significados. Dedicar-se ao estudo do mito pressupõe que um ou mais de um de todos esses significados, separadamente ou em conjunto, estejam em relação com uma verdade objetiva: mesmo que essa relação seja de negação. Essa verdade objetiva pode ser o puro valor auto-significante da palavra “mito”. Nesse caso, haveria duas alternativas: a palavra “mito”, em um ou mais de um ou em todos os seus significados, separadamente ou em conjunto, poderia ser: 1) um puro símbolo que reposa em si mesmo, que remete unicamente a si mesmo e encontra em si a própria origem e a própria realização; 2) um puro *flatus vocis*, que não remete a nada, nem mesmo a si mesmo, uma vez que o si mesmo ao qual remete é verdade enquanto não é. A verdade objetiva com a qual a palavra “mito” pode estar em relação, todavia, também pode ser um objeto que goze de existência autônoma em face da palavra “mito”. Nesse caso, o estudo “do mito” não poderia se limitar a ser estudo da palavra “mito” em seus múltiplos significados, mas deveria ser também estudo do objeto existente de modo autônomo em relação a essa palavra e, ainda assim, em relação com esta: objeto que seria *o mito*. A discriminação entre essas possibilidades deveria ser preliminar ao estudo do mito, a fim de que este agisse em um âmbito e sobre um objeto rigorosamente circunscritos (JESI, 1980, p. 12).

O mito, portanto, ocupa justamente esse lugar da fundação – como já dissemos, o dar consistência a algo – e, nesse sentido, poderíamos dizer

que a construções do que seja o real – seja na física quântica seja nas dinâmicas sociopolíticas – estão sempre atravessadas por esse componente. Diante dessa dificuldade epistêmica e gnosiológica, Jesi propõe então que todo modo de compreender o mito está intimamente vinculado com a própria ontologia do mito. Para tanto, ele concebe a noção de *máquina mitológica* como condição moderna para lidar com essa persistência do mito.

A máquina seria uma caixa cujas paredes são compostas de *materiais mitológicos* – narrativas sobre o mito – que discorrem sobre o suposto ou inexistente mito no interior da caixa. Essas paredes seriam impenetráveis dado que, após a morte de deus (as apostas ditas modernas de compreensão do mundo, tal como já apresentadas acima), o contato direto com o mito seria impossível. A astúcia da máquina, no entanto, estaria em fazer crer que em seu centro pode haver um motor imóvel que, por não ser crível ao *mitólogo*, obriga à crença nos mecanismos da máquina. Ou seja, se inacessíveis, os mitos seriam apenas o vazio, o não-ser – o núcleo da realidade outrora (pelos antigos e *diversos*, nos termos de Jesi) alcançado pela epifania da visão divina –, a partir do qual a máquina funciona e sustenta aquilo que custodia e interdita em seu interior: o mito enquanto origem tanto dos *materiais mitológicos* quanto, por outro lado, do próprio processo cognoscente. Nesse sentido, Jesi expõe como o movimento gnosiológico para o conhecimento do mito é um ato de fé: “Crer que o mito esteja autonomamente dentro da *máquina mitológica* (...) só pode querer dizer que o mito *não existe* [*non c'è*] (...). Se existem [*ci sono*], estão num ‘outro mundo’: *não estão aqui*⁴ [*ci non sono*]” (JESI, 2015, p. 74).

A partir dessa verificação de uma crença por negação no conteúdo da máquina, algo presente e fundamental nos gestos gnosiológicos *modernos*, Jesi expõe os limites do conhecimento que estão imbricados na dimensão política. A máquina teria a vantagem, enquanto modelo metodológico, de chamar a atenção para seu modo de funcionamento e não para o presumível núcleo de ser ou não-ser. Entretanto, seu ardil está no fato de que, enquanto máquina, ela sempre é consentida pelas determinantes sociais da produção epistemológica e gnosiológica da cultura capitalista e, a cada vez que

⁴ Nesse trecho, Jesi elabora, com um sutil jogo linguístico, um dos pontos fundamentais de seu conceito de “máquina mitológica”. O verbo “esserci” é usado com o sentido de “haver, existir”. A expressão “*ci non sono*” – inusual em italiano – carrega uma polissignificação quase intraduzível. “Não estão aqui” ou “não existem aqui”, traduções possíveis, não dão conta do fato de que a partícula “ci” pode também significar “para nós”. Ou seja, outra tradução possível seria “não existe *para nós*”.

é destruída, se regenera tal como uma cabeça de hidra (para dizer com Badiou: “Enquanto as leis do mundo do Capital continuarem sendo o que são, a prevalência intimidante do discurso econômico não será desbancada” (BADIOU, 2017, p. 10)).

A máquina mitológica da própria realidade, portanto, é aquela que opera a lógica intransigente de uma suposta natureza do *capital*. Assim, se toda ontologia é necessariamente uma espécie de *ontologia política*, como deixamos intuir acima, isto é, se todo processo de postulação da verdade e do sentido da existência são, mesmo, de certa forma, para o microcósmico da matéria, dependentes de um gesto humano política e historicamente condicionados, na era da égide da Lei Universal do Capital, toda realidade só pode ser a sua.

Essa regra do Capital, porém, não é inscrita em bronze e sua maleabilidade depende das circunstâncias históricas onde impera. Como operadora de uma racionalidade – a nova razão do mundo, como dizem Dardot e Laval ao analisar os desenvolvimentos do chamado neoliberalismo contemporâneo (DARDOT; LAVAL, 2016) – cujo campo de ação é a própria condição de existência da *realidade*, suas formas podem variar e ganhar, a depender justamente das condições onde impera, contornos perversos.

Da liberdade à autofagia

Em meados dos anos 1980, após a consagração de políticas que encaravam essa *realidade* marcada pela arregimentação da Lei Universal do Capital – algo que ganharia ainda mais proeminência ao final da década com o esfacelamento da União Soviética –, um termo passa a figurar no horizonte das análises sociológicas e políticas no que diz respeito às perspectivas e modos de organização laborais: trata-se da palavra *precariado*. Enquanto tipo ideal, o termo é um composto por dois termos, “precário” e “proletariado”, e é utilizado sobremaneira para designar uma nova *classe* de pessoas no que diz respeito às atividades laborais sob as novas formas constitutivas instrumentalizadas pelas dinâmicas ditas *neoliberais*, ou *neoclássicas*, na estruturação das relações econômicas e de trabalho. É a partir dessa perspectiva que o sociólogo Guy Standing o aborda e, em linhas gerais, trata

de especificá-lo da seguinte maneira:

Consiste em pessoas que têm relações de confiança mínima com o capital e o Estado, o que as torna completamente diferentes do assalariado. E ela não tem nenhuma das relações de contrato social do proletariado, por meio das quais as garantias de trabalho são fornecidas em troca de subordinação e eventual lealdade, o acordo tácito que serve de base para os Estados de bem-estar social. Sem um poder de barganha baseado em relações de confiança e sem poder usufruir de garantias em troca de subordinação, o precariado é *sui generis* em termos de classe. (...) A precariedade também implica a falta de uma identidade segura baseada no trabalho, considerando que os trabalhadores em alguns empregos de baixa renda podem estar construindo uma carreira. (...) Talvez uma linha de delineamento igualmente interessante esteja associada com o que pode ser chamado de “dissonância de status”. Pessoas com nível relativamente alto de educação formal que tiveram de aceitar empregos com um status ou rendimento abaixo do que acreditam estar de acordo com suas qualificações são propensas a sofrer de frustração de status. (...) O precariado pode ser identificado por uma estrutura característica da renda social, que confere uma vulnerabilidade que vai bem além da que seria transmitida pela renda financeira recebida em um momento específico. (...) Uma característica do precariado não é o nível de salários em dinheiro ou de rendas auferidas em qualquer momento específico, mas a falta de apoio da comunidade em momentos de necessidade, a falta de benefícios assegurados da empresa ou do Estado e a falta de benefícios privados para complementar ganhos em dinheiro. (...) Não há “sombra de futuro” pairando sobre suas ações, para lhes dar um senso de que o que dizem, fazem ou sentem hoje terá um forte ou obrigatório efeito em suas relações de longo prazo. O precariado sabe que não há nenhuma sombra de futuro, da mesma forma como não há futuro no que eles estão fazendo agora (STANDING, 2019, pp. 25-31).

O precariado analisado por Standing se distinguiria do *lumpenproletariado* (basicamente, os desempregados sem esperança de integração social) em razão do fato de que, em partes, há uma integração, mesmo que seja, por assim dizer, na degradação. Importante frisar e

levantar uma questão: Standing traça suas análises pouco antes (o texto foi originalmente publicado em 2013) do *boom* das empresas ligadas ao atualmente chamado *capitalismo de plataformas* (os aplicativos de intermediação de prestação de serviços, p.ex.) e o alongamento da *cauda* do mercado propiciado pela internet.⁵ Nesse sentido, nesses anos que decorreram das análises de Standing – e, poderíamos dizer, com a aceleração da precarização, a qual ganhou, inclusive, a alcunha de *uberização* em razão da disseminação do uso das *plataformas* e, sobretudo, pelo suposto barateamento do transporte privado pago –, em que medida a produção do precariado não seria a antessala de uma lumpenização radical edulcorada por eufemismos como *empreendedor, inovador* etc.?⁶

Hoje já são várias as análises e estudos que apontam para o sentido da precarização: na conjuntura das crises advindas com o chamado fim dos *trinta gloriosos* depois da Segunda Guerra – das guerras coloniais às revoltas e lutas por direitos (sobretudo no Atlântico Norte), dos incipientes processos de globalização produtiva às respostas orquestradas pelas grandes corporações contra as políticas de direitos sociais dos Estados de Bem-Estar social – se dá o *rebote* da equação que garantia certa sustentabilidade e equilíbrio às ligações entre os dependentes de lucro, os dependentes de salário⁷ e os governos dos Estados. Isto é, a *greve de investimentos* do setor produtivo (do capital) como forma de pressão contra os governantes rendeu aos anos 1970

5 Na chamada *cauda curta*, grande parte da demanda não era formulada nem satisfeita em razão das circunstâncias de produção. Raffaele Alberto Ventura, em *Teoria da Classe inadequada* – também uma espécie de estudo sobre o precariado – especifica a constituição desse alongamento da cauda do mercado: “A assim chamada «cauda longa» define a parte do mercado na qual se alcança um importante volume total de transações, digamos, um monte de livros vendidos, somando volumes unitários muito reduzidos, digamos, um punhado de cópias vendidas de cada título. A revolução, popularizada por Chris Anderson em seu livro *A cauda longa*, de 2006, consiste no fato de que possa ser rentável (para um distribuidor, um fornecedor de serviços ou para um grande editor) posicionar-se nesse segmento de mercado vendendo «less of more», pequenas quantidades de muitos tipos de produtos. A cauda do mercado é o segmento em que são satisfeitos os nichos de demanda. Tradicionalmente «curta», uma vez que, por força das circunstâncias, grande parte da demanda não era formulada nem satisfeita, graças à internet a cauda se alongou. Isso foi verdade sobretudo para os livros, verdadeiro banco de provas do visionário projeto de «everything store» imaginado por Jeff Bezos na metade dos anos 1990, isto é, justamente o site Amazon.” (VENTURA, 2021, p. 155)

6 E anoto aqui um exemplo no campo artístico – ainda em solo britânico, ou seja, no coração de um *ex-imperio* que também sucumbiu à nova Lei universal da *realidade* – que expõe a questão de forma penetrante: trata-se da intuição do cineasta inglês Ken Loach em dois de seus últimos trabalhos: *Eu, Daniel Blake* (2016) e *Você não estava aqui* (2019). Nesses filmes, as inquietações acerca da *nova razão do mundo* são expostas de forma brilhante pelo diretor

7 Sigo aqui a terminologia de Wolfgang Streeck em *Tempo Comprado* (STREECK, 2018).

(regra geral, nos países da OCDE) uma conturbação nesse equilíbrio com um desfecho já conhecido: a ascensão de um *modus operandi* político que hoje é notoriamente conhecido como *neoliberalismo*, no qual a palavra de ordem era a flexibilização (dos fluxos de capitais, das relações laborais, das formas de produção etc.) como forma de salvaguardar os processos econômicos e a estabilidade política no contexto dos países onde até então o *welfare* era o único horizonte. Em outras palavras, a lógica da exploração geopolítica capitalista-colonial passava a ser introjetada como lógica operacional dentro dos próprios países *imperiais*, e isso como declarada e única forma de garantir a subsistência de um modo de conservação econômico-político capaz, supostamente, de garantir crescimento econômico, geração de riqueza e expansão da conquista tecnológica então diretamente associada à produção de riquezas.⁸

É evidente que essas análises macroscópicas, trazidas em termos generalistas, devem ser lidas com várias nuances, uma vez que são muitas as perspectivas que poderíamos e deveríamos aqui apontar, sobretudo como no caso do Brasil, onde essa clivagem *neoliberal* chega após a aprovação de uma constituição amplamente antagônica, ao menos formalmente, ao modelo que então era proposto, por economistas e por uma elite transnacional, como única forma de, diante do iminente colapso da URSS, garantia de crescimento econômico e liberdade política.⁹ Todavia, ao menos no Atlântico Norte (e depois com reverberações em todo o globo), o *turning point* de um ciclo de crescimento pautado numa presença do estado como interveniente e garantidor de direitos às populações se dá quando o Estado, por meio de governos pressionados, passa a operar como agente garantidor da liberdade dos processos econômicos e da livre concorrência. Esse processo não acontece de uma forma *natural* dentro da organização da vida política, econômica e social, como se o retorno a uma dinâmica econômica *liberal* fosse algo inexorável, dado a falência do modelo de *welfare* que sucedeu o *laissez*

8 Aqui é preciso frisar as importantes análises de Naomi Klein em seu *A doutrina do choque* (KLEIN, 2008), no qual a autora indica que tais conformações se dão sobretudo depois das experiências e balões de ensaio em economias periféricas, como o clássico exemplo do Chile de Pinochet.

9 Cf.: Camila Rocha, *Menos Marx, mais Mises* (ROCHA, 2021), no qual a autora aponta como o ideário neoliberalizante foi deliberadamente propagado nos meios empresariais brasileiros entre 1982 e 1997; também faço um pequeno rastreamento desses movimentos – ainda que, diferentemente de Rocha, desde uma perspectiva mais voltada à questão teórica – em *Mitografias do Brasil contemporâneo. A liberdade é de quem?* (HONESKO, 2020).

faire (cuja convulsão em 1929 ainda fazia ecos), mas, como mostra Gregoire Chamayou em *A sociedade ingovernável* (CHAMAYOU, 2020), tratou-se de uma resposta muito bem organizada (com *lobbies* nas elaborações de leis, com força política no patrocínio de campanhas de políticos etc.) dos dependentes de lucro à forma política do *welfare*, o que acima chamei de forma genérica de *greve de investimentos*. Porém, ao lermos teóricos como Friedrich Hayek – que talvez tenha sido, junto com Milton Friedman, o teórico que mais influenciou a constituição do atual modelo *neoliberal* (lembremos que Hayek era o conselheiro pessoal de Margaret Thatcher) –, a impressão que temos é a de que estariamos diante de um rearranjo natural e o único capaz de dar sustentabilidade à lógica do crescimento econômico.

Em linhas gerais, em sua filosofia da liberdade, Hayek elabora uma espécie de teoria da evolução social na qual os homens, sem intencionalidade, vão descobrindo os instrumentos e hábitos mais eficazes e exitosos para sua adaptação. Nesse sentido, a liberdade não seria um dado natural, mas uma construção civilizacional não intencional cuja definição última seria a ação do indivíduo sem ser coagido por quem quer que seja (sobretudo a coerção do Estado, que velaria, sob as vestes de uma liberdade coletiva, apenas uma subjugação dos indivíduos). Teríamos, assim, um esquema do constructo teórico de Hayek: em um polo, a razão, como garantia de *segurança* mínima em forma de postulação de regras gerais que nada mais fariam do que dar as condições de possibilidade da livre concorrência, e, em outro, a liberdade, que só pode ser efetiva (não uma mera possibilidade de agir) no seio de uma livre concorrência. Em linhas gerais, portanto, a razão deveria se submeter à liberdade assim como o Estado à Economia.

É com vistas à criação dessa submissão da razão à liberdade que Hayek pode falar de democracia ilimitada e democracia limitada. Ora, para ele, a democracia ilimitada carregaria como um cavalo de Troia as decisões planificadoras da razão (da segurança) para o interior do espaço (que deveria ser completamente franco) da liberdade. Melhor dizendo: as democracias, com seu sistema de construção legislativa e de organização da vida social, carregariam de modo clandestino as decisões coletivas para esse espaço, minando, com isso, qualquer chance de uma verdadeira concorrência. Daí a necessidade de limitar a democracia (e não à toa Hayek fala de uma diferença entre vontade do povo e opinião do povo; não à toa sua indicação de um legislativo profissional, que estabeleceria de antemão os critérios fundamentais da instauração do livre-mercado para a livre concorrência). Numa sociedade de complexidade relacional, tal como a sociedade industrial

moderna, a vontade de controle consciente das condições de concorrência estaria fadada ao fracasso e, portanto, deveria ser limitada (HAYEK, 1985).

Em outras palavras, o pensamento de teóricos como Hayek revela uma espécie de *fé* numa liberdade – como construção social advinda da estruturação do capitalismo – de ação individual (e liberdade é elaborada em sentido negativo: como já dito, não ser constrangido por ninguém a fazer algo) como suprassumo e estopim para o desenvolvimento de uma *ordem espontânea*, desde que as garantias *razoáveis* sejam dadas pelo Estado, que, assim, cumpriria sua função de fornecedor de *segurança* às dinâmicas econômicas (Razão/Estado = segurança; Liberdade/Economia = liberdade). Isso a tal ponto que Hayek, em *The constitution of freedom*, de certo modo confessa sua fé:

Nunca teremos os benefícios da liberdade e nunca obteremos os imprevisíveis novos desenvolvimentos para os quais ela dá oportunidade se ela também não for garantida na medida em que for utilizada de forma que não pareça desejável. Assim, já não se sustenta o argumento de que a liberdade individual seja frequentemente abusiva. Liberdade necessariamente significa que muitas coisas de que não gostamos serão feitas. Nossa *fé na liberdade* não se baseia nos resultados previsíveis em circunstâncias particulares, mas na *crença* de que ela acabará, em equilíbrio, liberando mais forças para o bem do que para o mal (HAYEK, 2011, p. 83).

Ora, que esse modelo tenha frutificado e gerado efeitos em todas as esferas da vida parece evidente. Aliás, talvez hoje estejamos sob a égide desse *mito da fé na liberdade* de uma maneira ainda mais *aplicada*. E isso porventura tenha de ser levado em conta por meio de um paradoxo: a intensificação dos processos de *flexibilização* engendrados pela lógica dita neoliberal – que, por sua vez, nada mais seria que a intensificação acelerada da busca de *valor* própria do capitalismo – engendra a produção do precariado que, por sua vez, enquanto conformação subjetiva, encarna a *lei natural* do livre-mercado (a sociedade concorrencial) como única realidade e forma de vida, algo que realimenta a produção de precarização num ciclo cujo fim, que ainda não entrevemos, é postergado por tecnologias de subjetivação que atuam não apenas em nível coletivo – na inexistente solidariedade de

classe (proletários) – mas de forma capilar e atomística, em cada indivíduo (a famosa frase de Thatcher “não há algo como a sociedade, só indivíduos, homens, mulheres e famílias” ganha ainda mais inteligibilidade hoje).

Em certo sentido, a lógica da *liberdade*, da *nova liberdade*, é a intensificação de uma crença no capital como único e último horizonte de conformação possível da vida dos seres humanos (a lógica do fim da história que, apesar de toda sua impostura, ainda tem seus adoradores). Como diria Anselm Jappe, lendo Marx e percebendo nesse processo algo ínsito à lógica da produção do *valor* no capitalismo:

Na sociedade mercantil, a economia colonizou todas as esferas da vida e submeteu a existência como um todo à exigência de rentabilidade. Se todas as atividades humanas e, portanto, todos os aspectos da vida estão submetidos, direta ou indiretamente, às exigências da economia e devem se conformar às leis do dinheiro e do trabalho que o produz, então a economia – a economia capitalista – torna-se coextensiva à própria vida humana. Contudo, esse “economismo real” é próprio da sociedade mercantil, e apenas dela; era desconhecido das organizações sociais anteriores (JAPPE, 2021, p. 26).

Assim, o trabalho (o trabalho abstrato cuja aferição de valor se dá no tempo despendido) teria sido alçado à condição de mediador universal da sociabilidade humana, o mediador que dirige a sociedade mercantil como seu motor, como sua *realidade* e *lógica* únicas; ou como analisa Jean-Luc Nancy, a lógica da *equivalência* geral (NANCY, 2008, p. 44-47): os sujeitos seriam todos intercambiáveis à medida que “na sociedade em que domina o fetichismo da mercadoria não pode haver um verdadeiro sujeito humano: é o valor, nas suas metamorfoses (mercadoria e dinheiro), que constitui o verdadeiro sujeito (JAPPE, 2021, p. 33)”

No que diz respeito ao fetichismo, trata-se de algo vinculado inexoravelmente à dominação estrutural exercida pelo valor, pelo trabalho, pelo dinheiro e pela mercadoria na sociedade mercantil (e sobremaneira hoje, na sociedade já neoliberalizada em seus modos), à submissão da vida à tirania econômica, a uma *forma geral* cuja principal característica é a do valor mercantil: a ausência de qualquer conteúdo, uma espécie de vazio. Continua Jappe:

As formas gerais fetichistas das culturas anteriores – o totemismo, as religiões, a dominação pessoal exercida sobre escravos e servos – tinham conteúdos *concretos*, por mais opressivos que possam ter sido. O valor mercantil é a única forma fetichista que constitui uma pura forma sem conteúdo, uma forma indiferente a qualquer conteúdo. É por isso que seus efeitos são tão destruidores. Discernir as consequências da difusão dessa forma de síntese social na época moderna é absolutamente necessário para compreender a *coerência* dos fenômenos tão diversos que nos ameaçam, mas que, encarados separadamente, não têm uma explicação cabal (*IDEM*, p. 27).

Que essas ameaças hoje possam ser elencadas quase *ad infinitum* – das falências sociais pontuais e regionais à crise climática global (MARQUES, 2018) – é algo que se mostra como evidente. E, se levarmos a sério essa hipótese de intensificação extrema dos processos capitalistas (e o neoliberalismo como seu corolário), o *precariado* sobre o qual falamos é tão somente um produto necessário e desejável de uma lógica que não prevê senão a consumação de si mesma num processo de aceleração infinita de produção de vazio, de *fetiche*. O fim da história pode não ter chegado, tal como anunciado, mas encontra na propulsão à autofagia destrutiva sua figura exemplar – e, hoje, com a dinâmica da hiperconectividade tecnológica, o livre fluxo de capitais no jogo da produção de *valor* a partir de *valor* do capitalismo financeiro funciona como um acelerador do processo autodestrutivo que parece ter na crise (catástrofe) ambiental seu fechamento: qualquer ação governamental de controle (emissão de gases do efeito estufa, produção de combustíveis fósseis, desmatamento para abertura de pastagens e criação de gado etc.) soa postergável ou implausível e, quando e se *assumida*, é transmutada numa forma de produção de valor (o mercado de créditos de carbono, a inclusão de ativos de água no Mercado Futuro de bolsas etc.); em outras palavras, o *neo-liberalismo* carrega consigo uma dinâmica do *necro-liberal*, afinal, o vazio do fetiche, no fundo, se imobiliza na morte.

A *máquina mitológica* operada pela *fé na liberdade*, portanto, faz mover um mundo tornado único: só há uma realidade determinada pelas leis do Capital, e qualquer outra aposta é relegada às brumas de um primitivismo utópico-pueril a ser cuidado (atitude corrente nos modos de lidar com os mundos dos povos originários das Américas, p.ex.) ou é de imediato taxada de *irrealista*. As apostas num *mundo por vir* que minimamente se

disponha a tomar distâncias desse horizonte, assim, veem-se constrangidas a uma *realidade* que, aos ouvidos moucos das estruturas institucionais hoje atravessadas pela lógica da máquina da *fé na liberdade* (e isso nas mais variadas instâncias: dos órgãos de Estado às organizações transnacionais de cooperação; das universidades às postulações pedagógicas para as formações elementar e média; das agências de pesquisa à organização de formas produtivas ditas alternativas etc.), reduz-se a sondar em dinâmicas locais pequenos modos de se manter. Diante de um mito inquebrantável e hoje transfigurado no próprio sentido único e universal, essa construção de outros *reais* pode parecer utópica, mas, para lembrar o poeta Pier Paolo Pasolini, “ou somos utópicos ou desaparecemos” (PASOLINI, 2012, p. 1235).

Dos delírios à luta violenta por uma realidade: um caso¹⁰

Desde quando lemos em qualquer noticiário financeiro brasileiro que as propostas de política econômica da chamada *esquerda* são irrealistas, ou que mais ora menos ora terão um choque de *realidade*, até quando contemporaneamente se fala de uma luta contra o comunismo, o que está em jogo é uma disputa pela própria concepção do que é real. Por outro lado, uma resposta pronta e acabada do chamado campo progressista é dizer que se tratam de delírios da extrema direita (no Brasil, em seu formato *bolsonarista*) e que são todos desconectados da *realidade*. Nesse sentido, é papel das extremas direitas contemporâneas a tentativa de uma espécie de “revolução conservadora” – nos termos de Luigi Fabbri, uma *contrarrevolução preventiva* (FABBRI, 2009) operada justamente pelo Capital – que procura achatar as democracias liberais, os comunismos, os totalitarismos e tudo o mais sob o argumento de que todos são modos de cercear a *verdadeira liberdade* – não ser coagido por ninguém sob nenhuma circunstância – que

10 Esse trecho foi desenvolvido, com algumas diferenças, em *Mitografias do Brasil contemporâneo* (HONESKO, 2020).

sufocariam a verdade (numa lembrança aqui infame).¹¹ Para isso, reivindica um “mito” fundador como hipótese para o início de uma “nova era” da política, para libertar a verdade, para dar acesso à *verdadeira realidade*.

Podemos ler essa nova era como um do estado de exceção que funcione tal qual uma mola propulsora para que os *indivíduos* se desvincilhem das instituições que, em nome de um pacto social que os estaria conduzindo ao *caminho para a servidão*, cerceiam a verdadeira liberdade: é nesse sentido que, no caso brasileiro, os recentes ataques às estruturas fundamentais do Estado, ao Supremo Tribunal Federal e o Congresso Nacional, ganham inteligibilidade. O niilismo de Estado – uma forma de *não-governo* instrumentalizada pelas extremas-direitas – é, no limite, a postulação de um *acompanhamento*, uma *gestão* (ou seja, no fundo ainda um governo), das condições de concorrência. Entretanto, é preciso dar à concorrência seu nome: *stasis*, a guerra civil, na qual a intervenção da violência do governo se dá, nos rincões coloniais do planeta, não mais na forma-polícia mas na forma-*milícia*. E a luta diária por condições elementares de subsistência, que num país como o Brasil é uma constante secular, essa *realidade* do povo brasileiro, pode dar ensejo à transformação do “cada um por si, Deus para

11 Ao publicar seu livro sobre o fascismo em 1922, Fabbri é o primeiro a postular a hipótese de que o fascismo (essa figura por excelência da extrema-direita) é sobretudo uma *contrarrevolução preventiva* operada como modo de salvaguardar, de certa forma, as dinâmicas do Capital. Também é importante lembrar das análises de Daniel Guérin em *Fascismo e grande capital*. No prefácio à segunda edição do livro, de 1945, Guérin tem uma percepção bastante aguçada da dupla dinâmica de funcionamento do fascismo (o chamado fascismo histórico), a qual, guardas as devidas distâncias históricas, parece também ser bastante presente nas dinâmicas da extrema-direita contemporânea. Cf. GUÉRIN, 2021, pp. 18-19: “Nas conclusões deste livro, eu havia insistido no extraordinário *poder de perdurar* do fascismo. A obstinação desesperada com que ainda resiste na hora em que escrevo estas linhas, mesmo sabendo-se perdido, supera, evidentemente, todas as expectativas. No entanto, o fascismo é compreensível, se nos dispusermos a lembrar que o fascismo não é apenas um instrumento a serviço do grande capital, mas também, ao mesmo tempo, um *levante místico* da pequena burguesia pauperizada e descontente. Se grande parte das classes médias que haviam levado o fascismo ao poder está hoje cruelmente decepcionada, não é esse o caso dos militantes. No enorme aparelho burocrático do Estado fascista, existem muitos sibaritas e muitos degenerados, mas há também os verdadeiros faânticos. Estes, ao defenderem o regime, não defendem apenas a própria posição social e mesmo a própria vida: **defendem, além disso, um ideal em que acreditam piamente, e até a morte.** (Notemos de passagem: não é pela força bruta, menos ainda pelas baionetas estrangeiras, que se podem de fato desintoxicar os cérebros.) O fascismo comporta o risco de deixar sequelas nos países em que esteve instalado por mais uma razão: tanto em seu declínio como em seu nascimento, deve muito à complacência de seus ‘adversários’; o Estado ‘democrático’ que lhe sucede ainda está todo infectado pelo vírus fascista (assim como o Estado ‘democrático’ que o precedera já estava todo infectado pelo vírus fascista). A ‘depuração’ é tão somente um teatro, porque, para de fato desinfetar o Estado burguês, seria preciso esvaziá-lo e rompê-lo. A alta administração pública, o exército, a polícia e a magistratura permanecem povoados de auxiliares e cúmplices do regime anterior, os mesmos, em sua maioria, que no passado haviam entregado ao fascismo as chaves do poder.” (grifos nossos)

todos” em “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”.

Se na dinâmica das democracias liberais – do *pacto social* – a política estatal tem seu outro nome no “monopólio do uso da violência (força)”, é importante notar que no modelo concorrencial há a disseminação capilarizada da violência justamente nas figuras da milícia e dos agentes financeiros. Uma das críticas mais contumazes ao sistema eleitoral de qualquer democracia liberal está nos modelos de financiamento de campanhas eleitorais, os quais mascaram forças que, dando suporte para seus representantes na estrutura do Estado, angariam modos de praticamente alcançar o estatuto de *fora-da-lei*. Com uma legislação inexistente na tributação de lucros e dividendos de acionistas majoritários de grandes conglomerados financeiros, com o controle da vida do cidadão comum por meio da dívida, além da componente propagandística (mitológica, para dizer com Furio Jesi) do sacrifício necessário para impedir que a economia pare e com isso todos sejam sacrificados, os agentes financeiros atuam em nível *institucional-global* tal como as milícias em nível *social-local*: estes, os empreendedores *locais* bem sucedidos de regiões depauperadas que à medida que *monopolizam a violência local fundam* sua lei; aqueles, os empreendedores *globais* que vampirizam economias inteiras de estados ao ajudar a *eleger* – ou a sustentar pequenos tiranos locais, como, p.ex., fazem as empresas de tecnologia no Sudão e, desde 2005, no Sudão do Sul – seus representantes nas estruturas desses mesmos estados (de fato, o fundamento místico da autoridade para o qual Jacques Derrida (DERRIDA, 2007) quer chamar a atenção nada mais é do que uma *arma na mão* diante de alguém sem meios de defesa).

A tradição dos oprimidos nos ensina que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor. A chance deste consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica (BENJAMIN, 2005, p. 83).

Ao reler a famosa tese benjaminiana parece-nos claro que as atuais apostas contra as extremas-direitas insistem numa volta a um *pacto social*.

Volta impossível para os estados em que um *bem-estar* social pôde ter certa consistência, mas volta sequer pensável num contexto como o brasileiro, onde apenas sopros frágeis de bem-estar foram sensíveis ao longo da história e onde a nova norma *histórica*, o *naturalismo da concorrência*, já é uma constante dos modos de relações *sociais* desde a dizimação das populações originárias.

Deleuze nos diz que os acontecimentos, essas *irrupções* do real, são sempre moleculares: desconhecem os complôs e destituem-nos de nossa pretensa soberania, lançando-nos à sorte de forças que nunca controlaremos, mas diante das quais podemos agir com *virtú* ou covardia (BARBOSA, 2020). A realidade, portanto, está sempre em disputa, de modo que a dinâmica das extremas-direitas, que apostava no *mito da concorrência* universal – os outros nomes da guerra – como instância de legitimação da realidade/verdade, não é um delírio, uma realidade paralela, mas uma aposta na constituição de um mundo sórdido em que a violência do mais forte não pode sofrer nenhum freio.

A frequência com a qual o neoliberalismo se modula no Brasil tem ainda muitas ondas por irradiar. Todavia, hoje, essa *máquina mitológica operativa e fundacional*, que se travestia, ao sabor das circunstâncias, para assegurar mais liberdade aos que por aqui *desde sempre foram mais livres*, agora já não consegue apresentar o *mito* sobre cuja veracidade gostaria de nos convencer. Com isso, dá-se a ver abertamente em toda sua feiura e compleição; resta, assim, aos cada vez menos livres o desafio de empurrar essa máquina e organizar o desespero de modo a criar outras formas de solidariedade e vida em comum. E tais formas, hoje, devem levar em conta que este mundo, o mundo que quer impor uma única realidade absoluta em todos os rincões, um mundo que, por não reconhecer que outros mundos desde há muito já estão aí, como nos aponta Ailton Krenak, está fadado por si só à destruição (KRENAK, 2020).

Referências

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*.

trad.: Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. Torino: Einaudi, 2022.

BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. trad.: Fernando Scheibe, Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

BARBOSA, Jonnefer. *Travessia conceitual do irrepresentável. Três limiares da pandemia de 2020*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/597712-travessia-conceitual-do-irrepresentavel-tres-limiares-da-pandemia-de-2020>

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de História*. In.: LÖWY, Michel. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005. Trad. das Teses: Jeanne Marie Gagnebin e Marcus Lutz Müller.

BOHM, David. *Causalidade e acaso na física moderna*, trad.: Rodolfo Petrônio, Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

BOHR, Niels. *Física atômica e conhecimento humano. Ensaios 1932-1957*, trad.: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

BRISSON, Luc. “A ‘matéria’ e a ‘necessidade’ no Timeu de Platão”, trad. Rachel Gazolla, in.: Hypnos, São Paulo, n. 28, 1º semestre 2012, pp. 18-30.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável. Uma genealogia do liberalismo autoritário*, trad.: Letícia Mei, São Paulo: Ubu, 2020.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*, trad.: Mariana Echalar, São Paulo: Boitempo, 2016.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei. O “Fundamento místico da autoridade”*, trad.: Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Khora*, trad.: Nícia Adan Bonatti, Campinas: Papirus, 1993.

FABBRI, Luigi. *La controrivoluzione preventiva. Riflessioni sul fascismo*. Milano: Zero in condotta, 2009.

GUÉRIN, Daniel. *Fascismo e grande capital*. trad.: Lara Christina de Malimpensa. Campinas: Ed. Unicamp, 2021.

HAYEK, Friedrich. *Direito Legislação Liberdade. Uma nova formulação dos princípios liberais de justiça e de economia política*, trad.: Henry

Maksoud, São Paulo: Visão, 1985.

_____. *The Constitution of Freedom. The definitive edition.* (org. Ronald Hamowy). Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

HONESKO, Vinícius. *Mitografias do Brasil contemporâneo. A liberdade é de quem?* Belo Horizonte: Áyiné, 2020.

JAPPE, Anselm. *A sociedade autofágica. Capitalismo, desmesura e autodestruição*, trad.: Júlio Henrique, São Paulo: Elefante, 2021.

JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*, trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo: Cultrix, 2012.

JESI, Furio. “Leitura do *Bateau ivre* de Rimbaud”. In.: Outra Travessia. n. 19. *A Arte, entre a festa e a mudez*. UFSC. 1º Semestre de 2015. Trad.: Fernando Scheibe e Vinícius N. Honesko.

_____. *Mito*. Milano: Arnaldo Mondadori, 1980.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque. A ascensão do capitalismo de desastre*, trad.: Vania Cury, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*, trad.: Beatriz Perrone-Moisés, São Paulo: Cosac Naify, 2012.

_____. “Introdução à obra de Marcel Mauss”. In.: Mauss, Marcel, *Sociologia e Antropologia*, São Paulo, Epu/Edusp, 1974.

MARQUES, Luiz. *Capitalismo e colapso ambiental*. Campinas: Unicamp, 2018.

NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

PASOLINI, Pier Paolo. *Da “Il caos” sul “Tempo”* in.: PASOLINI, Pier Paolo. *Saggi sulla politica e sulla società*. Org. de Walter Siti e Silvia De Laude. Milano, Arnaldo Mondadori 2012.

RANCIÈRE, Jacques, *Os nomes da história: Ensaio de poética do saber*, trad.: Mariana Echalar, São Paulo: Unesp, 2014.

ROCHA, Camila. *Menos Marx, mais Mises. O liberalismo e a nova direita no Brasil*. São Paulo: Todavia, 2021.

STANDING, Guy. *O precariado. A nova classe perigosa*, trad.: Cristina Antunes, Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

STREECK, Wolfgang. *Tempo comprado. A crise adiada do capitalismo democrático*, trad.: Marian Toldy e Teresa Toldy, São Paulo: Boitempo, 2018.

VENTURA, Raffaele Alberto. *Teoria da classe inadequada*, trad.: Vinícius Nicastro Honesko, Belo Horizonte: Ayiné, 2021.

RECEBIDO EM: 19/12/2022

APROVADO EM: 20/12/2022

FRESTAS NO TEMPO E AS NOVAS AGENTIVIDADES HISTÓRICAS NO ANTROPOCENO

*Cracks in time and the new historical agentivities in the
anthropocene*

Alice Fernandes Freyesleben¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo refletir acerca da reconfiguração epistemológica da ciência histórica suscitada pelo conceito de Antropoceno. Para tanto, foi dividido em três partes. Na primeira, a partir de autores como Ailton Krenak, Keith Thomas, Bruno Latour, Isabelle Stengers e Pierre Clastres questiona-se a neutralidade dos discursos científicos e filosóficos. A segunda parte se destina a analisar as diversas formas de se compreender historicamente e de se nomear a atual crise socioambiental tendo como base as contribuições de Jason Moore e Donna Haraway. Por fim, avalia, no campo da ciência histórica, algumas implicações teóricas da percepção de que o planeta é dotado de uma historicidade própria. Para isso, dialoga com o geocientista Jan Zalasiewicz e demais autores, como Zoltan Simon que propõe outras formas de se pensar agentividades históricas, temporalidades e a própria noção de historicidade.

Palavras-chave: Antropoceno; história; agentividade.

ABSTRACT

This article aims to reflect on the epistemological reconfiguration of historical science raised by the concept of *Anthropocene*. Therefore, it was divided into three parts. In the first, from authors such as Ailton Krenak, Keith Thomas, Bruno Latour, Isabelle Stengers and Pierre Clastres, the

¹ É Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Atualmente é professora colaboradora do curso de História da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), campus Paranaguá. E-mail: alice.freyesleben@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5296-0087>

neutrality of scientific and philosophical discourses is questioned. The second part is intended to analyze the different ways of historically understanding and naming the current socio-environmental crisis based on the contributions of Jason Moore and Donna Haraway. Finally, it evaluates, in the field of historical science, some theoretical implications brought by the perception that the planet is has a historicity of its own. For this, it dialogues with the geoscientist Jan Zalasiewicz and other authors, such as Zoltan Simon, who proposes other ways of thinking about historical agentivities, temporalities and the very notion of historicity.

Keywords: reality; *Anthropocene*; history; agentivity.

Agora é a vez da soja transgênica, dos falsos bosques da celulose e do novo cardápio dos automóveis, que já não comem apenas petróleo ou gás, mas também milho e cana-de-açúcar de imensas plantações. Dar de comer aos carros é mais importante do que dar de comer às pessoas. E outra vez voltam as glórias efêmeras, que ao som de suas trombetas nos anunciam grandes desgraças.

Eduardo Galeano, 2010.

Introdução

Em 2009 a Comissão Internacional de Estratigrafia, ramo da geologia responsável por definir com precisão as unidades litológicas ou sedimentares que servem de critério para nomear as divisões cronológicas da Escala de Tempo Geológico, criou o Grupo de Trabalho do Antropoceno (*Anthropocene Working Group*). A tarefa do órgão era avaliar se, de fato, havia evidências que sustentassem a elaboração de uma proposta formal para a adoção de uma nova unidade cronoestratigráfica. Caso afirmativo, o grupo deveria apresentar tal proposta às instituições que detém autoridade científica para alterar a escala que expressa a história da Terra. Desde então, a heterogênea equipe de cientistas procura evidências geológicas que

comprovem que o funcionamento do Sistema Terra, isto é, do conjunto de vários circuitos físico-químicos, atmosféricos e biológicos que compõe o planeta, está sendo alterado pela *humanidade*.

As expectativas são grandes dos dois lados, tanto entre os que defendem o reconhecimento técnico da nova época quanto entre os que resistem à proposta. Com efeito, não há garantias de que alguma resposta definitiva seja alcançada nos próximos Congressos Geológicos Internacionais, eventos realizados a cada quatro anos com o objetivo de discutir e padronizar os saberes associados as geociências em todo o mundo. Embora o volume de dados que indicam que a Terra está operando fora dos padrões holocênicos esteja aumentando consideravelmente nos últimos anos, dúvidas sobre a utilidade científica do reconhecimento do Antropoceno como unidade cronoestratigráfica ainda persistem. Conforme explica o geólogo norte-americano Stanley C. Finney (2019, p. 23-8), um dos membros da Comissão Internacional de Estratigrafia, órgão responsável por acatar ou não a proposta, as questões relativas à inserção do Antropoceno na escala temporal geológica são tão complexas e emaranhadas que qualquer que seja o limite inicial escolhido, ele será difuso, já que o Antropoceno suporta múltiplos antecedentes lentos e longas consequências, assim como ocorre com o Renascimento ou com outros períodos da história humana. A encruzilhada de temporalidades e historicidades torna a tarefa da periodização geológica (que já não é simples) da “época dos humanos”, especialmente complicada e as divergências servem de argumento contra sua adoção formal (FINNEY; EDWARDS, 2016).

Contudo, mesmo que os geólogos demorem para apresentar uma posição conclusiva sobre o estatuto formal do Antropoceno, conforme apontam os relatórios do IPCC (sigla em inglês para Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climática), o fim da estabilidade climática oferecida pelo planeta durante a época geológica do Holoceno já nos colocou diante de uma *situação história* bastante distinta de tudo o que conhecíamos até aqui. Habitados a nos considerar os únicos viventes dignos de historicidade, agora nos vemos obrigados a dividir a narrativa histórica com o algo que sempre havíamos considerado apenas um “cenário”: o planeta Terra. Isso posto, profissionais de distintas áreas adotaram o termo Antropoceno para designar o conjunto das novas relações que emergem à medida que conhecimentos sobre o colapso ambiental em curso se acumulam (CHAKRABARTY, 2018).

Nesse sentido, no Antropoceno, a famosa definição da *história* de Marc Bloch (1997, p. 55) – “o estudo do homem no tempo” perdeu sua

validade por não corresponder mais à complexidade da realidade histórica em que estamos lançados. Verdade seja dita, a história enquanto “ciência do homem através do tempo” não fornece mais nem mesmo o léxico necessário à formulação das questões políticas e culturais que nos afligem. Humanos e seus velhos conhecidos, tais como *cultura, sociedade, Estado, civilização*, estão misturados com o vasto espectro dos não-humanos, por exemplo: *correntes oceânicas, ionosfera, radiação, plantas, vírus, animais* e tantos outros entes, coisas, forças, processos e grandezas que atendem pelo conceito unificador de *natureza*. Eventos geológicos, climáticos e biológicos agora fazem parte das preocupações históricas tanto quanto as desigualdades sociais inerentes ao capitalismo, as mudanças culturais, as guerras, as alianças comerciais, os desdobramentos do colonialismo, os regimes políticos, as instituições sociais etc. Um vívido exemplo disso foi a pandemia de Covid-19 declarada pela Organização Mundial da Saúde em 11 de março de 2020. Enquanto evento social, a pandemia foi provocada pela expansão agrícola e urbana sobre áreas silvestres que colocou em contato espécies que até então não partilhavam o mesmo ambiente. Ao passo que, enquanto evento biológico, a ação do menor organismo, cuja condição de “vivo” foi por décadas contestada, provocou a morte de mais de 6 milhões de pessoas.²

Em outras palavras, ainda que do ponto de vista biológico a Covid-19 seja uma doença provocada por um agente “natural”, ela foi deflagrada por um tipo de estrutura social específica. Mais ainda, podemos dizer que não fosse o mundo hiperconectado por linhas áreas do século XXI, dificilmente o pequeno vírus teria varrido países e provado a morte de tanta gente de modo acelerado como fez. Ou seja, a eclosão da Covid-19 é um exemplo da historicidade acelerada e complexa do tempo presente: tanto um “desastre natural” quanto uma consequência nefasta da forma de organização político-econômica da sociedade contemporânea. Por esse ângulo, de forma análoga à famosa leitura feita por Hobsbawm de que o século XX – o século das guerras mundiais – teria “começado” em 1914, diversos teóricos apontam a eclosão da Covid-19 como o “início” efetivo do século XXI. Jerome Baschet (2021, p. 105), por exemplo, designa tal enfermidade como a “doença do Antropoceno”, já que a pandemia “é um fato total no qual a realidade biológica do vírus é indissociável das condições sociais e sistêmicas de sua

2 Dado extraído do portal Our World in Data. Disponível em: <<https://ourworldindata.org/explorers/coronavirus-data-explorer>> acesso em 8 jul. 2022

existência e difusão.” Inclusive, Luiz Marques (2020) alerta que o Brasil tem tudo para ser o palco perfeito para o surgimento das próximas zoonoses do século XXI devido ao seu tipo de estrutura agrária destrutiva, pautada no desmatamento crescente e na expansão descontrolada da agropecuária e das monoculturas de cultivo intensivo.

O século que será inteiramente ocupado pelo Antropoceno e a experiência de viver no planeta durante tal época exige uma reconfiguração na maneira de fazer ciência. A história não escapa desse desafio. Categorias que serviram de ferramentas conceituais para historiadores de diversas gerações tais como Estado, nação, classe, capital, cultura, massa, povo, entre outras, parecem agora incompletas. Não dão conta da história no Antropoceno justamente porque seu advento denuncia que os humanos não são os únicos sujeitos da ciência histórica. Em vista disso, o presente artigo avalia certas repercussões da noção de Antropoceno no funcionamento da ciência histórica. Sustentamos que um novo tipo de abordagem teórico-metodológica está se desenhando junto com a percepção de que não há mais condições para continuar narrando a história humana separada da história planetária. Ademais, a possibilidade do ecocídio, uma das temáticas que invariavelmente atravessa a historiografia produzida no Antropoceno, tem produzido, de maneira geral, um novo modo de vivenciar a experiência do tempo.

A humanidade que julgamos ser

A *doutrina da singularidade humana*, para usar os termos de Keith Thomas (2010, p. 21-55), justificou (e ainda justifica) a submissão do “mundo natural” ao “predomínio humano” de diversas formas. Conforme demonstra o historiador inglês, a convicção de que “o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies deveriam se subordinar a seus desejos e necessidades” (THOMAS, 2010, p. 21) foi amplamente dominante na Europa moderna. Até a dita “selvageria” dos animais esteve associada ao humano, justificada pelos teólogos como um “desafio colocado por Deus” para que os humanos pudessem desenvolver suas qualidades ao máximo (força, inteligência, estratégia). A domesticação dos animais também foi interpretada como benéfica, pois os “civilizava” e “aumentava seu número”.

Thomas elenca ainda uma série de textos produzidos entre os séculos XVI e XVIII sobre a incapacidade dos não-humanos de sofrer ou de sentir dor “como os homens” (2010, p. 26-7).

Vale ressaltar que a *doutrina da singularidade humana* não se restringiu aos debates teológicos. Francis Bacon, lembrado como um dos pais da ciência moderna e ávido defensor do empirismo, afirmava que “se procurarmos as causas finais, o homem pode ser visto como o centro do mundo.” De acordo com o cientista inglês, o propósito de estudar o “mundo natural” se resumia à necessidade de utilizar a natureza a “serviço da vida humana”, a “mais valiosa dentre todas.” Descartes ressaltava que diferentemente do homem, os demais animais eram “incapazes de livre arbítrio” e, por isso, “presos aos seus instintos”. Logo, eram mais parecidos com autômatos – tal qual um relógio – do que conosco. Nós criamos máquinas, Deus cria animais (Apud. THOMAS, 2010, p. 23-47).

De acordo com o diagnóstico de pensadores como Davi Kopenawa Yanomami e Ailton Krenak, essa verdadeira ontologia à parte do humano – que nega a todo resto até mesmo direito de sentir e de ter história – é justamente o que subjaz a crise planetária em que vivemos. Nesse sentido, diferentemente da primeira proposta de datação apresentada por Paul Crutzen e Eugene Stoermer (2000), o início do Antropoceno não estaria na eclosão da Revolução Industrial, tampouco na modificação dos solos devido à expansão de técnicas agrícolas (RUDDIMAN, 2013), nem na enorme taxa de mortalidade ameríndia proveniente da empresa colonial (LEWIS; MASLIN, 2015), nem mesmo no aumento abrupto e rápido da população humana e das atividades industriais ocorrido na metade do século XX, circunstância nomeada como a *Grande Aceleração* (McNEIL; ENGELKE, 2014); mas numa metafísica em particular: a dos europeus modernos. Metafísica essa que foi exportada, imposta e, finalmente, assimilada pelos diversos povos do mundo.

Assim, como importante exercício de reflexão, Krenak (2019, posição 38) sugere que nos interroguemos sobre duas questões: “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?” Para o pensador indígena, precisamos tentar responder essas perguntas se quisermos produzir narrativas históricas diferentes daquelas que nos trouxeram até o Antropoceno. No limite, o problema da palavra humano é que ela sempre pressupõe um jeito particular de estar na Terra, “uma certa verdade, ou uma concepção

de verdade, que guiou muitas escolhas feitas em diferentes períodos da história.” (KRENAK, 2019, posição 43)

Nesse sentido, o pensador ironiza: “Ora, se a principal marca dos humanos é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra não são daqui.” (KRENAK, 2020, posição 268)

Com efeito, Pierre Clastres afirma que o que distingue a tradição ocidental de todas as outras culturas não é propriamente seu caráter etnocêntrico. O antropólogo francês destaca que, “toda cultura é [...] por definição etnocêntrica em sua relação narcisista consigo mesma” (CLASTRES, 2012, p. 35). A diferença é que no etnocentrismo ocidental não basta julgar a si mesmo como superior a todos, é preciso, antes, exercer sobre toda alteridade possível um discurso *científico*. Isto é, o discurso científico nada mais seria do que a autovaloração que o ocidente faz de sua metafísica como “o modelo perfeito que todas as culturas tentavam realizar, através da história” (Ibid. p. 36). A partir de tal percepção, é possível perceber que, sem se dar conta, o discurso científico “se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia.” (Ibid. p. 35)

Nessa perspectiva, para efetivamente produzir narrativas históricas que não culminem sempre no colapso ambiental é necessário tentar se livrar da pretensão que caracteriza a ciência (e de certa forma, a filosofia) de hierarquizar a pluralidade de existentes e suas diferentes formas de existir. Assim, ao invés de permanecermos agarrados no transcendentalismo kantiano seguindo adiante com elucubrações em torno da pergunta “o que é um humano?”, vale mais questionar a lógica que nos faz ver o modo de vida yanomami, por exemplo, como *primitivo*. Tal ponderação pode servir para ampliar a percepção de que categorias que se pretendem um julgamento de fato são, na verdade, “julgamento de valor sobre as sociedades assim qualificadas: avaliação que destrói imediatamente a objetividade em que ela pretende fixar-se.” (CLASTRES, 2012, p. 34) Como exemplo, Clastres problematiza as premissas narcísicas que revestem termos como “economia de subsistência”; “subdesenvolvimento tecnológico” e “sociedade sem poder político”.

Ampliar a compreensão do mundo *dos outros* é também o foco analítico do *perspectivismo* de Viveiros de Castro. Afinal, quando o antropólogo pergunta, “o que os outros *não* tem que os faz outros – mas ainda *humanos*?”, “quais seriam as ausências mais gritantes?” [para ter humanidade negada]; o que mantém “bestas, plantas e a legião de viventes

[...] à máxima distância do círculo narcísico do ‘nós’ [...]? a alma imortal? a linguagem? o trabalho? [...] a metaintencionalidade?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 26), ele propõe uma autocritica na maneira de conferir significados àquilo que chamamos de *mundo* e, consequentemente, de sua história. No lugar do sujeito, *o humano*, que se relaciona com *o mundo* entendido como *pura exterioridade*, ou seja, como o resto, o não “eu”, o perspectivismo reconhece a existência de um sem-número de jeitos de fazer de sujeitos e de “*fazer mundo*”³.

Reflexões antropológicas são, assim, ferramentas essenciais à construção de uma leitura liberta da premissa do *sentido único* própria à narrativa histórica do *anthropos*. Refletir sobre a pluralidade de mundos possíveis é o primeiro passo para abandonarmos a imagem do humano própria à metafísica ocidental como aquilo que é necessário ser. Por isso, tantos trabalhos acadêmicos tem procurado seguir de perto o pensamento de Ailton Krenak. Ele e tantas outras vozes não-ocidentais tem insistido que os “humanos não são os únicos seres interessantes e que tem uma perspectiva sobre a existência” (KRENAK, 2019, posição 165). Nas palavras do autor (2019, posição 165), “*suspender o céu*” significa precisamente isso, “ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial.”

Nessa acepção, que tanto tem a nos ensinar, a distinção entre sujeito e natureza pode ser muito difusa ou nem existir. “O rio Doce, que nós, os Krenak chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. [...] é uma parte de nossa construção como coletivo que habita um lugar específico.” Do mesmo modo, a Terra é reconhecida como “provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência” (KRENAK, 2019, posição 192-207). Animal, planta, rio, floresta também *podem* possuir cultura, consciência e história no sentido literal.

À luz desse pensamento, o *télos* da história moderna, qual seja, o do humano que “vence”, supera as “adversidades” materiais e cria a civilização, é conclusivamente impugnado. Ainda mais porque a “vitória” à qual se refere sempre remete à acumulativa aquisição de *poder* sobre todo

3 A expressão é uma tentativa de tradução do conceito “worlding” cunhado pela antropóloga norte americana Donna Haraway para designar os muitos modos de dar sentido a experiência de estar vivo em meio a outros entes. HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulhucene*. Duke University Press, Durham e Londres, 2016.

o resto. A narrativa histórica acaba, assim, sendo transformada no processo de submissão e hierarquização que o humano civilizado, com seu poder, impinge a outros humanos não civilizados e aos não-humanos. De maneira geral, toda concepção de história enquanto *forma de conhecimento* sofreu influência dessa tradição tão bem analisada por Paolo Rossi (1992) na obra *Os sinais do tempo*.

De fato, quando refletimos sobre os efeitos de expressões como “comportamento natural”, “mundo natural”, “direito natural”, e logicamente, “leis naturais” percebemos que a categoria “humano” não é a única a operar como norma. A própria concepção de “natural” acaba implicando um modelo que dita como existir. Por isso, Bruno Latour ressalta que a palavra natureza é frequentemente mobilizada enquanto evidência em si mesma, servindo, na verdade, para *pacificar* conceitualmente incontáveis manifestações complexas e diversificadas. É o que o autor chama de paradoxo da invocação da *Natureza*: “uma formidável carga prescritiva transmitida pelo que não deve possuir dimensão prescritiva” (LATOUR, 2020, p. 46). Contra os “fatos” nada se pode fazer e, assim, a ciência ordena a natureza e, por sua vez, o modo de *fazer* mundo (e de narrar sua história).

Se evocar o caráter natural, isto é, a “pura” existência dos fatos, serve para camuflar o coeficiente político implícito à condição de vivente, a proposição *cosmopolítica* de Isabelle Stengers serve para evidenciá-lo. A filósofa belga defende que o quadro catastrófico a que chegamos se apresenta como oportunidade para que abandonemos de vez qualquer pretensão de autoridade do saber “humano”, sobretudo, no que se refere às definições do “bem comum”. Segundo Stengers, (2018, p. 446) “trata-se justamente de *desacelerar* a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação a respeito daquilo que fazemos quando dizemos ‘bom.’” Dito de outro modo, o que a autora denuncia é que toda metafísica é política – mobiliza escolhas, distribui lugares – até mesmo aquela que pretende descrever a realidade cientificamente. Assim, Stengers questiona o privilégio do discurso científico de definir o que é sustentável, o que é bom para todos. Sua proposição cosmopolítica, nesse sentido, se coloca contra qualquer tipo de “equivalência utilitarista” que permita, por exemplo, decidir que o sofrimento infligido “a um chimpanzé ‘conta’ mais do que o de um rato” (Ibid, p. 449).

Stengers, Krenak, Latour e tantos outros pensadores contemporâneos tem insistido que a construção do mundo e disso que chamamos natureza precisam ser entendidas como parte essencial da luta política. Assim, ao tentar

determinar metas para garantir condições universais de habitabilidade para as próximas gerações, projetos como o *Planetary Boundaries* encabeçado pelo cientista Johan Rockström partem, em última análise, da mesma lógica histórica que nos trouxe até aqui. O especialista em ciências ambientais lidera pesquisadores de diversas áreas científicas em um esforço conjunto para determinar quais *limites* não devem ser transpostos se quisermos manter um ambiente capaz de fornecer às próximas as mesmas condições de que atualmente usufruímos (ROCKSTRÖM *et al.* 2009; STEFFEN *et al.* 2015).

Calcular o quanto a Terra pode suportar significa seguir contando exclusivamente com a ciência para o estabelecimento dos critérios e sentidos dessa “habitabilidade” como se tal noção significasse a mesma coisa para todos os viventes. É preciso em contrapartida, despojar o discurso científico de seu etnocentrismo. Isto é, abandonar o hábito de compreender as diferenças a partir do que é mais familiar. Esse é o sentido do gesto de Krenak (2019, posição 75) quando o autor diz “eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza”. Sua insubordinação à ordem cosmológica ocidental possibilita uma abertura no pensamento.

Talvez, o conceito de Antropoceno possa também apontar para essa abertura ao forçar ciência e a história a lidarem com tipos de agentividade antes não pensados. O discurso sobre o aquecimento global exige uma mescla de categorias históricas e científicas, uma vez que trata de uma *reação* da Terra à rápida queima *artificial* de substâncias orgânicas que demoraram milhões de anos para serem formadas por processos *naturais* (petróleo, gás natural, carvão). Aqui a própria noção de “artificial” em referência à intervenção pela técnica como característica distintiva do humano também é passível de questionamento quando levamos em conta que macacos, peixes, polvos e golfinhos utilizam arremessos, disfarces, objetos e muitas outras ferramentas para obter alimentos.

É nesse sentido que Latour (2013) insiste que *jamais fomos modernos*. Nenhuma *forma de conhecimento* esteve plenamente acomodada sob os domínios da natureza e da cultura. E a potência conceitual do Antropoceno é justamente trazer à tona essa percepção. O que é natural? Somos animais, portanto, o Antropoceno em alguma medida também é natural? Ou melhor, precisamos *desnaturalizar* a concepção do ser humano como animal racional autorizado pela própria seleção *natural* a submeter outros viventes e a modificar o funcionamento do Sistema Terra? Por isso, o entendimento viconiano de história que opõe “meros eventos da natureza”

que “não são ações de agentes”, de um lado, e “ações humanas históricas”⁴, de outro, mostra-se completamente inapropriado para lidar com o quadro relacional no qual se inserem sujeitos/objetos híbridos como o *aquecimento global*. O clima tornou-se assunto dos governos. A liberação do dióxido de carbono passou a ser negociada em créditos.

Enfim, o Antropoceno põe fim definitivo à *natureza* como um conceito capaz de reduzir nossas *relações históricas com o mundo*. Vale ressaltar que a reflexão sobre a historicidade dessas categoria é essencial para decompor de maneira crítica a narrativa hegemônica que entrelaça toda história da espécie *homo sapiens* ao aquecimento global e demais pressões exercidas sobre o Sistema Terra, a qual pode ser resumida em “os humanos modificam a natureza à medida que evoluem”. Considerar a multiplicidade histórica das formas de *fazer mundo* no permite perceber que durante a maior parte dos seus mais de 200.000 anos habitando diversos habitats, os humanos de toda sorte não provocaram pressões ambientais capazes de impedir a reprodução de suas sociedades.

Os nomes e as disputas

A despeito da hipótese de que as atividades antropogênicas haviam retirado o planeta da trajetória do Holoceno ter sido apresentada

4 Passagens retiradas do trecho da obra “The Idea of History”, escrita pelo historiador britânico R. G. Collinwood em 1913 e reproduzida por Dipesh Chakrabarty em seu artigo seminal “O clima da história: quatro teses”. Eis a passagem mencionada por Chakrabarty: “Os eventos da natureza são meros eventos, não ações de agentes cujos pensamentos o cientista se empenha em rastrear”. Por isso, “toda história propriamente dita é a história dos assuntos humanos”. A tarefa do historiador é “pensar-se em ação, para discernir o pensamento do agente”. Portanto, é preciso fazer uma distinção “entre ações humanas históricas e não históricas... Na medida em que a conduta do homem é determinada pelo que se pode chamar de sua natureza animal, seus impulsos e apetites, ela não é histórica; o processo dessas atividades é um processo natural”. [...] “o historiador não está interessado no fato de que os homens comem, dormem, copulam e assim satisfazem seus apetites naturais; mas está interessado nos costumes sociais que eles criam por meio do pensamento como um arcabouço dentro do qual esses apetites encontram satisfação segundo moldes sancionados pela convenção e pela moral.” COLLINGWOOD, The Idea of History [1946]. Nova York, 1976, pp. 214, 212, 213, 216. Apud. CHAKRABARTY, Dipesh. “O clima da História: quatro teses”. (Publicado originalmente em Critical Inquiry, 35 (2009)), in. **Sopro** 91. Trad. Denise Bottmann *et al.* Florianópolis: Cultura e Barbárie, pp. 1-22, Jul. 2013, p. 6-7 (grifo nosso).

durante em uma reunião do Comitê Científico do IGBP (International Geosphere-Biosphere Program) em fevereiro de 2000, a notoriedade do termo “Antropoceno” irrompeu mesmo quando Paul Crutzen publicou seu famoso texto, *Geology of Mankind* (geologia humana, em tradução livre), na *Nature* de janeiro de 2002. A hipótese inicial do ganhador do Nobel de 1995⁵ afirmava que,

por causa das emissões antropogênicas de dióxido de carbono, o clima global poderá distanciar-se significantemente do comportamento natural por muitos milênios. Parece apropriado atribuir o termo “Antropoceno” à época geológica presente, de muitas maneiras dominada pelo homem, complementando o Holocene – o período quente dos últimos 10-12 milênios (CRUTZEN, 2012, p. 415)⁶.

Doze anos após a publicação do referido artigo, Andreas Malm e Alf Hornborg apontaram incorreções implícitas à designação do Antropoceno a partir da ideia de *geologia humana*. Em *Geology of mankind? A critique of the Anthropocene narrative*, os autores criticam a perspectiva que apresenta a humanidade como *um sujeito histórico* que ascende ao poder sobre o resto do Sistema Terra. A principal contestação do artigo de 2014 gira em torno da associação da moderna economia tecnofóssil à capacidade de manipular o fogo desenvolvida pelos humanos nos tempos remotos. Como se a dominação do fogo e a produção de ferramentas fossem uma predisposição *humana* que necessariamente *evoluiria* para o modelo social baseado na queima de combustíveis fósseis. Não há ponte direta entre tais eventos. A economia fóssil não foi criada pela humanidade. Para Malm e Hornborg (2014), a questão da desigualdade histórica entre membros da espécie humana – parte integrante da atual crise ecológica – é obliterada por essa narrativa que nada tem de científica. Pelo contrário, ela é determinista, exclui a responsabilidade dos agentes causadores de tal crise e confunde história com ideologia.

5 Crutzen foi agraciado com o prêmio pela pesquisa que desenvolveu sobre a decomposição do ozônio na atmosfera e a consequente diminuição da camada do gás que protege a Terra de grande parte da radiação que vem do espaço.

6 “Because of these anthropogenic emissions of carbon dioxide, global climate may depart significantly from natural behaviour for many millennia to come. It seems appropriate to assign the term ‘Anthropocene’ to the present, in many ways human dominated, geological epoch, supplementing the Holocene — the warm period of the past 10–12 millennia.” (tradução da autora).

Malm e Hornborg não são os únicos a denunciar o aspecto generalizante e a-histórico que o termo Antropoceno pode assumir ao designar o atual desarranjo socioambiental. Ao longo da segunda década do século XXI, diversos pensadores destacaram que o uso do prefixo *anthropos* (do grego humano) serve como mecanismo de homogeneização e diluição da causa de um problema que historicamente é branca, capitalista e anglofônica. Krenak é um deles. Para ele é inviável falar em *Anthropos* quando o “liquidificador chamado *humanidade*” transformou e ainda transforma comunidades que viveram por milhares de anos em habitats como campos e florestas, em “pobres” espalhados pelas periferias das cidades (KRENAK, 2019, posição 57).

Por isso, o historiador Jason W. Moore (2013, p. 10) defende que a expressão *Capitaloceno* define melhor a situação planetária atual. Para ele, não se trata de nomear a época em que os humanos se tornaram uma poderosa força geológica, mas a época histórica caracterizada “por relações que privilegiam a acumulação interminável de capital.” Por isso, Moore se opõe enfaticamente ao discurso científico que norteia as pesquisas estratigráficas na busca por GSSPs capazes de representar a profundidade e amplitude da marca humana (*humam print*) sobre o planeta.⁷ Para o historiador norte americano, os rastros de partículas de concreto, de plástico bem como os depósitos de radionuclídeos artificiais que estão se acumulando nos solos, lagos, rios e mares por todo mundo não representam a “marca humana”, mas a marca de uma forma social e histórica particular: *a do poder do capital* gerido por uma diminuta parcela desse todo chamado *humanidade*. A potência do termo *Capitaloceno* seria, assim, a de evidenciar o nó górdio que caracteriza o atual impasse ambiental. Ao sublinhar *a causa* das alterações no funcionamento do Sistema Terra, a expressão combate a imagem de um humano universal e naturalmente inclinado para o acúmulo. Ela combate também a imagem de um presente vitimado pelos avanços tecnológicos irrefreáveis e serve de antídoto contra o prognóstico de futuro sacrificado pela humanidade (MOORE, 2014, p. 594-630).

⁷ Sigla para *Global Boundary Stratotype Section and Points*, oficialmente traduzido para português como “estratotíplos global de Limite” ou “prego dourado”. Nome dado aos vestígios deixado pela ocorrência de um grande evento inscritos nos estratos geológicos que se acumulam em um determinado intervalo de tempo. Uma vez definidos, GSSPs servem de referência aos geólogos do mundo inteiro, que os utilizam como baliza de limites iniciais e finais das unidades estratigráficas.

Na esteira de Moore, Justin McBrien destaca que a organização de mundo capitalista implica a extinção das distintas formas de vida em ritmo acelerado. Nesse sentido, a noção de *Capitaloceno* dá lugar a noção de *Necroceno* (MCBRIEN, 2016, p. 116). O grande nome da sociobiologia, E. O. Wilson chega a dizer que o termo que melhor descreve a nova época é *Eremoceno* – a Era da solidão – porque a sociedade contemporânea provoca a extinção de tudo. Somente entre 1992 e 2015, 22% da massa terrestre do planeta foi alterada por atividades econômicas. Estima-se que 96% do total de mamíferos hoje são compostos de humanos e seus animais de criação. Esse é o principal atributo que que diferencia a humanidade de qualquer outra forma de vida: ela desfigura seu próprio ambiente. (WILSON, 2018)

A multifacetada pensadora estadunidense, Donna Haraway, por sua vez, é outra autora que questiona a teleologia do desenvolvimento tecnológico e do uso de combustíveis fósseis como destino histórico do *Anthropos*, ou seja, da “humanidade” fadada ao “progresso”. Segundo Haraway (2016a), esse tipo de determinismo toma o capitalismo como algo transcendente. Durante uma conversa em outubro de 2014 na Universidade de Aarhus, na Dinamarca, a autora e seus interlocutores sugeriram que ao invés de Antropoceno, a época atual deveria ser chamada de *Plantationoceno*, em virtude dos impactos devastadores que as áreas ocupadas por pastos, latifúndios monocultores e extrativismo madeireiro provocam nos biomas e ciclos físico-químicos do planeta. A força histórica desse termo residiria ainda no fato da monocultura baseada na mão de obra escravizada ter sido o modelo e o motor de todos os outros sistemas de produção capitalista modernos. (HARAWAY, D; ISHIKAWA, N; SCOTT, G; OLWIG, K; TSING, A; BUBANDT, N. 2016, p. 535-564).

Mais do que um sinal incrustado nos solos do planeta, a saída das condições de habitabilidade do Holoceno precisa ser considerada um “evento-limite” que marca graves descontinuidades (HARAWAY, 2016b). Como uma das críticas mais atuantes do termo Antropoceno, Haraway insiste que é necessário evocar outros tipos de pensamentos que se afastem da premissa da excepcionalidade do humano para que consigamos visualizar saídas radicais à narrativa antropocênica. Tentando responder a tal urgência, a autora criou a ideia do *Cthulhuceno*, inspirada no conto “O chamado de Cthulhu”, de H.P. Lovecraft. Na obra ficcional, alguns humanos têm suas mentes comprometidas durante um ritual para o deus Cthulhu e, com isso, vislumbram uma realidade diferente da que conheciam (KLEBIS, 2014). A época atual, o *Cthulhuceno*, seria, então, o momento de vislumbrar outras

realidades, de “desestabilizar mundos de pensamentos, com mundos de pensamentos.” (HARAWAY. Apud. KLEBIS, 2014). Haraway ressalta que tal proposta não deve ser interpretada como metáfora ou utopia teórica. Viver no *Cthulhuceno* não é praticar transcendências, mas “unir forças para reconstituir refúgios, para tornar possível uma parcial e robusta recuperação e recomposição biológica-cultural-política-tecnológica, que deve incluir o luto por perdas irreversíveis” (HARAWAY, 2016b, p.141). É nesse sentido que Haraway (2016c) enfatiza que chegou a hora de “ficar com o problema”. Isto é, precisamos desenvolver a habilidade de responder (“response-ability”) como seres que estão emaranhados em uma rede complexa de lugares, entes, tempos, e significados, que por ela somos afetados e que habitar o mundo é saber se colocar em situação como parte de tal complexidade.

Indo ao encontro do alerta dado pelo secretário-geral das Nações Unidas de que o “nossa planeta está queimando” (GUTERRES, 2020), o jornalista e político canadense, Adam Vaughan (2019, p. 20-1) preconizou que vivemos na “Aurora do *Piroceno*”. Nome que parece bastante conveniente quando pensamos sobre os recentes incêndios de proporções inéditas que atingiram regiões tão geograficamente distintas como Austrália, Amazônia, Ártico, Califórnia e no Pantanal. O termo *Piroceno* soa ainda propício quando se tem em vista que a “febre do planeta” – como diz Krenak (2021) – só tende a se agravar.

Em linhas gerais, o que distingue os nomes mencionados é o privilégio dado à questão das consequências como no caso do *Necroceno*, *Eroceno*, *Chthuluceno* e *Piroceno* ou à questão da responsabilidade, que fica expressa em termos como Antropoceno, Plantationceno e *Capitaloceno*. O primeiro viés terminológico aponta para os resultados do problema, respectivamente: um mundo de mortes, extinções e solidão; um mundo renascido da catástrofe, no qual as antigas categorias de pensamento perderam seu sentido e, por fim, um mundo infernal, caracterizado por incêndios e temperaturas mortais. O segundo grupo de termos preocupa-se com culpados, com os responsáveis pelo desarranjo: no primeiro caso, a causa é a humanidade; no segundo é o modelo agrário monocultor, exportador, escravagista, no último o sistema econômico capitalista. Em suma, as duas abordagens mantêm uma relação mais de complementariedade do que de oposição.

A cerca da questão da responsabilidade, David Wallace-Wells (2019, p. 182-3) salienta que embora a “ganancia corporativa da indústria do combustível” seja até agora a melhor candidata para ocupar a função de “culpada” – pelo menos no que se refere ao aquecimento global –, creditar

toda a inércia na conta daquela imagem familiar do americano “imperialista, narcisista, consumista e obtuso” não dá conta do problema. Em suas palavras, é preciso compreender que o espectro de culpabilidade é mais complexo do que isso, “vai do egoísmo informado, passando pela ignorância legítima, à complacência reflexa, ainda que ingênua” (WALLACE-WELLS, 2019, p. 183). O jornalista Oliver Burkeman (2015) resume a questão afirmando que “no fundo, somos todos negacionistas em relação às mudanças climáticas.”

Isabelle Stengers, por sua vez, defende um outro tipo de posição frente ao problema: a “abordagem farmacológica”. Assim como o “fármaco” que ora pode ser veneno, ora remédio, a abordagem exigida pelo dilema histórico-ambiental em que estamos implicados, precisa ser *instável*, ou seja, não cabe a ela impor uma só verdade, “colocar a questão ‘de quem é a culpa?’, de proceder a uma distribuição da culpa e inocência” (STENGERS, 2015, p. 97). Com efeito, Stengers renuncia a qualquer denominação derivada do sufixo geológico “ceno” e nomeia o atual arranjo histórico como o tempo da “intrusão de *Gaia*”. Segundo, a autora (2015, p. 97), “o tempo das garantias acabou, esse é o primeiro sentido a ser conferido à intrusão de *Gaia*. ” Em Stengers (2015, p.37-43), a figura de *Gaia* se refere a uma Terra viva, que *reage* com força e de forma indiferente às razões e culpas humanas. A intrusão de *Gaia* designa um “agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos” (Ibid. p. 41). Em vista da irrupção de uma agentividade poderosa como a de *Gaia*, as referências que até aqui balizaram a história novamente parecem defasadas. Não se trata de um período ruim ou de mais um momento histórico que vai passar. Não se trata de lembrar para que nunca mais aconteça. *Gaia* é uma “intrusa” porque sua aparição não estava prevista na grande narrativa histórica tal como era contada.

De nossa parte, no entanto, insistimos na pertinência e coerência do termo Antropoceno para designar esse estado metamorfoseado e bagunçado de perigos, saberes e certezas. Tanto do ponto de vista das causas (responsabilidade) quanto das consequências (resultado). Afinal, a escolha do prefixo *Anthropos* não tem outra origem senão a tradição que com a qual ele se identifica. Isto é, a tradição ocidental que se auto-narrou como herdeira dos antigos gregos, por ela considerado os pais da ciência, guardiões do pensamento racional, único capaz de descrever e entender o mundo. Ora, não é dessa tradição que provém os múltiplos e heterogêneos elementos causadores das pressões ambientais que impeliram o planeta a reagir aos seus abusos?

O Antropoceno escancara que nossa história, nossa lógica e instituições nunca foram o melhor modelo. Pelo contrário. A história do ocidente que lidera o progresso de todos os povos se mostrou particularmente incompatível com as condições próprias ao planeta. Latour (2020, p. 222) vai mais longe e acrescenta que o sufixo *Anthropos* não unifica coisa alguma, não dilui responsabilidades históricas. Ele traz a “história de volta para o centro das atenções”. Afinal, as histórias dos povos originários da América, ribeirinhos, refugiados, quilombolas, habitantes das favelas e de tantos outros marginalizados espalhados pelo mundo os isentam de qualquer responsabilidade pelo colapso ambiental. O *Anthropos* do Antropoceno não remete a um “ator dotado de consciência moral ou política” (Ibid. p. 196), senão ao fim derradeiro da ideia de uma só humanidade caminhando indefinidamente rumo a qualquer tipo de progresso.

Assim, talvez o mais apropriado fosse dizer que o Antropoceno traz *as histórias* para o centro, uma vez que é sobre diversas histórias que precisamos pensar. Nesse sentido, Renato Sztutman (2018) afirma que quando Stengers insiste na importância de ouvir os *commoners* e suas histórias e com eles compor, ela aponta para a possibilidade de transformar as práticas modernas a partir da reativação de outras que pareciam erradicadas ou equivocadas. Por *commoners* a filósofa se refere aos “usuários e praticantes” que precisam constantemente “inventar modos de resistir aos cercamentos modernos, que impedem o estabelecimento do comum, privatizando-o” (SZTUTMAN, 2018, p. 354). Em outras palavras, por *commoners* podemos entender os diversos povos que que nada tem a ver com os processos deflagradores do Antropoceno, mas que nele estão tão implicados quanto qualquer cidadão que paga seus impostos e compra seus bens. Ouvir e compor histórias com esses povos não assimilados pela lógica do consumo pode ser um poderoso dispositivo contra o poder. Ao não efetuar esse trabalho crítico, arriscamo-nos a deixar escapar *a chance de perceber outros arranjos possíveis*, outros jeitos de *fazer mundo*.

Uma categoria centrada no planeta

No que se refere as disputas pelos nomes do problema, o geólogo Jan Zalasiewicz (2017, p. 124), que presidiu o Grupo de Trabalho do

Antropoceno entre 2009 a 2020 e desde então tem sido um dos principais articuladores do projeto para formalização da nova época geológica, sublinha que o Antropoceno é uma categoria centrada no planeta e não nas questões humanas. Desse prisma, não há propriamente na história do planeta ou na história da vida qualquer protagonismo (ou antagonismo) do capitalismo e do homem branco/occidental. Mesmo que o patriarcado acabe, que o capitalismo se esgote e seja superado, mesmo que os povos originários americanos, australianos voltem a viver livremente fora das reservas em que foram confinados e se proliferem de novo pelo planeta junto com seus modos de vida inóxios, nada disso muda o evento geológico *em curso*: o clima da Terra esquentou devido ao acúmulo de gases do efeito estufa, processos de sedimentação e erosão foram modificados, os mares acidificados e as trajetórias da maioria das espécies foram alteradas. Dito de outro modo, a categoria *homo sapiens* é um sujeito geológico na história telúrica.

Por isso, Zalasiewicz ressalta que a nova época geológica não pode ser reduzida a mais um capítulo da história do capitalismo. Pelo contrário. Talvez ela seja o “real” da história do capital, aquilo que escapa a sua formalização, para usar os termos de Badiou (2017). Ao menos é isso o que os incêndios em Malibu, Califórnia, demonstraram devastando mansões de “estrelas” e milionários norte-americanos. Segundo a reportagem do *New York Times* (ARANGO *et al.*, 2019), “a mudança climática é uma chave para entender esses incêndios”, “tudo está ocorrendo contra esse pano de fundo mais quente”, “já que a “a Califórnia está cerca de 3 graus Fahrenheit mais quente hoje do que seria sem a mudança climática.” Ora, a tendência óbvia é que não haja privilégio de classe capaz de salvaguardar plena e continuamente os ricos das condições de *habitabilidade* que se tornam paulatinamente mais hostis à biologia do *homo sapiens* e de outras espécies multicelulares.

Para pensar essa encruzilhada de agentividades e temporalidades suscitada pelo Antropoceno vale a pena seguir a leitura que Rodrigo Turin (2022) faz do problema. Inicialmente o autor retoma as reflexões de François Bédarida (2016, p. 229) sobre a inexequibilidade de um efetivo “fim da história”, “salvo se houver uma catástrofe cósmica”. Na sequência, Turin analisa a modelo teórico do historiador Henry Rousso (2016), para quem os grandes eventos coletivamente trágicos têm a capacidade de definir a forma de presença e a extensão do presente. Isso posto, Turin (2022, p. 143) afirma que a catástrofe anunciada pelo Antropoceno assinala outro tipo de sensação de contemporaneidade, já que ela é, de fato, capaz de “pôr fim às condições de possibilidade de outras catástrofes”. Nesse sentido, diferente da Segunda

Guerra Mundial, das ditaduras do Cone Sul ou mesmo do 11 de setembro de 2001, “sempre catástrofes históricas”, Turin (2022, p. 142-4) destaca que o Antropoceno corresponde à noção de catástrofe cósmica preconizada por Bédarida, isto é, ele é o único evento histórico efetivamente “final”. Em última análise, o Antropoceno nos coloca em outro tipo de relação com a temporalidade histórica: se não respeitarmos o tempo que o planeta precisa para reciclar seus ciclos físico-químicos e biomas, seremos extintos. Ou seja, não estaremos mais aqui para continuar fazendo guerras e revoluções.

Vale salientar que o caso da reconfiguração temporal antropocênica é diferente daquela ocorrida durante os séculos XVIII e XIV quando a noção de tempo se aprofundou à medida em que o conhecimento geológico se ampliava. No contexto oitocentista, a suposição cristã, que em linhas gerais pode ser resumida como “não importa o que fizemos, este mundo sempre atenderá nossas necessidades porque foi criado para nós” foi sendo suplantada pela convicção científica de que “não importa o que fizemos, os processos de formação do planeta são tão antigos e poderosos que nossas ações não tem qualquer tipo de ingerência sobre eles.” Em outras palavras, a introdução do tempo geológico não fora capaz de abalar a separação entre tempo da natureza e tempo histórico. A ciência geológica não introduziu o planeta e sua história no rol das preocupações e assuntos humanistas. Como bem aponta Chakrabarty (2018, p. 31), “não que não soubéssemos das várias catástrofes na história geológica do planeta. Nós sabíamos, mas esse conhecimento não afetava nossa percepção da garantia inata de que a Terra fornece um terreno estável onde projetamos nossos propósitos políticos.”⁸

De forma análoga, o modelo braudeliano da longa duração também não fornece mecanismos teóricos capazes de dar conta da reconfiguração do tempo histórico trazida pelo Antropoceno. Afinal, quando testemunhamos, através de imagens fotográficas (GILLIS, 2013), que parte da cobertura de gelo dos Andes quase desapareceu em apenas 25 anos, a história do espaço definitivamente não parece mais quase imóvel, “fora da modernidade

8 “It is not that we have not known of catastrophes in the geological history of the planet. We have, but the knowledge did not affect our quotidian sense of an innate assurance that the Earth provides a stable ground on which we project our political purposes.” (tradução da autora)

do tempo” (BRAUDEL, 2013, p. 26).⁹ Não à toa, um dos maiores entraves à formalização do Antropoceno como intervalo geológico é a profunda diferença de sua duração em relação as demais unidades temporais que compõe a escala de tempo geológico. Para narrar os acontecimentos do planeta tal escala precisa ser abreviada.

Em suma, o Antropoceno nos coloca em uma experiência histórica “sem precedentes”. Essa tem sido a tese defendida por Zoltán Simon (2019). Segundo o historiador húngaro, o Antropoceno não pode ser adequadamente compreendido como mais um evento da história. Na verdade, ele corresponde mais a uma encruzilhada de temporalidades jamais experimentada. Assim, a perspectiva de Simon vai de encontro à leitura de Bonneuil e Fressoz (2016). Tentando evidenciar que não se trata de uma consequência *inesperada* dos processos humanos, os historiadores franceses insistem que o Antropoceno é sim um *acontecimento/evento histórico*. Para eles, a narrativa da humanidade que acaba destruindo a Terra “sem perceber” enquanto se desenvolve ignora as escolhas e silenciamentos que nos trouxeram até aqui. Segundo Bonneuil e Fressoz (2016), a consciência de que vivemos em um palco de disputas é essencial para assumir posições, politizar a ciência e para atribuir a cada elemento da grande rede antropocênica a devida responsabilidade que lhe cabe. Simon (2021), em contrapartida, afirma que quando falamos sobre o Antropoceno não estamos tratando de acontecimento/evento histórico uma vez que ele não se insere num tecido de regularidades. O que narramos, com efeito, é a destruição desse tecido.

O autor retoma as contribuições teóricas de Koselleck assumindo que um “acontecimento/evento histórico” tem por premissa modificar o mundo conhecido sem alterar sua ordem. Em Koselleck (2014) temos que a *novidade* só é assim entendida dentro de uma estrutura regular de eventos. Isto é, o reconhecimento de qualquer “novidade” depende da percepção de que algo inesperado se sobressaiu em relação a uma trajetória de eventos previsível. Isto é, por maior que seja a transformação dele originada, um acontecimento histórico não transforma *o modo de mudar* (SIMON, 2021). Mas com o Antropoceno a lógica é outra. Não se trata de mais uma guerra

9 Fazemos referência aqui a passagem braudeliana acerca da diferença entre a temporalidade humana e natural. A “história dos homens em suas relações estreitas com a terra que os suporta e os alimenta; é um diálogo que não cessa de repetir-se, que se repete para durar, que pode mudar e muda na superfície, mas prossegue tenaz, como se estivesse *fóra do alcance e da moderdura do tempo*” BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a história**. São Paulo: Perspectiva, 2013, p. 25-6

entre nações, da queda de um regime político, de um grande levante popular, uma avassaladora recessão econômica, uma descoberta científica radical ou de qualquer tipo de mudança que nos é historicamente familiar (embora todos esses eventos também penetrem o amplo cenário da crise atual): experimentamos um novo *estilo de mudança* histórica.

Em suma, a narrativa histórica do Antropoceno não obedece as mesmas regras da narrativas históricas com as quais estamos acostumados. Por isso, Simon (2021) destaca que não podemos esperar um “novo normal” e sim um mundo atravessado sucessivamente por “mudanças sem precedentes”. A partir de agora esperamos uma série de alterações *never* antes conjecturadas. Não obstante, Turin (2022, p. 150) questiona até que ponto a ideia de uma experiência catastrófica sem precedentes se sustenta, visto que diversos outros povos do mundo, como os habitantes originários da América, da Oceania e da África, por exemplo, já “viveram em seu passado (e em sua forma de passado) um fim do mundo.” Assim, o historiador brasileiro chama atenção para a ausência de menções ao capitalismo e ao colonialismo nas reflexões de Simon e salienta que “a elaboração de um novo conceito singular de história, por mais bem intencionada que seja, sempre tendeu a resultar em formas de colonização e de exploração.” (Ibid, p. 151)

Ainda que concordemos com Turin sobre a grave e perigosa ausência de reflexões acerca do impacto do colonialismo e do capitalismo sobre cosmologias não-ocidentais nas reflexões de Simon, e, mesmo reconhecendo que catástrofes anteriores já esfacelaram muitas formas de *fazer mundo*, do ponto de vista geológico, a transformação das condições de funcionamento do Sistema Terra é mesmo *sem precedentes*. Há 3,6 bilhões de anos, cianobactérias elevaram a quantidade de O₂ na atmosfera e retiraram CO₂ transferindo uma parte do gás para o fundo dos oceanos através de seus processos metabólicos. Tal ação modificou as condições climáticas e atmosféricas deixando-as mais propícias ao desenvolvimento da vida multicelular como conhecemos. Esse processo, contudo, levou cerca de 1,6 bilhões de anos para se completar (MARGULIS, 2014, p. 93-105). Dito de outro modo, o ineditismo fundamental do Antropoceno na história do Sistema Terra é a velocidade extremamente acelerada das mudanças planetárias induzidas por uma forma de vida.

Considerações finais

Mais do que apresentar ideias conclusivas, as análises e ponderações desenvolvidas ao longo deste artigo pretenderam indicar possíveis aberturas na epistemologia da história propiciadas pelas reflexões sobre o Antropoceno.

Seguindo os traços de Benjamin, para quem “cada novo combate dos oprimidos coloca em questão não só a dominação presente, mas também as vitórias do passado” (LOWY, 2005, p. 60), podemos interpretar o Antropoceno como uma janela de luta pela história, já que, o colapso ambiental que o caracteriza solapa terminantemente a “razão” do progresso, evidencia sua índole suicida e, assim, ressignifica as vitórias das classes dominantes de antes e de agora. Afinal, se perpetuado, o atual mecanismo de produção e distribuição de riquezas desequilibrará o planeta ao ponto de inviabilizar a própria reprodução do sistema capitalista.

Analizando esse cenário, Krenak (2019, posição 279) afirma que o “apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda do Antropoceno” e acrescenta que essa “maneira de contar o tempo e de enxergá-lo como uma flecha – sempre indo para algum lugar – está na base desse engano [...]” (Ibid. posição 358). Ora, conforme esboçou *Walter Benjamin*, o tempo histórico não é anódino, nem insuspeito, mas uma verdadeira arena política. A retórica progressista eurocêntrica e universalizante mais do que uma promessa não cumprida, serviu como uma simulação, um disfarce da degradação do ambiente planetário provocada pela evolução do capitalismo. O apagamento de todos os outros tipo arranjos sociais ou mesmo o rebaixamento deles pelo discurso histórico ocidental foi parte fundamental dessa estratégia de destruição. Sem passado, sem as memórias daqueles que viveram e ainda vivem fora da lógica mercadológica capitalista, somos mais facilmente transformados em compradores, em usuários de redes sociais. De modo que, hoje, nossos perfis, traçados através da ação dos algoritmos, são a mercadora mais cara à forma de dominação antropocênica.

Krenak (2020, posição 246) insiste que “todos povos que têm memória ancestral” carregam “lembraças de antes serem configurados como humanos”. “Porque tem gente que era peixe, tem gente que era árvore antes de se imaginar humano” (Ibid. posição 248). Por isso, acreditamos que pensamento ameríndio – que nunca desapareceu – vem à tona hoje como arma potente contra o esquecimento de que outras formas de viver em sociedade são possíveis.

Recuperar o tempo histórico - isto é, despojá-lo de teleologia do desenvolvimento que se confunde com acúmulo material - é uma das principais tarefas se quisermos pôr em curso qualquer tipo de transição econômica futura que nos permita adentrar o Antropoceno sem cair na barbárie (ou sem continuar nela). Afinal, sem gozar de uma consciência histórica plena é difícil imaginar um futuro que não seja repetição do presente. Por isso, Krenak (2020, posição 175) insiste que há “algo na perspectiva dos povos indígenas, em nosso jeito de observar e pensar, que poderia abrir uma fresta de entendimento nesse entorno que é o mundo do conhecimento.” Essa fresta, por sua vez, permitiria uma sensação renovada de historicidade. E, se, de fato, a situação histórica do Antropoceno é sem precedente por diferir das outras catástrofes narradas, se não podemos dizer “isso não vai se repetir”, talvez ainda possamos inventar uma modalidade inédita de futuro.

Referências

- ARANGO, T; REAL, J; PENN, I. 5 Lessoes We Learned From the California Wildfires in 2019. *The New York Times*. 4 Nov. 2019. Disponível em <<https://www.nytimes.com/2019/11/04/usfires-california.html>> acesso em 03 mar. 2022.
- BADIOU, Alain. *Em busca do real perdido*. Trad. Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- BASCHET, Jerôme. COVID-19: o século XXI começa agora. In. PÁL PELBART, Peter; FERNANDES, Ricard. (orgs) *Pandemia Crítica* – outono 2020. São Paulo: n-1 edições, 2021, pp. 105-107.
- BASCHET, Jerôme. *A experiência zapatista*. Trad. Domingos Nunes, São Paulo: n-1 edições, 2021
- BÉDERIDA, François. Tempo presente e presença da história in: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de M. (orgs). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2016.
- BONNEUIL, Christophe; FRESSOZ, Jean-Baptiste. *The Shock of the Anthropocene: The Earth, History and Us*. NewYork/London: Verso, 2016.

BLOCH, Marc. *Apologia da História* – ou o ofício do historiador. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Trad. J. Guinsburg e Tereza C. S. da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2013

BURKEMAN, Oliver. We're all climate change deniers at heart. *The Guardian*, London, 8 Jun. 2015.

CHAKRABARTY, Dipesh. "Anthropocene Time". *History and Theory*. Middletown, USA: Wesleyan University, v. 57, n. 1, p. 5–32, Mar. 2018.

CLASTRES, Pierre. *Sociedade contra o Estado*. Trad. Theo Santiago. São Paulo: Cosacnaiyf, 2012.

CRUTZEN, Paul; STOERMER, Eugene. The Anthropocene. *Global Change* - IGBP Newsletter, n. 41, May, 2000.

CRUTZEN, P. *Geology of Mankind*. *Nature*. Vol. 415, p. 23, Jan. 2002.

ELIAS, Amy. Past/Future. In. BURGES, Joel; ELIAS, Amy (orgs). *Time – a vocabulary of the Present*. BURGES, Joel; ELIAS, Amy (orgs). New York: New York University Press, 2016, p.35-50.

FINNEY, Stanley C; EDWARDS, Lucy. The Anthropocene epoch: scientific decision or political statement?. *GSA Today*. USA: The Geological Society of America, vol. 26. n. 3-4, pp. 4-10, Mar. 2016.

FINNEY, S.C. The "Anthropocene" as a ratified unit in the ICS International Chronostratigrafic Chart: fundamental issues that must be addressed by the Task Group. In. WATERS, C. N *et al.* (eds). *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*. London: Geological Society - Special Publications, vol. 395, 2019, pp. 23–28

GILLIS, Justin. In Sign of Warming, 1,600 Years of Ice in Andes Melted in 25 Years. *The New York Times*. Apr. 4, 2013.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene*. In. MOORE. Jason W. (org). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crises of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press, 2016a, p. 34-77

HARAWAY, Donna. Antropoceno, *Capitalocene*, *Plantationocene*, Chthuluceno: fazendo parentes. Trad. Susana Dias, Mara Verônica e Ana Godoy. ClimaCom, Campinas: Laboratório de Estudos Avançados, ano 3, n. 5, p. 136-146, 2016b.

HARAWAY, Donna. *Staying with the Trouble: Making kin in the Cthulhucene*. Durham/Londres: Duke University Press, 2016c.

HARAWAY, D. et al. *Anthropologists Are Talking – About the Anthropocene* in. *Ethnos – Journal of Anthropology*. Aarhus: University of Aarhus, Departamento f *Anthropologuy*, Vol. 81 n.3, p. 535-564, 2016.

JAMESON, Frederic. *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. New York: Verso, 2007.

KLEBIS, Daniela. Antropoceno, *Capitalocene*, *Cthulhuceno*: o que caracteriza uma nova época? Campinas: Laboratório de Estudos Avançados, Vol. 01 – Ano 01, p. 101-103, dez. 2014.

KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Trad. Markus Hediger. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019 (ebook)

KRENAK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020 (ebook)

KRENAK, Ailton. A Terra está com febre. *Diário Popular*. Pelotas, 27 set. 2021. Disponível em <<https://www.diariopopularmg.com.br/a-terra-esta-com-febre-diz-ilton-krenak>> acesso 27 fev. 2022.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2013.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia*: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno. Trad. Maryalua Meyer. São Paulo/Rio de Janeiro: Ubu Editora/Ateliê de Humanidades Editorial, 2020

LEWIS, Simon; MASLIN, Mark. Defining the Anthropocene. *Nature*. Vol. 519, n. 7542, pp. 171–80, Mar. 2015.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio* – Uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. Trad. Wanda N. C. Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALM, A; HORNBORG, A. The geology of mankind? A critique of the *Anthropocene* narrative. *The Anthropocene Review*, Vol. XX, n. X, pp. 1-8, 2014

MARGULIS, Lynn. “Os primórdios da vida – os micróbios têm prioridade”. In. THOMPSON, W. (org). *Gaia – uma teoria do conhecimento*. Trad. Silvio C. Leite, São Paulo: *Gaia*, 2014, p.93-104.

MARQUES, Luiz. A pandemia incide no ano mais importan te da história da humanidade. Serão as próximas zoonoses gestadas no Brasil? *Ciência, Saúde e Sociedade: Covid-19*. Campinas: Portal Unicamp, 5 Mai. 2020

MCBRIEN. Justin. Accumulating Extinction Planetary Catastrophism in the Necrocene, in. MOORE. Jason W. (org). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History and the Crises of Capitalism*. Oakland, CA: PM Press, 2016, p. 116-137

MCNEILL, J. R; ENGELKE, P. *The Great Acceleration – An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2014.

MOORE, J. W. El auge de la ecología-mundo capitalista (I): las fronteras mercantiles en el auge y decadencia de la apropiación máxima. *Filosofía, política y economía em el Laberinto*. Málaga: Universidad de Málaga, Departamento de Hacienda Pública, nº 38, pp. 9-26, 2013.

MOORE, J. W. The *Capitalocene*, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis. *The Journal of Peasant Studies*. London: Routledge/ University of London, Vol. 44, pp. 594-630, 2017.

ROSSI, Paolo. *Os sinais do tempo – História da Terra e História das Nações de Hooke a Vico*. Trad. Julia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

ROUSSO, H. *A última catástrofe – a história, o presente, o contemporâneo*. Trad. Fernando Coelho e Fabrício Coelho. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.

RUDDIMAN, W. F. The *Anthropocene*. *Annual Review of Earth and Planetary Sciences*. San Mateo, USA: Annualreviews. vol. 41, pp. 45–68, May. 2013.

SIMON, Zoltán B. *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*. London: Bloomsbury Academic, 2019.

SIMON, Zoltán. The Role of History in an *Anthropocenic Knowledge Regime*. *Public History Weekly*. International Federation for Public History, vol. 9, fev. 202.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes* – resistir à barbárie que se aproxima. Trad. Eloísa A. Ribeiro. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Portal de Revistas USP, n. 69, pp. 442-464, abr. 2018.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. São Paulo: Portal de Revistas USP, n. 69, p. 338-360, abr. 2018.

Temporada de incêndios na Austrália não foi normal; veja gráficos e entenda. *Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente* (PNUMA). 26 Fev. 2020. Disponível em <<https://nacoesunidas.org/temporada-de-incendios-na-australia-nao-foi-normal-veja-graficos-e-entenda/>> acesso em 3 jul. 2022.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural* – mudanças de atitude em relação as plantas e aos animais. 1500-1800. Trad. João R. M. Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 2010

TURIN, Rodrigo. A “catástrofe cósmica” do presente: alguns desafios do Antropoceno para a consciência histórica contemporânea. In. *História do tempo presente: mutações e reflexões*. Rio de Janeiro: FGV, 2022 (No prelo. Texto em disponível em: <https://www.academia.edu/70916530/A_cat%C3%A1strofe_%C3%B3smica_do_presente_alguns_desafios_do_Antropoceno_para_a_consci%C3%A1ncia_hist%C3%B3rica_contempor%C3%A2nea?auto=download> acesso em 04 set. 2022).

VAUGHAN, Adam. Dawn of the pyrocene. *New Scientist*. London: *New Scientist* magazine, vol. 243, n. 3245, pp. 20-21, Aug. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais* – elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, n-1 edições, 2015.

WALLACE-WELLS, David. *A terra inabitável* – uma história do futuro. Trad. Cássio de A. Leite. São Paulo: Companhia das Letras, 2019

WILSON, Edward O. *O Sentido da existência humana*. Trad. Érico Assis. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

ZALASIEWICZ, Jan. The Extraordinary Strata of the *Anthropocene* in. OPPERMANN, S; IOVINO, S. (eds) *Environmental Humanities: Voices from the Anthropocene*. London: Rowman and Littlefield International, 2017, p.124-142.

RECEBIDO EM: 12/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022

REVUELTA/PERFORMANCE: LA PAUSA DEL PERFORMATIVO: UN TEXTO, Y DOS NOTAS SUPLEMENTARIAS¹

*Revolt/Performance: the pause of the performative: a text,
and two supplementary notes*

Willy Thayer²

RESUMEN

El texto desarrolla las siguientes cuestiones: 1) La revuelta de octubre de 2019 sugiere ejercerse autónoma y antagónicamente a la traza neoliberal chilena. 2) Conjuntamente con ello el lenguaje contestatario de la revuelta contra-sugiere que esta sería inmanente, a dicha traza neoliberal. 3) En la especulación póstuma, retrospectiva, la revuelta más que sugerirse como un límite de la traza neoliberal, parece constituir un *reset* propicio a su despliegue. 4) A partir de esta doble o triple voltereta sobre revuelta y neoliberalismo, se desarrolla una lectura de “segundo grado” en la que ya no se trata del antagonismo entre “revuelta/neoliberalismo”, sino de una especie de pliegue revuelta/neoliberalismo que ora tiende a estabilizarse en funcionamientos institucionales, ora a convulsionar en revuelta. 5) Conjuntamente con el carácter de “*reset* neoliberal” de la revuelta, se considera en ella una posible fuerza suplementaria, una residualidad mutante, *performánica*, irreducible al performativo neoliberal. 6) Por último, se formula una breve “teoría” de la performance como pausa absoluta del performativo neoliberal, “teoría” que posibilitaría acotar lo propiamente revoltoso de la revuelta, si lo hubiera.

Palavras-chave: Revuelta; Neoliberalismo; Lenguaje.

1 Texto elaborado en el marco del proyecto FONDECYT N° 1210997.

2 Professor Títular do Departamento de Filosofia da Universidade Metropolitana de Ciências da Educação, UMCE, Chile. Coordenador do Programa de Teoria Crítica e Diretor da Ediciones Macul. E-mail: wthayerm@gmail.com.

ABSTRACT

The text develops the following questions: 1) The revolt of October 2019 suggests exercising itself autonomously and antagonistically to the Chilean neoliberal trace. 2) Together with this, the rebellious language of the counter-revolt suggests that this would be immanent, to said neoliberal trace. 3) In posthumous, retrospective speculation, the revolt, rather than suggesting itself as a limit of the neoliberal trace, seems to constitute a *reset* conducive to its deployment. 4) From this double or triple somersault on revolt and neoliberalism, a “second degree” reading is developed in which it is no longer a question of the antagonism between “revolt/neoliberalism”, but of a kind of revolt/neoliberalism fold that now it tends to stabilize in institutional operations, now to convulse in revolt. 5) Together with the character of the “neoliberal *reset*” of the revolt, it is considered a possible supplementary force, a mutant, performative residuality, irreducible to the neoliberal performative. 6) Finally, a brief “theory” of the performance is formulated as an absolute pause of the neoliberal performative, a “theory” that would make it possible to delimit the unruly nature of the revolt, if there were one.

Keywords: Revolt; Neoliberalism; Language.

Si el fin de una interfaz es ser cada vez menos ella misma y constituir un acoplamiento perfecto entre el usuario y la máquina; si su performatividad debe calzarle al punto de fluir y hacerse uno con él como hábito imperceptible bajo cuyo horizonte se desliza *sin sorpresas*, el máximo de una interfaz se medirá por el “grado de *usabilidad*” sin resto en que esta misma dispone al usuario disponiéndose en él (RIVAS, 2022). Podríamos suponer, entonces, que si la interfaz comenzó siendo una delgada capa de medios relacionales que unían y separaban a un sujeto y un objeto, en cada caso, esa delgada capa medial de relaciones se habría ido multiplicando hasta copar la totalidad del objeto y el sujeto emplazándolos y emplazándose en una inmanencia transmedial de refracciones que se traslanan en una cooriginariedad de pliegues al punto de que, en su enjambre, como en una especie de fieltro, no puedan estabilizarse jerarquías de precedencia, procedencia, presidencia, poscedencia, y sin que ello se empaste en una grisalla.

Butler introducirá una torsión, un cambio de camino a la hora de describir la teoría de los actos de habla. Más que eficiencia performativa, Butler apostará por el fracaso del “performativo” (Alejandra Castillo). “Fracaso del performativo”, en el circuito que sea, es a lo que aquí llamaremos “performance”.

PAISAJE COYUNTURAL

1.- La revuelta de octubre, la inmediatez mítica de sus consignas, imágenes y ritmos, heráldicas y banderas, su iconoclastia, sus manadas y gentíos, sus jornadas y marchas, asambleas y concentraciones, adoquines y humaredas, sus agrupaciones, colectivos, coordinadoras y vocerías ..., sugiere erigirse y ejercitarse desde sus propios fueros y antagónicamente a la traza neoliberal chilena, como si volando desde fuera se dejara caer sobre ella defraudando la performatividad de sus instituciones, en cuyo rodaje de casi 50 años, las poblaciones pastan, intercambian y comprenden cotidianamente a diversa escala.

Al mismo tiempo, la declaración de guerra a la revuelta de parte de la gubernamentalidad neoliberal el día mismo de su estallido, tildándola de enemigo exterior e interior, vendría a confirmar este registro comprensivo, inmediato mítico, de la revuelta y del neoliberalismo chileno, como fuerzas que chocan desde sus respectivas autonomías.

2.- Pero es el propio lenguaje contestatario de la revuelta, sus tonos y cadencias, plagado siempre de siglas, nombres, referencias del trazado neoliberal de casi medio siglo, el que sugiere que la revuelta de octubre, mucho más que venir campeando desde otro cortijo, se habría forjado, nutrido e indis puesto hasta el estallido en dicha performatividad, sacudiéndose en su tela, sacudiéndose esa tela, abasteciéndose de ella, abasteciéndola a ella, al declararse contra ella.

Sería el propio cuerpo neoliberalizado lo que detona en octubre de 2019. Sistémicamente envenenado con sus propios institutos e instituciones de casi medio siglo de rodaje rompe en convulsiones poblacionales que intentan evacuar la ponzona por todos los orificios. No habría, entonces, el vuelo de una revuelta dejándose caer “sobre”, sino más bien la revuelta inmanente de un cuerpo social que intentaría verterse integralmente apestado por la alquimia exhaustiva de 50 años que lo adiestra y mortifica. Escurrirse no tanto por los grandes y pequeños orificios de su cuerpo plagado de agujeros y rendijas; sino evacuarse todo él a través de él —colgajo de orificios incluido—, creando lo que ya no es él, o ya no solo él.

En la inevitable especulación póstuma y retrospectiva, sin embargo, desplazada de la calle a las vitrinas de las librerías y los sitios web de información, toda esa notable oleada de convulsiones virales de la revuelta que se propagó por el lienzo social sugiriendo infectarlo todo sin dejar

espacios salvos, asfixiando las distancias de cualquier teatro político, más que expresar una mutación, un cambio de naturaleza, de acontecimiento social, no parece sino —luego del rechazo a la propuesta de constitución en el plebiscito del 4 de septiembre de 2022— haber constituido un *reset* propicio al capital financiero.

3. Los ejércitos antagonizando entre sí con sus heráldicas, banderas y ropajes, no perciben en la inmediatez de su conflicto, que su antagonismo abastece el mismo estilo de la tela en que están pintados, había escrito Walter Benjamin. Sugería con ello, que las fuerzas y polaridades antagónicas de un determinado cuadro o marco histórico serían sostenidos a la vez que sustentarián un mismo lienzo en la rica medialidad, elasticidad y refracciones de sus trazas-manchas, líneas-colores, pigmentos, cromos, aceites, veladuras, sombras y brillos, gestos y poses, señas y emblemas chocando, desplegándose con ellas y desplegándolas a ellas. De modo que su inmediato revoltijo figurativo no haría más que sostener y ser sostenidos por el mismo tapiz, abstraído ahora de los choques antagónicos y traslapados en un mismo fieltro (ver fragmento 24).

4.- En el contexto de la Segunda Guerra Mundial, Brecht había formulado algo análogo al pegar en su Diario de Guerra una fotografía de la prensa aliada, en cuyo pie de foto se consigna que “el soldado norteamericano contempla al japonés moribundo al que acaba de dispararle” (DIDI-HUBERMAN, 2013: 41). El espectador corriente en la inmediatez mítica de su observación —prefigurada por los dispositivos de reconocimiento hegemónicos que lo predisponen como usuario medio de las imágenes de prensa— no observa sino lo que está predisposto a observar: “el triunfo de las fuerzas aliadas sobre el Japón socio de Hitler (DIDI-HUBERMAN, 2013: 41). Pero la foto podría ser objeto de una *lectura de segundo grado*, en el mismo sentido del lienzo de Benjamin. Lectura de segundo grado que junto con leer en y desde dicha inmediatez mítica, lea esa inmediatez, visibilice los dispositivos que lo han dispuesto a leer y reconocer míticamente lo que lee, habitando ahí. En tal lectura de segundo grado el pie de foto indicaría que “el soldado japonés es instrumento de una interfaz colonial en lucha contra otra interfaz colonial” (DIDI-HUBERMAN, 2013: 41). Y que ambas interfaces coloniales en lucha constituyen la inmanencia que produce soldados de bandos opuestos que se matan entre sí sustentando la inmanencia que los sustenta.

5. - Una lectura de segundo grado levanta una asfixia de segundo grado. No se tratará ya ahora solo, como antes habíamos sugerido, del

horizonte inmediato-mítico de un antagonismo de fuerzas, como revuelta y neoliberalismo, que autónomas entre sí chocan en conflicto.

En una lectura de segundo grado no habrá tampoco simplemente interfaz ni simplemente usuarios de la interfaz, sino más bien una especie de fieltro o apelmazamiento usuario/interfaz que coexisten sin homogeneizarse; un pliegue de heterogéneos en refracción, difracción ... Una multiplicidad simultánea en su heterocronismo que sin hacer unidad ni por el todo ni por las partes, ora tiende a estabilizarse, constreñirse en representación; ora a convulsionar, contorsionar en revuelta.

6.- Así planteadas las cosas da la impresión de que tenemos el ojo dispuesto para percibir la revuelta como una convulsión, un espasmo, una contorsión. En cualquier caso como una especie de anomalía violatoria de la normalidad natural de las cosas. Pero ya aprendimos, a la vez, que esta normalidad de las cosas no es sino la normalidad neoliberal de la que conocemos —hay archivo clasificado y desclasificado suficiente para ese conocimiento— cómo fue que llegó a ser la normalidad, la habitualidad mortificante, que es. Conocemos de las convulsiones y violencias de su traza, bombardeo desde el aire, campos de concentración, caravanas de la muerte, centros de tortura clandestinos cuya finalidad es “que el dolor no cese”, enterramientos clandestinos, exhumación de restos para explosarlos con dinamita, lanzamientos de personas vivas y cadáveres amarrados con alambres y piedras al fondo marino, o al fondo de lagos precordilleranos, allanamiento de poblaciones y barrios, quema de personas vivas con gasolina, degollamiento de periodistas y lanzamiento de sus cadáveres al borde de la carretera, clausura de tribunales civiles de justicia, control militar de las universidades y escuelas, quema de libros, reparto del botín del estado nacional soberano entre civiles y militares, hegemonía masiva de la información, montajes comunicacionales. Pero también la Constitución de 1980, las afp, las isapres, el cae, la cna, el tc, el parlamento estructuralmente subordinado a la acumulación financiera (subsidiariedad del Estado), y empíricamente pauteado por empresas y empresarios (cohecho³); los salarios y sueldos mínimos sometidos al rigor de una arbitrariedad estructural y empírica a la altura de *la lotería en babilonia* (BORGES, 1974: 456), en fin, la regularización de la aflicción, el ultraje, el daño de la DINA y la

3 Más de 70 referencias en: https://es.wikipedia.org/wiki/Caso_Penta; Más de 100 referencias en: https://es.wikipedia.org/wiki/Caso_SQM

CNI en cámara lenta, la convulsión y el espasmo fundacional eufemizado, naturalizado y fomentado en una performatividad cotidiana abusiva, humillante: el saturado malestar poblacional que termina por visibilizar, hasta el estallido y la convulsión, la cadena de timos y fraudes en que se instituye, a contrapelo de su propia doctrina, la traza neoliberal.

Convulsión, esta, en parte maquinal, agitada por la propia disfunción de la interfaz neoliberal, cuya chulería le ha impedido hacerse una con el cuerpo que la rechaza e intenta expulsarla por todos los orificios; o de la cual el cuerpo intenta deshacerse completamente, como si, todo él neoliberalmente pringado, pudiera saltar fuera de sí, fuera del emplazamiento que lo pre-constituye integralmente, librándose de sí, pero en la ilusión, tal vez, de un “otro sí”, otro emplazamiento en el cual estaría él mismo, pero no envenenado. Otro lugar, el mismo lugar, pero sin envenenamiento, lugar otro que ¿no sería acaso delirio de visiones mecánicas, performativas, de la ponzoña que ya aprieta y posee, una especie de sueño, de transmutación de la mentira donde se traduce la verdad?

7. Junto con lo enunciado al final del fragmento 2 sobre el carácter de “reset neoliberal” de la revuelta, no podríamos no considerar, a la vez, una posible fuerza suplementaria en ella, fuerza ya no sólo performativa, reactiva, tutelada integralmente por el performativo, sino obsequiada, a la vez, con un residuo *performánxico*, irreducible al performativo, mutante, figural, gestual más que gesticulante o figurativo.

8. “La rata envenenada salta de angustia y convulsiona como si tuviera en el cuerpo el amor” (Goethe)” (MARX, 1985). Más que la cuestión del veneno, de la convulsión y del espasmo en política, podría indicarse a partir de esta imagen de Goethe —aunque no en Goethe— una política del veneno y de la convulsión. Esta política incluiría la del terso, calmo, parco performativo en tanto que espasmo eufemizado, embotado, anestesiado por la usuariidad de fornidas instituciones, andaderas que se han fosilizado como hábito. Pero también Goethe desliza una homonimia en su imagen. Porque no solo habla de una convulsión del veneno, sino de una convulsión análoga, no sinónima, del cuerpo poseído por el amor.

En cualquiera de los dos casos, sin embargo, sea la política del veneno con su estertor mortificante, su exorcismo, su catarsis; sea el de una política del amor con su éxtasis, su orgasmo, se trataría de una política de/por la posesión. Una política, en ambos caso, la del amor y la del veneno, de la posesión. Una política que ya no puedes ver —pero que hay que diferenciar— que opera sin distancia entre el sujeto y la cosa, que ha proliferado en, con y

a través de la interfaz, penetrando, adentrándose intensamente en el sujeto y la cosa, tocándolos por doquier, no dejando distancia, espacio alguno para ver, para perspectivas y proyecciones. Al menos en el sentido moderno del teatro perspectivo, ocular de la distancia. Una política y una episteme táctil, y ya no una política ni una episteme ocular.

9. Sobre determinamos “de paso” ya, en cierto modo, la convulsión o contorsión en la inmanencia revuelta/neoliberalismo, con los términos performatividad/performance. Teniendo siempre a la vista que hay una doble homonimia en juego aquí con la política de la convulsión y de la posesión:

a) La traza convulsa del performativo neoliberal (chileno) que llegaría poco a poco (desde el autoritarismo institucional de 1980) a eufemizarse, y así eufemizada, a encarnarse en los cuerpos poblacionales como habitualidad y representacionalidad neoliberal cotidiana, no por ello no mortificante.

b) La traza convulsa de la revuelta sería en parte puramente reactiva, y por lo mismo sumisa a la performativo neoliberal; en parte convulsionaría como despejo, declausura, pausa, suplemento irreducible o no simplemente reducible, al performatividad neoliberal. En esto último reconoceríamos, acusaríamos lo propiamente revoltoso de la revuelta, si lo hubiera.

10. Sujetos al límite editorial en que escribimos, y desde este paisaje provisorio de inmanencia o de pliegue que propusimos entre el performativo neoliberal de intuiciones y las performances revoltosas que les resisten, tal vez, o les asisten, o ambas, dos cosas intentaríamos formular desde ahora hasta el final del texto, pero ya no como paisaje coyuntural, sino más bien como teoría. La primera, la cuestión de la performance y su posibilidad, su (im)posibilidad tal vez, de una política de la performance en la inmanencia del performativo. De una (im)política de la performance, tal vez, como pausa absoluta, como pausa suplementaria, mejor, del performativo. La segunda: interrogar si hubo, si hay, y en que sentido, un momento performático en la revuelta, si le es esencial o acontecimental a la revuelta, la performance en el sentido en que aquí lo iremos “formulando”, como una política de la desobra pura, la mutación, la aprincipialidad, la anarquía, la atelia.

NOTA SUPLEMENTARIA I: PERFORMANCE, LA PAUSA DEL ENUNCIADO

11. El sentido de uso vulgar, hegemónico, constatable en diccionarios de idiomas de diversas lenguas, subordina la posibilidad de la performance, sea cual sea la medialidad o transmedialidad en que se ejerza, al universo del enunciado, al sistema de normas narrativas, discursivas, que el enunciado presupone, en cada caso, y que cualquier performance en sentido vulgar reitera como usuaria distraída o ex profeso de la máquina del decir y del querer decir, del hacer esto o esto otro, del querer hacer, ejecutar. Fuere cual fuere la performance de la que se trate, la de un animal, un planeta, un esquema de prejuicios o de gusto, una universidad, su desempeño se dispone como una constelación más de enunciados en un mundo, acotando su posibilidad enunciativa al horizonte performático del caso. Solo reducida al enunciado, la performance se vuelve mundana, audible, viable, reconocible, incluida en el performativo en curso, repartida en tal o cual barrio del lenguaje, articulada. Por más singular que la performance se reclame, habría de reiterar, cada vez, entonces, los límites, las condiciones performáticas de representación, coincidiendo con lo enunciable en el acople callado de una subordinación. Tales condiciones performáticas, tejen una tela lo suficientemente elástica como para afincarse en la ambigüedad de las fuerzas; suficientemente liviana como para pasar inadvertida; suficientemente densa como para no disolverse; adecuadamente fina para dejar ver a través de sus pliegues y hacerse una con los cuerpos y poses. Esta densa interfaz articuladora viene imperando de tan lejos y a tan lejos llegaría, que parece ingenua, desmedida, la pretensión de suspenderla para moverse sin su mediación, aunque fuese solo un momento: “navego en los más finos e infra finos meollo del intercambio y los funcionamientos, y para qué decir en los excesos militantes que tratan de impugnarme. Nunca cedo. Desistida aquí reaparezco renovada en las fuerzas que me desplazan. Mientras va ejerciéndose mi destitución voy a la par reinstituyéndome en el nuevo estado de cosas. Mi poder ubicuo y persistente se explica porque antes de exteriorizarme en consignas de medialidad diversa ya me he dispuesto invisiblemente como gramática de cualquiera en la pluralidad de sus quehaceres y preocupaciones” (BARTHES, 1996).

12. (Des)aparecida en y como enunciado, la performance no solo dice, cuenta, narra, significa algo, hablándole a muchos, informándolos, poniéndolos en forma, repasando la normatividad que ya en la articulación

cotidiana del signo y del gesto circulaba a través de los cuerpos, organizándolos en una pragmática de vida diaria a lo largo y ancho de la estetización usuaria.

Guste menos o guste más una *performance* dada, sea como sea se la impugne o celebre, todo ello será posible mientras reitere en algún grado la plasticidad performativa, hegemónica, de lo enunciable, consiguiendo carta de ciudadanía en la misma proporción en que se encadena a esa sintaxis.

La performance estaría anticipada, mediada, contenida, repartida en la dialéctica del enunciado, reiterando su legislación, diciéndose, obrándose como consigna, moldeándose en el eficaz celofán del discurso en la pluralidad de sus medios. Cuestión que habla del señorío que sobre la performance ejerce la performatividad del enunciado. Cuestión que indica también que una performance será algo a extraer, rigurosamente escribir a contrapelo, del gigantesco cúmulo de enunciados pre-dispuesto, pre-dado como performativo en circulación.

13. Hablamos hasta aquí de la performance subordinada a la performatividad del enunciado. Dos mil quinientos años de subordinación, sugiere Peter Greenaway, incluido el cine y sus “ciento treinta años de texto ilustrado, de realizadores siguiendo historias, tramas narrativas” (GREENAWAY, 2007). Performances de primer grado, estas, si puede decirse, incommensurables incluso en sueños con el evento de una pura enunciación, una performance emancipada de la performatividad del mundo, ese *gigantesco arsenal* de enunciados, en un *happening* abierto no contra la anticipación lingüística, no contra la performance narrativa, ni en registro negativo alguno sino, inmanente a ellas y utilizando sus recursos, a contrapelo de ellas, suplementándolas, sin deuda con el enunciado, desobrándolo sin culpa.

14. La subordinación al enunciado que ordinariamente cubre el uso de la palabra performance, pareciera englobar su posibilidad cabal, como si una performance que no sea a la vez un enunciado fuese lo imposible, lo impracticable. Como si *performance* y *performatividad de un enunciado* fueran la misma cosa; como si el horizonte de articulación performativo de la performance, fuese su horizonte de posibilidad sin más.

Históricamente “performance” se habría declinado, entonces, bajo el ritmo, la articulación, la estabilidad del enunciado, identificándose con la proposición. Se habría dispuesto bloqueada al manierismo al que modernistamente se la intentó exponer, con Artaud, por ejemplo, como una “física del gesto absoluto ... susurro animado y material anterior al lenguaje ... anarquía formal ... conflagración de sensaciones concentradas en las

sombra o dobles ... poesía concreta ... vibración que no admite teoría ... centro frágil e inquieto que las formas no alcanzan, gesto basado en signos y no en palabras ... cuerpos que hacen señas desde sus hogueras, lejos de la complacencia artística con que nos detenemos en las formas" (ARTAUD, 2001). Incondicionalidad del movimiento, devenir abierto en medio del enunciado como contingencia y variación continua. ¿Locura? ¿Presencia? ¿Suplencia?

15. Sería un error, por lo mismo, entonces, y parafraseamos aquí a G. Deleuze (2002), creer que la performance (la escritura en el medio que sea) inicia su trabajo en una superficie "virgen". Antes de que comience, la página, el cuerpo, el medio, están ya tomadas, articuladas, historiadas, saturadas por la intencionalidad, la performatividad de los enunciados. En ese lleno heterocrónico y simultáneo de consignas y palabras consiste la superficie, el a priori fáctico que puebla no solo la tela, sino también el cuerpo, la cabeza de la escritora, del *autor como productor*, y no como *escritura, como performance*. Este a priori fáctico que se le anticipa y pone por delante, y en medio de cuya envoltura táctil, asfixiante, medra, recibe aquí el nombre de performativo. Performativo como mediación inmediata, dada, pre-dada y a la mano. Performatividad difícilmente avistable, también, gramática de finales, que lejos de situarse en lo inmediato visible a los ojos, constituye los ojos, la compleja y elástica gramática y sintáctica a través de la cual miramos, o que mira a través de nosotras, fabricando performativamente ese nosotras (DELEUZE, 2007).

16. Si a la performance le cuesta trabajo comenzar, no es porque esté poco creativa, pobre de imaginación, en un lapso de sequía. Si desde hace mucho, los clichés disciplinan, controlan, hacen soberanía en su cuerpo, más que de creación, de lo que probablemente ande escasa la performance sea de destrucción, de remoción (*bruillage*), como dice el pintor Francis Bacon. Un pintor si efectivamente pinta, antes que nada destruye, desanda lo "ya hecho" lo *ready-made*, "el gusto o prejuicio" (Duchamp), ese cúmulo de predisposiciones performativas que, más que elegirlos él, lo han elegido y lo gobiernan, aunque por lo regular los experimente como propios y estetice en ellos su autonomía.

Antes que pintar, la pintora, el escritor —si pinta, si escribe, si logra una performance— tamborea el timpano que lo pre-articula o performa; lo hace sonar, caer. Porque es en medio y a través de los clichés, usándolos, abasteciéndolos, que podemos desandarlos, en cada caso, en la medida de lo (im)posible.

17. Un escritor, una pintora, entonces, no se sienta a redundar de la mejor manera la performatividad del mundo. Se sienta, en cada caso, a destruir el mundo, el dispositivo en el que y con el que escribe, y que lo preescribe: el a priori performativo de lo ya hecho, que además de situarse a sus espaldas cómo pasado, se le proyecta por delante como futuro.

Las nociones mismas de “comienzo”, “autor”, “escritor”, forman ya parte del cinematógrafo del enunciado que dejando caer sus instantáneas del género y la especie, del sujeto y el predicado, del verbo y el complemento, constituye el elemento en que su escritura, su performance, habría de ejercitarse; elemento que la condiciona y contiene en la lluvia interminablemente policial de su redundancia. Y mientras más lúcida su escritura se disponga en relación al gigantesco columbario del performativo, más re-trazado será su comienzo. A través de ese columbario ha de abrirse paso cualquiera que pretenda no simplemente ver desde unos ojos clisados, prescritos; sino que aspire a ver, también, a través de la clisadura, la clisación misma.

Si la performance en pintura, en música, en cine, en el medio que sea que se realice, desde hace un tiempo se comprende como *postproducción*, es porque las prácticas destructivas o performáticas hace un tiempo asumieron también que no se puede destruir el performativo sino es usándolo en su desarmaduría, desobrándolo al repetirlo, volviéndolo visible. Así, la pintora, el autor como productor, en la coacción misma del a priori fáctico que la subsume, y en su caución, afirmará una revuelta, una *stasis* o guerra civil de la performance a contrapelo del performativo, del enunciado en el enunciado.

18. ¿Hubo, entonces, en este sentido, performance en la revuelta chilena de octubre de 2019, en alguna zona de su trazado, o ella solo fue usuaria cabal del performativo neoliberal? ¿Hubo performance, en este sentido, la hay, en alguna zona de su escritura, en la propuesta de Constitución de la Convención Constituyente?

19. Por esta misma exigencia de no abastecer meramente la densa y plástica capa de consignas que polimedialmente expandida pre-articula el mundo de las ocupaciones y preocupaciones, es que el abrirse paso escriturario de la performance será constitutivamente político, entendiendo por político el desobramiento y desgobierno del performativo. Desobramiento en el cual, más que escasear las palabras, sobran, se experimenta que sobran o sobreabundan consignadas por todas partes.

20. Es pueril, entonces, la idea de que la escritura, la performance,

está en medio de una superficie en la que podrá limpiamente intervenir desde sus propios fueros. Tales fueros no son más que un pliegue, un bolsillo en lo ya dispuesto, inscrito en la densa performatividad plural de los enunciados. Si algo hace la performance al constituirse como tal, es destruir, catastrofear el tejido, la articulación, el performativo que la predispone interior y exteriormente en la monumentalidad de sus templos, en la pluralidad de sus redes y circuitos normativos; *toda una manera de integrarse y no integrarse que hace posible que en mayor o menor grado pueda desenvolverse dentro y fuera del performativo simultáneamente, lo cual da lugar a una especie de (in)disposición, de desistencia, que activa un conjunto de desvíos y distorsiones de los elementos culturales asimilados*, como si las fuerzas que resisten al performativo no fueran lo suficientemente fuertes como para no ser atrapadas, en parte, por sus consignas; como si la plasticidad del performativo no fuera lo suficientemente poderosa para subsumir cabalmente la corporalidad. Ese choque entre una performance no suficientemente fuerte, y una performatividad insuficientemente ceñidora, es lo que Raúl Ruiz —a quien citamos y parafraseamos a lo largo de este párrafo (LIHN y SCHOPF, 1970)— llama *estilema*, una performance o lectura de segundo grado que deforma o *a-forma*, volviendo visible el performativo que subordina, y también las fuerzas performáncicas. Performance esta que no se reduce ni a los apetitos de una refundación cultural, ni al apetito de un andurrial, una presencia simplemente fuera de la cultura. Mi idea, insiste Ruiz, es que las fuerzas de resistencia conforman un lenguaje no verbal ... un conjunto de *estilemas* que no pueden ser descritos verbalmente, porque han sido ellos los que han puesto en jaque la verbalidad, el logos, en un acontecer (*a)logon* que *solo la cámara puede captar* (LIHN y SCHOPF, 1970).

21. La performance destructiva o de segundo grado no ha de confundirse, en todo caso, con enunciaciones contra el enunciado. Para enunciar contra el enunciado se habrá tenido que adoptar el juego, la condición del enunciado en su elasticidad. No es cosa de disponerse simplemente contra, en otra parte, otro pálpito, que el del enunciado. Sino más bien en medio del enunciado, escribir el instante, la contingencia de una pura enunciación despidiéndose del enunciado, de una pura mutación que no se estabiliza en el acto, la acción, el performativo de un enunciado. Y que persevera allí, en la asintota de un grado cero, mucho menos como renacimiento que como pura retirada.

22. Performance o lectura de segundo grado, esta, cuyo asunto no es el de la forma; sino *el de las fuerzas sin forma* que invisibles por

sí mismas se vuelven visibles cuando sacuden, torsionan la forma, la *deforman*, la ponen fuera de sí, no en una descomposición/recomposición, sino en una metamorfosis cuya fuerza varía continuamente de naturaleza (de acontecimiento) sin llegar a forma. Deformación, manierismo, amaneramiento no actoral de la performance como lugar de las fuerzas en la *huelga general* de las formas (Bataille, Benjamin, Deleuze), en la mutación y nomadía de un a-formativo (Hamacher?)

23. Performance de segundo grado, esta, condición ahora de la primera, instituida por la captura, el bloqueo, de la segunda. Pliegue co-extensivo de ambas, más bien, en un diferencial que ora articula, asfixia y gobierna; ora desobra, desestabiliza, se fuga conjuntivamente sin estabilizarse en un “es”; conjunción a la que le resulta imprescindible no detenerse, sino variar en una especie de errancia mutante, *sin* traslación. Un *viaje inmóvil* (DELEUZE, 1994: 157,164, 202). Contingencia de una pura enunciación que no cesa de enunciar sin morir como enunciado; fuerza que no para de forzar sin decaer en forma alguna; testificación que no para de testificar sin monumentalizarse como testimonio; acontecimiento que no se deja documentar como hecho.

24. Performance que no se pone en juego simplemente en un teatro, una coyuntura, un dispositivo, sino que destruye a través del teatro, a través de la coyuntura, a través del dispositivo, la coyuntura, el dispositivo, el teatro, haciéndolos caer, en cada caso, desde una posición de performativo usuario en el cual se enuncia, se comprende, se vive, a una posición de dispositivo leído, profanado. Performance esta que tematiza, cada vez, el mundo, a través del mundo, desmundanándose; que tematiza cada vez en la articulación, a través de la articulación, (des)articulándola, (des) articulándose; que tematiza cada vez en el enunciado, a través del enunciado, el enunciado, desandándolo. Performance, pliegue de inestabilidad generalizado, simulacro que exponiéndose a sí mismo como simulacro, desustantiviza, exhibe, defrauda, hace visible, en cada caso, el simulacro del orden performativo que se fetichiza como naturaleza de las cosas.

Performance de segundo grado que más que *dar qué pensar*, desata un pensar sin qué, sin intención, sin enunciado, sin referente, a-centrado, en devenir, inestabilidad de una pura enunciación que no muere como enunciado; acto de una pura inminencia.

NOTA SUPLEMENTARIA 2: PERFORMANCE, LA PAUSA DE LA ACCIÓN

25. La pausa de la que intentamos exponer en adelante, la pausa de y como performance, resultará bastante inasible, retraída del enunciado. Y deberá permanecer inasible. Lo cual no será una señal de fracaso de la exposición. Lo inasible pertenece al acontecimiento de esta pausa, y su exposición obedecerá, en lo posible, a su dictado según los medios en que se traduce. Lo inasible de esta pausa es directamente proporcional a la clara exposición de su retracción

La pausa, la performance específica que propondremos, no se inscribe en el horizonte de la acción; no pertenece al enjambre de sosiegos, paros e inacciones que, combinadas con el tropel de ocupaciones, compromisos, diligencias, actuaciones y realizaciones, crían la acción y la sustentan en sus ritmos, de modo análogo a como la puntuación o notación de un texto, de una partitura, de un guion, animan y sostienen, en cada caso, la eficacia de su acto, su ejecución.

La pausa, la performance que nos interesa sugerir, no se inscribe, entonces, en el desfile de treguas, respiros y demoras que pastan en la fenomenología de la acción y de sus categorías asociadas de trabajo, producción, articulación, intencionalidad, enunciado, representación, narratividad, teleología, principalidad. Se trataría de una pausa, de una performance, que se des-inscribe de ese desfile de categorías emplazantes, y que se des-inscribe, en lo posible, del horizonte categorial en la plasticidad performática de sus paros yivismos.

Un nombre propio o más propio de esta pausa, de la performance como pausa, es el de *mutación*. La mutación constituiría la pausa de la acción, de su horizonte, y de las categorías que la constelan en sus respiros y ritmos. La acción supone intencionalidad, teleología, acto; un interés que condiciona e hilvana un movimiento ocupado y preocupado con las cosas (*pragmata*), llámese a esta tarea, iniciativa, cooperación, proeza, drama, actuación, representación, otros. La mutación, en cambio —siendo su único acontecimiento posible el de *la variación continua* (DELEUZE, 1984, 334, 370, 407), el *no ser* de la pura heterología que deviene sin llegar a algo, ni al comienzo de algo, porque tampoco parte de algo—*performa* la pausa

absoluta⁴ del horizonte de la acción, del acto, del ser. Nada puede actuar ni hacer acto, ahí donde el único acontecimiento es el de la variación pura, porque ello mismo, entonces, ya es otro, es decir, no “es”. La mutación, la performance, una vez más, es la imposibilidad de la acción, del trabajo, la producción, el intercambio, el capital. En tanto fistula de devenir, todo en la mutación, la performance, se vuelve alegoría, des-emplazamiento (*allos ágora*) que no hace, no llega a enunciados, fronteras, contornos. Alegoría pura (sin referente), nunca *alegoría de*. La mutación pertenece a lo liso (DELEUZE, 2002, 111). No a la lisura (parmenídea) del homogéneo, sino a la lisura diferencial, sin eslabones, del fieltro.

26. El fieltro —otra vez parafraseamos a Deleuze, con Guattari ahora— es una tela fabricada sin tejer ni hacer punto; sin tramas móviles ni urdimbres fijas, sin revés ni derecho, sin centro ni periferia ... un apelmazamiento inextricable, carente de estructura, como memoria que no muere en los recuerdos. El fieltro, no hace contornos ni encrucijadas, ningún hilván conductor. Solo proliferación de hebras, fibras, manchas: un diferencial de medios, en modo alguno homogéneo. Tampoco lo homogéneo de la pura heterología asignificante. Incorpora el *corte significativo* como suplemento de lo heterológico asignificante. El fieltro, entonces, un *continuum de transformaciones* como el de la música serial, el viaje inmóvil de la naturaleza muerta: el cine de Ozu, por ejemplo (retomamos esto un poco más adelante).

27. Habría que desandar el dualismo mutación/acción. Superación que tendrá lugar en la performance de un *pliegue* en que mutación y acción se besan sin contorno, como las materias en el fieltro. Se vuelven inmanentes sin homogeneizar sus tendencias: tendencia a la territorialización o capitalización absoluta de la mutación por la acción, su acto, su forma; tendencia a la desterritorialización absoluta de la acción por la mutación, sus fuerzas sin forma.

Por más inmanentes que se vuelvan la una a la otra en ese pliegue, no se homogeneizan las tendencias que ahí se besan. Deleuze tenderá a buscar el “más pequeño circuito” (DELEUZE, 2002, 111-112), de ese beso. En tal pliegue de tendencias (acción/mutación) nunca se pierde de vista que

4 “Absoluto no funciona aquí como incondicionado [...] sino como multiplicidad como corporeidad sin límites”, máquina abstracta, fieltro, Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Traducido por José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos., 2002, p. 111.

la percepción-acción *está hecha* de mutación; que tiene su génesis, siempre, en la mutación. Que antes y durante la acción, la acción es, está siendo también, mutación. Que la inmediatez fenoménica de la acción naturalizada, en cada caso, escamotea la mutación que la sustenta y a contrapelo de la cual se erige. La performance es inseparable de una mutación, de una pausa de la acción. Mutando se *deviene* una pura *bastardía* de fuerzas afirmativas de destrucción que profanan lo que impide la *circulación anárquica de multiplicidades nómadas* (LAPOUJADE, 2016). Mutando se hace morir lo que se tiene por propio (BENJAMIN, 1990).

“Clásicamente” (DELEUZE, 1984, 240) se comprendió la mutación como un todo abierto que cambia continuamente de naturaleza (acontecimiento): “forma abierta inmutable de lo que no cesa de variar”, “forma abierta inalterable tomada por el cambio” (DELEUZE, 1984, 32). *Cuentos de Tokio* de Ozu, por ejemplo: el ajetreo interminable de la vida diaria; los traslados caminando, en bus, en bicicleta de un lado a otro; las conversaciones reiteradas en la mesa del té; el ir y venir de los trenes, el humo de las chimeneas, el viento que mece de cuando en cuando unas arboledas, el día y la noche, la nivelación entre lo excepcional y lo ordinario, las situaciones-límites y las triviales, lo automático y lo decisivo, se van tomando la energía del film. De modo que toda imagen-acción va desapareciendo en provecho de la performance como una pura mutación en la que nada, ninguna acción, ningún acto, ninguna fábula, tiene lugar, mientras toda muta. Como si el asunto del film lejos de abordar acciones humanas, dramas, conflictos, gestas, más o menos esforzados, fuera filmar el hábito medio de la ciudad de Tokio (después de la Segunda Guerra Mundial), pero como quien filma un bodegón, una naturaleza muerta, “una composición de objetos mientras [...] mutan en su propio continente” (DELEUZE, 1984, 31). Todo ese film de Ozu es Tokio mutando en cámara lenta, una naturaleza muerta traída a primer plano como grado cero de la acción.

28. ¿Habrá habido mutación, performance, pausa, en este sentido, en la revuelta chilena de octubre de 2019, en alguna zona de su trazado? ¿O la revuelta habrá sido simplemente usuaria del performativo neoliberal? ¿Habrá habido mutación, pausa, en este sentido, en la propuesta de Constitución de la Convención Constituyente, en alguna zona de su escritura, o la Convención Constituyente terminó siendo simplemente usuaria del performativo neoliberal?

En medio de la euforia de *la marcha más grande de todas*⁵, mientras caía la tarde y el fondo del aire enrojecía, resultaba inevitable no se sobrepusiera a ese cuadro, ese otro de Paul Klee en el que a un castillo o ciudadela, también en rojo, empezaba a sobrevenirle mansa y pesadamente una especiosa nube negra sobre el recodo derecho del cielo, mientras anochecía sobre las cúpulas, capiteles y techumbres.

Referências

- ARTAUD, A. *El teatro y su doble*. Edhasa: Barcelona 2001.
- BARTHES, R. *La lección inaugural*. Siglo XXI: México, 1996.
- BENJAMIN, Walter. *El origen del drama barroco alemán*, Madrid, Taurus, 1990.
- BORGES, J.L. *La lotería en Babilonia. Obras completas*. Emece, Buenos Aires, 1974.
- DELEUZE, G. *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Barcelona: Paidós, 1984.
- _____. *Mil Mesetas*. España: Pre-Textos, 1994.
- _____. *Francis Bacon, Lógica de la sensación*. Arena Libros, Madrid, 2002.
- _____. *Pintura, el concepto de diagrama*. Ed. Cactus: Buenos Aires, 2007.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducido por José Vásquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos, 2002.
- DIDI-HUBERMAN, G. *Cuando las imágenes toman posición*, A. Machado Libros, 2013.

5 Marcha del 25 de octubre de 2019.

GREENAWAY, Peter. Bravovideos, 2007. ENTREVISTA Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=FXnMsiUw2Pw>>. Acesso em 12 dez. 2022.

LAPOUJADE, David. *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

LIHN, Enrique y SCHOPF, Federico. *Diálogo con Raúl Ruiz. Nueva Atenea*, Revista de Ciencia, Arte y Literatura de la Universidad de Concepción, 1970, Nº 423.

MARX, K. *El Capital*. Libro 1, Capítulo VI (inédito). España: Siglo XXI, 1985.

RIVAS, Felipe. Interfaz, en PARENTE, Diego; ALBERTI, Agustín; CELIS, Claudio (Orgs.), *Glosario de filosofía de la técnica*, La cebra, Buenos Aires, 2022.

RECEBIDO EM: 12/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022

A AGÊNCIA POLÍTICO-ONTOLÓGICA DA ARTE INDÍGENA CONTEMPORÂNEA

*The political and ontological agency of Contemporary
Native Art*

Ana Carolina Cernicchiaro¹

RESUMEN

A produção de artistas indígenas não apenas coloca em cheque a universalidade da história da arte e seus dispositivos históricos e estéticos de invisibilidade, como também problematiza o pensamento utilitarista, etnocêntrico e antropocêntrico do “povo da mercadoria”, mostrando que racismo e antropocentrismo, genocídio e ecocídio, são dois lados de uma mesma moeda, tentativas de justificar a dominação e a destruição da natureza, de invalidar a relação de pertencimento que os povos originários têm com a terra, o fazer corpo com a terra, com o solo e com o planeta. A estética cosmopolítica da arte indígena contemporânea nos ensina, assim, formas outras de resistência e de existência, concepções outras de ser e de mundo, de ser no mundo, de ser-com o mundo.

Palavras-chave: Arte indígena contemporânea; Antropoceno; Resistência.

ABSTRACT

In addition to questioning the universality of art history, and its historical and aesthetic devices of invisibility, the production of Native artists problematizes the utilitarian, ethnocentric and anthropocentric thinking of the “commodity people”, showing that racism and anthropocentrism, genocide and ecocide, are two sides of the same coin, attempts to justify the domination and destruction of nature, to invalidate the relationship of belonging that Native peoples have with the earth. The cosmopolitical aesthetics of Contemporary Native Art teaches us other forms of resistance and existence, other concepts of being, and other concepts of world, of being in the world, of being-with the world.

Keywords: Contemporary Native Art; Anthropocene; Resistance.

¹ É Doutora em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem e dos cursos de graduação em Cinema e Audiovisual, Jornalismo e Psicologia da Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL).. E-mail: anacer77@yahoo.com.br

Nós estamos em plena guerra. A guerra está em andamento, ninguém venceu ainda. Quando a gente diz que há uma voz do vencedor a gente admite que já foi derrotado. Eu não fui derrotado.

Estamos lutando, estamos vivos.

Jaider Esbell

Eu acredito que a arte é o nosso truque, o nosso trunfo. A gente ainda tem que estar sentado no banco de uma academia, mas desse banco voar como um beija-flor, que voa para trás e para frente, que ao mesmo tempo desaparece e deixa todo mundo de novo naquele ambiente de vazio, de mistério. Não é exatamente uma angústia, mas uma sensação de “opa! estamos num ambiente selvagem”.

Jaider Esbell

Começo pela segunda epígrafe, um depoimento do artista, curador e ativista Macuxi Jaider Esbell, gravado durante o evento *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*, organizado pelo Itaú Cultural, em agosto de 2018². Essa proposta de ver a arte como um ambiente selvagem me remete a uma definição famosa de arte de Claude Lévi-Strauss:

conhecem-se ainda zonas onde o pensamento selvagem, tal como as espécies selvagens, acha-se relativamente protegido: é o caso da arte, à qual nossa civilização concede o estatuto de parque nacional, com todas as vantagens e os inconvenientes relacionados com uma fórmula tão artificial (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 245).

Os inconvenientes a que se refere o antropólogo, podemos adivinhar, estão na própria ideia de parque nacional, de reserva, ou seja,

2 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DRS30rVoqIU>

de arte autônoma, separada da vida comum: a arte como inofensiva, sem efeito na realidade, ou superior, produto da genialidade de alguns seres iluminados (homens brancos, é claro). Tal mito da autonomia diz muito sobre o sistema da arte ocidental em seu elitismo e pretensa universalidade, mas está muito distante de uma definição geral da arte que englobe outras experiências artísticas, outras ontologias, outras formas de pensamento, que englobe, enfim, um pensamento selvagem (para lembrar a fórmula de Lévi-Strauss), não o pensamento de pessoas selvagens, no sentido negativo que o colonialismo incutiu à palavra, mas um pensamento em estado selvagem, não domesticado ou cultivado, um pensamento desinteressado, que não visa um rendimento, uma função, mas que coloca em questão o pensamento utilitarista, etnocêntrico e antropocêntrico do “povo da mercadoria” - esses seres que, avalia Davi Kopenawa, foram tomados de um desejo desmedido por mercadorias a ponto de não enxergarem nada além delas (KOPENAWA; ALBERT, 2015).

Enquanto a institucionalização da cultura e da arte, isso que chamamos de cultura ou de arte nacional – ou universal -, busca, através das exclusões e marginalizações, permanecer como coisa coesa, total, una; a arte indígena assume a pluralidade em toda sua força, de forma que seus elementos permanecem pulsantes em sua singularidade. Neste processo, a própria ideia de arte contemporânea brasileira é colocada em suspenso uma vez que a contemporaneidade de sua ancestralidade e a pluralidade de povos que habitam esse país, colocam os adjetivos temporal e pátrio em questão. Afinal, o que é ser contemporâneo se não perceber o obscuro, as fraturas de seu tempo (AGAMBEN, 2009)? Mas também o que é ser contemporâneo se não se saber continuidade de cosmogonias pré-colombianas e de lutas e resistências pós-colombianas? Como falar em povo brasileiro no singular quando artistas macuxi, baniwa, tukano, krenak, guajajara, kisedje, yudja, huni kuin, maxacali e tantos outros fazem arte brasileira?

Se pensarmos a arte, como o faz Alfred Gell, “como um sistema de ação cujo propósito é mudar o mundo, e não codificar proposições simbólicas a cerca dele” (2018, p. 31), podemos entender que a agência da arte indígena está justamente na forma como abre nosso mundo tão fechado em si mesmo para outros mundos, desestabilizando nossos racismos cotidianos. Essa agência política da arte indígena foi percebida por Anthony Seeger em seu estudo das performances musicais Kisêdjê. Segundo ele, mais do que representar as estruturas sociais, estas performances as constroem, não apenas por definir concepções de espaço, tempo e pessoa, mas também

por ajudar a compreender sua história e, principalmente, a construir suas estratégias para o presente:

A possível perda de suas terras para fazendeiros (...) teve um efeito em sua música e no peso que conferiam às diversas tradições de canto. (...) Na complexa arena política e social de uma reserva indígena (...) o canto kisêdjê adquiriu uma dimensão suplementar – a de um contexto interétnico no qual eles estavam (e ainda estão) lutando para sobreviver (SEAGER, 2015, p. 256).

Em se tratando da arte indígena contemporânea essa simultaneidade entre a emergência artística e a luta pela existência é ainda mais evidente. Assim como, no final dos anos 80, o fortalecimento do movimento indígena se deu junto com o fomento de sua literatura, com nomes como Daniel Munduruku, Kaká Werá, Eliane Potiguara, Cristina Wapichana, Olívio Jekupé e etc, a intensa resistência ao genocídio e o protagonismo das lideranças indígenas na luta contra as forças fascistas que nos governam hoje vêm acompanhados da ascensão da arte indígena contemporânea no sistema da arte. Trata-se, explica o artista e curador Denilson Baniwa, de ocupar “um território simbólico e hegemônico que historicamente construiu um imaginário da identidade nacional de forma excludente e discriminatória” (BANIWA, 2018). Segundo Ailton Krenak, ao interagir com os diferentes suportes da arte, uma diversidade de povos vem produzindo faísca, não apenas por suas referências nas matrizes ancestrais da arte indígena, mas também por falar da presença indígena no meio de uma sociedade que “ainda nos cospe e que a gente tem que ficar em pé e gritar todo dia que estamos vivos se não a gente vai ser engolido sem ninguém perceber”³. A arte como um gesto de coragem, de combate, como “uma potente arma para denunciar as injustiças que estão se abatendo sobre nosso povo”, afirma Krenak.

Segundo Naine Terena de Jesus, este “é o momento do avanço de uma autogestão do pensamento indígena (...). É o momento em que tomamos consciência de que podemos falar por nós mesmos sem a necessidade do

3 Mesa “Faces da Oralidade: Escrita e Imagem” no *Mekukradjá – Círculo de Saberes de Escritores e Realizadores Indígenas*, setembro de 2016.

intermédio ou da mediação de outra fala”⁴. Terena foi curadora da exposição *Véxoa: Nós sabemos*, que esteve na Pinacoteca de São Paulo até março deste ano e juntou 24 artistas e coletivos indígenas. Segundo ela, trata-se de uma exposição de arte contemporânea brasileira tardia, na medida em que somente em 2020 os artistas indígenas realizaram uma exposição desse porte na Pinacoteca.

De fato, nestes últimos anos, com cinco séculos de atraso, os artistas indígenas conseguiram cavar seu espaço nas instituições de arte do país. Além da Pinacoteca, que adquiriu algumas obras da exposição curada por Naine Terena, como duas telas enormes do Movimento de Artistas Huni Kuin (MAHKU), que recepcionam os visitantes no Hall de entrada da instituição e que traduzem canções ceremoniais visualmente, retratando de forma pictográfica a cosmovisão e a história dos Huni Kuin; também o MASP adquiriu obras de Denilson Baniwa, Duhigó Tukano e Carmézia Emiliano Macuxi. Enquanto isso, a Bienal de 2021 teve a maior quantidade de artistas indígenas de sua história: cinco brasileiros e quatro estrangeiros. No prédio ao lado e como parte da programação estendida da 34^a Bienal, o MAM abriga a exposição “Moquém_Surarí: arte indígena contemporânea”⁵. Com a curadoria de Jaider Esbell, assistência de Paula Berbert e consultoria de Pedro de Niemeyer Cesarino, a exposição apresentou trabalhos de 34 artistas indígenas que, como lemos no texto expositivo, “atestam que o tempo da arte indígena contemporânea não é refém do passado” e que mobilizam a ancestralidade no agora, “reconfigurando posições enunciativas e relações de poder para produzir outras formas de encontro entre mundos não fundamentadas nos extrativismos coloniais”⁶. Mais do que decolonizar museus, trata-se de um projeto de contracolonizar o sistema de arte ocidental, defendeu Jaider Esbell na *live* de apresentação da mostra⁷.

Um trabalho emblemático nesse sentido é a performance *Hackeando a 33^a Bienal de Artes de São Paulo*, apresentada por Denilson Baniwa na

4 Roda de conversa *Ecos e desvios do modernismo*, realizada na noite de terça-feira, 27 de julho de 2021, no Festival de Inverno UFMG.

5 Cito aqui apenas algumas das muitas iniciativas que vêm ganhando destaque nos museus de todo país e do exterior. Poderia lembrar as aquisições dos trabalhos “Carta ao Velho Mundo” (2018-2019) e “Na Terra Sem Males” (2021), de Jaider Esbell, pelo Centre George Pompidou, de Paris, ou a recente exposição *Nakoada: estratégias para a arte moderna*, no Museu de Arte Moderna do Rio de Janeiro, curada por Denilson Baniwa e Beatriz Lemos, entre tantas outras.

6 Disponível em: https://mam.org.br/exposicao/moquem_surari-arte-indigena-contemporanea/.

7 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zT5q2zID2Ac>

Bienal de 2018. Nela, o pajé-onça percorre o pavilhão da Bienal, para em frente às fotografias do povo Selk’nam da Patagonia (considerado extinto) e fala sobre o apagamento indígena na história da arte:

Breve história da arte! Tão breve, mas tão breve que não vejo a arte indígena. Tão breve que não tem índio nessa história da arte, mas eu vejo índios nas referências, vejo índios e suas culturas roubadas. Breve história da arte. Roubo, roubo, roubo! Isso é o índio? É assim que querem os índios? Presos no passado? Sem direito a futuro? Eles nos roubam a imagem, nos roubam o tempo e nos roubam a arte. Breve história da arte. Roubo, roubo, roubo, roubo, roubo, roubo! Arte branca, roubo, roubo. Os índios não pertencem ao passado, não têm que estar presos às imagens que os brancos construíram para os índios. Estamos vivos, vivos apesar do roubo, da violência e da história da arte. Chega de ter branco pegando a arte indígena e transformando em simulacros de povo⁸.

O discurso contundente vem acompanhado do gesto bastante simbólico de rasgar as folhas do livro *Uma breve história da arte*, de Susie Hodge, que o pajé-onça comprou na livraria da própria Bienal, mostrando que, como diz o próprio Baniwa em entrevista a Julie Dorrico e Ricardo Machado, na história da arte, “os povos nativos sempre foram representados, expostos e estudados por meio do seu silenciamento” (BANIWA, 2018).

8 O mesmo texto faz parte da performance *Pajé-onça caçando na Avenida Paulista* (2018). Os vídeos das performances estão disponíveis em <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

Figura 1

“Pajé-Onça Hackeando a 33^a Bienal de Artes de São Paulo”, performance, 2018.
Fonte: <https://www.pipaprize.com/denilson-baniwa/>

Figura 2

“Pajé-Onça Hackeando a 33^a Bienal de Artes de São Paulo”, performance, 2018.
Fonte: <https://www.pipaprize.com/denilson-baniwa/>

Conforme aponta Georges Didi-Huberman em *Diante da imagem*, desde sua fundação - com a inauguração da Accademia del Disegno, em 1563, e a escrita de *A vida dos artistas*, de Giorgio Vasari, em 1550 - a disciplina História da Arte carrega um tom de certeza, como se falasse de um passado sem resto, funcionando como um modelo implícito de verdade, que sabe nomear tudo o que vê, e que vê tudo o que existe, como se não fizesse *escolhas* de conhecimento, como se não envolvesse *perdas* (DIDI-HUBERMAN, 2013, p. 43). Acontece que essa história que nasce com pretensões universais era já uma arte geograficamente limitada, uma perspectiva endereçada e interessada – não esqueçamos que estamos em plena expansão das navegações, início das invasões e da colonização do que convencionou-se chamar de Novo Mundo (um termo que, por si só, revela um projeto de apagamento histórico). Assim, conta Didi-Huberman, o historiador da arte renascentista se apresentava como um humanista que reencontrava nos grandes pensamentos antigos a justa medida da humanidade do homem em oposição a seu além - a divindade - e a seu aquém – a barbárie. Menos que humanos, os bárbaros eram considerados incapazes de produzir arte - eles produziam, no máximo, artesanato. Estabelecia-se, assim, as dicotomias entre arte e artesanato, artes maiores e artes menores, mas também entre cultura e natureza, civilização e barbárie.

Conforme analisa Eduardo Galeano, a cultura dominante admite os índios como objetos de estudo, mas não os reconhece como sujeitos de história: “los indios tienen folklore, no cultura, practican supersticiones, no religiones; hablan dialectos, no lenguas; hacen artesanías, no arte” (GALEANO, 2001. p. 382). O outro é apenas um tema, um objeto de análise do europeu, este sim sujeito teórico de todas as histórias. Na avaliação de Dipesh Chakrabarty, existe uma maneira peculiar pela qual todas as outras histórias tendem a se voltar para uma variação de uma narrativa mestra que poderia se chamar “a história da Europa” (CHAKRABARTY, 1992).

Quando muito, as artes ditas “primitivas” serviriam de referência para a arte ocidental, mas desvalorizadas em si mesmas. Lembremos das esculturas africanas, cujas soluções de perspectivas serviram de inspiração para as vanguardas, especialmente para o cubismo, sem que com isso saíssem dos museus etnográficos. No caso brasileiro, nos lembra Naine Terena, o embranquecimento da arte se assemelha ao ideal de embranquecimento de sua população. Segundo ela, “há uma sobrevalorização das referências estrangeiras ou alienígenas em detrimento das nacionais ou indígenas. (...) se buscarmos historicamente, o indígena sempre foi representado pelo olhar do

outro, e sua arte minimizada à função utilitária, diante de um painel histórico que preferia se parecer mais com o mundo exterior do que com o interior” (TERENA, 2021, p. 14).

Essa crítica também aparece no quadro *ReAntropofagia*, de 2018, que abriu a exposição homônima curada por Denilson Baniwa na Universidade Federal Fluminense e que hoje faz parte do acervo da Pinacoteca.

Figura 3



Re-Antropofagia (2018) de Denilson Baniwa. Fonte: <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

No quadro vemos a cabeça de Mário de Andrade servida sobre uma cestaria Baniwa, como se fosse uma bandeja. Ao lado, seu grande clássico modernista, inspirado nas anotações do etnólogo Theodor Koch-Grunberg sobre mitos dos diferentes povos Pemon, entre eles, os Macuxi, etnia de Jaider Esbell, que reivindica a sacralidade de seu ancestral e incentiva a reapropriação do mito pelos indígenas, já que, na sua cultura, Makunaimâ é um dos “filhos do Sol” e personagem-chave nas narrativas de criação da natureza (ESBELL, 2018). Junto do livro, um pequeno bilhete com um epitáfio. Epitáfio este que aparece também no poema “*ReAntropofagia*”, publicado na revista *The Brooklyn Rail*, de fevereiro de 2021:

era primeiro de maio de vinte e oito
dia de manifesto da fome do trabaiadô
só a antropofagia nos une, coração
em página reciclada de mato-virgem
desvirginou pindorama num falso-coito
urgências do artista-moderno-devorado

de pulmões, rins, fígado e coração
filé oswald de andrade à barbecue
tupy or not tupy, that is true
or that's future-já-passado
wirandé seu honoris-doutô
mário bom mesmo é o encanador
que faz assado de tartaruga

a arte moderna já nasceu antiga
com seus talheres forjados à la paris
faca, fork, prato raso e bourdeaux
páris que por fuck faz bobagem
se a arte indígena durará dez anos
eu quero ser aquiles: que será famoso
e morrerá antes de receber o troféu
na queda do céu ser estrela cadente
- pintou e bordou, dirão na cantiga

a arte-macunaíma no moquém
fará uga-uga com as mãos nos lábios
pois é um totem, um pau-de-sebo
onde ninguém consegue o prêmio
grêmio de colecionadores, ratos
brancos de laboratório estéril
onde pratos fake-antropofágicos
são menu para abutre-cinéreo

sério, nasceria de fórceps uma arte brasileira?
sem índios na canoa que falha-trágica
quero quem come com as mãos, alguém?
sem limites-geo e conectada à máter
ReAntropofagia posta à mesa nostálgica
é arte-indígena crua sem nenhum caráter

quando desta arte pau-brasil-tropical
não sobrar um só osso mastigado
sobrará o tal epitáfio como recado:

aqui jaz o simulacro macunaíma
jazem juntos a ideia de povo brasileiro
e a antropofagia temperada
com bordeaux e pax mongólica
que desta longa digestão
renasca Makünaimi
e a antropofagia originária
que pertence a Nós
índigenas (BANIWA, 2021)

O poema começa ironizando o manifesto antropofágico, publicado no dia 1º de maio de 1928 (mesmo ano da publicação de *Macunaíma*), critica a europeização dos modernistas brasileiros e a ausência ou a presença estereotipada (o índio que faz “uga-uga com as mãos nos lábios”) de indígenas na arte brasileira nascida a fórceps. Por fim, o tal epitáfio marca a morte da antropofagia “temperada com Bordeaux” e da própria ideia de povo brasileiro no singular, uma concepção de povo que elimina todos os outros povos em nome da unidade nacional. No lugar, propõe uma reapropriação da antropofagia, ou seja, uma *ReAntropofagia* que irá devorar a “arte pau-brasil-tropical” até “não sobrar um só osso mastigado”. Ainda no epitáfio, o *Macunaíma* andradeano é chamado de simulacro, um significante que já havia aparecido na performance já citada aqui. Voltemos a ela: “chega de ter branco pegando a arte indígena e transformando em simulacros de povo”, reivindica Baniwa, não sem antes perguntar, apontando para as imagens dos Selk’nam extintos, “Isso é o índio? É assim que querem os índios? Presos no passado? Sem direito a futuro? (...) Os índios não pertencem ao passado, não têm que estar presos às imagens que os brancos construíram para os índios”.

Na performance, no quadro, no poema, Baniwa alerta para a tentativa de apagamento dos povos originários tanto pelo silenciamento (povos extintos) quanto pelo estereótipo (simulacros de povo), mostrando que, seja pela subexposição ou pela sobre-exposição, o sistema da arte ocidental alimenta a invisibilidade da memória e do presente indígena. Em

Povos expostos, povos figurantes, Didi-Huberman afirma que “os povos estão expostos pelo fato de estarem ameaçados, justamente, em sua representação - política, estética - e inclusive, como sucede com demasiada frequência, em sua existência mesma. Os povos estão sempre *expostos a desaparecer*” (DIDI-HUBERMAN, 2014, p.11). A palavra “exposto”, explica o autor, quer dizer tanto “estar em perigo de desaparição”, quanto “estar submetido a uma representação”. Trata-se de um movimento duplo. Por um lado, o outro é subexposto, negado, inexistente, por outro, é sobre-exposto até o esvaziamento.

Comecemos pelo primeiro caso. Em *Tristes Trópicos*, Lévi-Strauss conta que, um pouco antes de vir ao Brasil como professor de sociologia na USP, no início dos anos 1930, ouviu do embaixador brasileiro na França:

Índios? Ai! meu caro senhor, já desapareceram há muitos lustros! Oh! é uma página bem triste, bem vergonhosa, da história do meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais. Como censurar-lhes ter participado da rudeza geral dos costumes? Eles agarravam os índios, amarravam-nos às bocas dos canhões e estraçalhavam-nos vivos, a tiros. Foi assim que os destruíram, até ao último. O senhor, como sociólogo, vai descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas deixe de pensar em índios, pois não mais encontrará nenhum... (LÉVI-STRAUSS, 1957, p. 44).

É claro que o embaixador estava enganado. Apesar de toda investida genocida, segundo o censo demográfico do IBGE de 2010, no Brasil vivem cerca de 900 mil pessoas pertencentes a 305 povos indígenas⁹. “Estamos vivos, vivos apesar do roubo, da violência e da história da arte”, afirma Baniwa em sua performance.

Na apresentação da coleção *Tembetá*, da Azougue Editorial, Kaka Werá conta que, embora cerca de 63% da população brasileira considerada “branca” tenha origem tupy, historicamente não se ouve a voz dos

9 Os dados do ISA informam um total de 252 etnias. “A diferença nos totais se deve ao critério de autodeclaração [do IBGE], que muitas vezes não coincide com as classificações acadêmicas; é o caso de alguns povos declarados que podem ser subgrupos de um mesmo povo” (ISA, 2017, p. 58).

remanescentes destas origens.

Constantemente exploradores de minérios, senhores dos agrotóxicos (envenenadores da terra), cultivadores de experiências transgênicas, desmatadores da vida, difundem uma ideia pejorativa, folclórica e negligente de toda uma riqueza imaterial presente no modo de ser e de pensar destes inúmeros povos (WERÁ, 2017, apresentação).

Segundo Werá, a pluralidade e diversidade dos indígenas foi historicamente obliterada pela arte colonizadora e continua sendo obliterada pelos meios de comunicação, que tratam as culturas indígenas ou como estorvo ao progresso ou como folclore exótico (WERÁ, 2017, p. 10). Atentemos a esse significante: exótico (ex-ótico) é aquilo está fora da visão ou, como nos ensina Alejo Carpentier, o que “está fora do que se tem por verdade na cultura de uma época” (CARPENTIER, 2006, p. 6). Essa é a segunda forma de desaparição: desaparição por sobreexposição. A exposição espetacular do outro passa pela exotização, pelo apagamento de sua singularidade; o que se expõe é um estereótipo, um clichê, o índio do *Xou da Xuxa*, de filme de cowboy. Neste sentido, cabe lembrar uma cena emblemática do documentário *Nihü Yág Mū Yōg Häm: Essa terra é nossa* (2020), dirigido por Israel Maxakali, Sueli Maxakali, Carolina Canguçu, Roberto Romero. Após denunciarem o preconceito, a hostilidade, os assassinatos (“Nos matam como se fossemos bichos”) e a expulsão (seguida do desmatamento) de suas terras, os Maxakali mostram a placa da prefeitura no portal da cidade, que ironicamente divulga a Cultura Indígena como um atrativo turístico da região, mas que, na verdade, estampa um indígena estilizado da América do Norte. “Os Tikmū’um moram aqui do lado e são os donos desta terra, mas os brancos têm preconceito, pegam as imagens dos índios de outras terras e colocam ali. Será que a gente não existe para poder se apresentar? Nós existimos!”, protesta Sueli Maxacali.

A categoria genérica “o índio” serve como um ideal perverso de pureza que busca distinguir os povos originários entre “autênticos” e “civilizados” e que, nos lembra o indigenista Vincent Carelli (2015), tem efeitos, inclusive, “na demarcação dos territórios indígenas e na garantia de sobrevivência dos povos”. Conforme explica Eduardo Viveiros de Castro, “para transformar

o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra” – em índio sem corpo, podemos acrescentar, já que, explica o antropólogo, “a terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra” (2016, p. 17). A relação do indígena com a terra não é de propriedade, mas de pertencimento – não se possui a terra, pertence-se a ela. É isso que vemos no manifesto da primeira Marcha das Mulheres Indígenas, em 2019:

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. (...) Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. Lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa¹⁰.

A disputa pelo território é uma disputa pelo próprio corpo. O que se perde quando se perde o direito de habitar um lugar é a própria existência, já que existir é sempre co-existir com este lugar e com os outros seres que o habitam, pessoas de diferentes espécies, materialidades e naturezas, uma multiplicidade de seres com os quais os povos originários coabitam, se relacionam socialmente e dos quais a existência depende. No campo das artes, um dos trabalhos mais contundentes, nesse sentido, é a série *Natureza Morta*, de Denilson Baniwa. As infografuras imitam imagens de

10 DOCUMENTO final I Marcha das Mulheres Indígenas. APIB, 15 de agosto de 2019: Disponível em: <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marcha-das-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espírito/>>

sensoriamento remoto, mas ao invés de desenhos geométricos ou manchas abstratas, típicas do desmatamento, vemos uma arara, uma onça pintada, um indígena. Baniwa nos lembra, assim, que os afetados pela devastação têm cara, que o desmatamento significa mortes concretas, animais em extinção, povos em extinção.

Figura 4



Natureza Morta 1 (2016), de Denilson Baniwa. Fonte: <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

Figura 5



Natureza Morta 2 (2017), de Denilson Baniwa. Fonte: <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

Figura 6



Natureza Morta 3 (2019), de Denilson Baniwa. Fonte: <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

Vou me deter no primeiro trabalho da série, em que a mancha da derrubada de árvores prefigura um ser humano com cocar e maracá na mão. A imagem nos remete à relação íntima entre genocídio ameríndio e ecocídio. Racismo e antropocentrismo são dois lados de uma mesma moeda, tentativas de justificar a dominação, a exploração e a destruição da natureza, de invalidar a relação de pertencimento que estes povos têm com a terra, o fazer corpo com a terra, com o solo e com o planeta. Assim, o racismo contra os indígenas tem a cor do ouro, da madeira, do gado. “Muito índio para pouca terra”, afirmam os ruralistas, quando na verdade o que querem dizer é que há muita terra preservada para sua ganância, afinal, as Terras Indígenas funcionam como uma espécie de escudo contra o desmatamento. Segundo pesquisa do Instituto Socioambiental, apenas 2% da cobertura foi perdida em TIs, apesar de toda a pressão e invasão dos ruralistas, especialmente nos últimos anos.

Em *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia*

central, Eduardo Góes Neves (2022) mostra que as florestas brasileiras não seriam como são se não fosse a contribuição intelectual sofisticada de seus habitantes milenares. Segundo ele, há provas arqueológicas de que as espécies de árvores mais frequentes que existem na Amazônia são frutos do manejo indígena. Até mesmo as terras pretas, solos super férteis da Amazônia, são antrópicas, foram formadas pelos povos que ali viviam antes da colonização.

Isso que o estudo de Neves comprovou na Amazônia vem sendo pesquisado em outros lugares do mundo, como a Nova Guiné, as Filipinas, diversas regiões do continente africano, etc. No caso brasileiro, há inúmeros indícios de que outros biomas, como a Mata Atlântica, por exemplo, também são um patrimônio biocultural. Um desses indícios são os cantos sagrados que definem o modo de ser guarani. No *Ayvu Rapyta*, por exemplo, o cuidado com a terra aparece como um preceito mítico, uma ética ditada pelos criadores divinos. Vejamos o que diz a tradução de Timóteo da Silva Verá Tupã Popygua, publicada com o título de *Yyryupa/A terra uma só*, em versão bilíngue na Coleção Mundo Indígena, da editora Hedra.

Xeramõi convoca a todos para continuarem a caminhada para alcançar *Tenondere*, onde nasce o sol, em *Yy ramõi*, chamado também de *Para guaxu*, o grande mar, o Oceano Atlântico. Para realizarem essa caminhada, *ore retarã ypykuery*, nossos parentes originários, levavam com eles suas variedades de plantas originais, que foram colocadas por *Nhanderu Tenondegua* em *Yy mbyte: jety miriü*, batata doce original, *avaxi ete'i*, milho verdadeiro, *manduvi miriü*, amendoim original, *mandyju miriü*, algodão original, *mandi'o miriü*, espécie de mandioca, *ya para'i*, melancia, *pety*, fumo, *ka'a*, erva-mate, e muitas outras plantas. Levaram em forma de alimentos e de sementes. (...) *Nhanderu* indicava os lugares onde deveriam parar e cultivar as sementes e os frutos trazidos para se reproduzirem em todos os cantos de *Yyryupa*, a Terra criada por ele (POPYGUA, 2017, p. 43-44).

O canto vai descrevendo o caminho feito pelos ancestrais, os rios, os animais, os frutos que encontravam e os que plantavam, as plantas medicinais que descobriram e disseminaram, revelando uma ecologia que é tanto uma *oikonomia* - uma “economia do cuidado” (segundo a bela expressão de Kaká Werá) - quanto um *ethos*, um modo de ser (*nhandereko*, dizem os Mbaya

Guarani), ou mais que isso, uma ontologia. No contexto Yanomami, isso fica evidente nas palavras de Davi Kopenawa, que reivindica um ser - mais do que um fazer - a ecologia, um ser que ultrapassa a própria ideia de espécie:

Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio a existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

Uma relação de contiguidade (“o que ainda não tem cerca”) entre o eu – que muitas vezes não são indivíduos, mas “pessoas coletivas” – e o ambiente, a natureza, a Terra, a alteridade (humana, animal, vegetal, mineral). Essa contiguidade é tema de *Selva mãe do rio menino*, de Daiara Tukano, pintada, em setembro de 2020, durante o CURA (Círculo Urbano de Arte) sobre a fachada cega de 1006 m² do edifício Levy em Belo Horizonte. Nela, vemos a antropomorfização da natureza e o devir-natureza da indígena na mãe selva que carrega o menino rio em seu colo.

Figura 7



Selva Mãe do Rio Menino (2020), Daiara Tukano. Fonte: <https://cura.art/index.php/portfolio/daiara-tukano/>

A indecidibilidade entre humano e inumano é uma constante nos trabalhos de Tukano, seja na belíssima série de desenhos em sumi-ê sobre papel, seja no conjunto de *hori* que teve destaque na exposição *Vêxoa: nós sabemos*, curada por Naine Terena na Pinacoteca, e na Bienal de 2021.

Figura 8



Mãe d'água (2019), Daiara Tukano. Fonte: <https://www.premiopipa.com/daiara-tukano/>

A indecidibilidade entre humano e inumano é uma constante nos trabalhos de Tukano, seja na belíssima série de desenhos em sumi-ê sobre

papel, seja no conjunto de *hori* que teve destaque na exposição *Véxoa: nós sabemos*, curada por Naine Terena na Pinacoteca, e na Bienal de 2021.

Figura 9



Vista da proposição de Daiara Tukano em *Véxoa: nós sabemos*, na Pinacoteca do Estado de São Paulo. Acima: *MahkāPirō*, 2000, acrílica sobre alvenaria. Abaixo, da esquerda para direita, conjunto de *Hori* pintados com tinta acrílica: *Muhipū Saārō*, 2020; *Ñokóá tero po'ero*, 2018; *Yíkī Mahsā Páti*, 2018; *Bo'reaka*, 2019. Fonte: <https://www.daiaratukano.com/arte>

Essas visões míticas ou mirações dos rituais do ayahuasca aparecem também em *Dabucuri no céu* (2021) - um conjunto de quatro pinturas suspensas que apresentam os pássaros sagrados de sua visão: gavião-real, urubu-rei, garça-real e arara vermelha. Para os Tukano, esses pássaros fazem cerimônias para segurar o céu e impedir que o sol queime a terra fértil. No verso de cada pintura, ela coloca um manto de penas entrelaçadas que

simboliza a tradição dos grandes mantos plumários abandonada pelos povos originários devido ao genocídio indígena e à extinção das aves sagradas.

Figura 10



Dabucuri no céu (2021), Daiara Tukano. Foto: Levi Fanan/Fundaçāo Bienal de São Paulo

A questão também aparece em *Kahtiri Ēõrõ - Espelho da Vida*, 2020, uma escultura com rosto espelhado (que reflete o próprio espectador

para dentro da peça) coberta com plumaria inspirada nos tradicionais mantos Tupinambá, que foram levados do Brasil no período colonial pelos europeus e passaram a integrar coleções reais.

Figura 11



Kahtiri Ēõrõ - Espelho da Vida (2020), Daiara Tukano. Foto: Levi Fanan/Fundação Bienal de São Paulo

A conexão entre ancestralidade e contemporaneidade, natureza e cultura é evidente também em *Entidades*, um dos trabalhos mais famosos e espetaculares de Jaider Esbell, que esteve no lago do Ibirapuera durante a 34^a Bienal e no parque da Redenção em Porto Alegre, como parte da programação do 28º Porto Alegre em Cena. Em sua primeira aparição, por ocasião do CURA 2020, as duas cobras, que tinham 17 metros de comprimento e 1,5 metro de diâmetro e que foram colocadas no viaduto Santa Tereza no centro de Belo Horizonte, sofreram o ataque de fundamentalistas religiosos nas redes sociais, o que é bastante sintomático do momento em que vivemos já que, como diz o próprio Esbell, a Cobra Grande trabalha nos bastidores para alertar, proteger e manter vivos os povos originários dessas terras todas.

Figura 12

Entidades (2021), Jaider Esbell. Foto: Levi Fanan/Fundação Bienal de São Paulo

Diante da constelação vasta e plural de seres e de temporalidades que a Arte Indígena Contemporânea ativa, Krenak passou a chamá-la de Arte Indígena Cosmopolítica. De fato, essas obras parecem revelar uma agência político-ontológica, uma cosmovisão e uma ética, uma concepção de ser e de mundo, na qual, explica Viveiros de Castro (2002), a consciência e a cultura, a subjetividade e a intencionalidade não são exclusividade dos humanos, mas potencialidades de uma infinidade de outros seres. Espíritos, diferentes espécies de animais, acidentes geográficos, até mesmo a própria terra¹¹ são capazes de ponto de vista, de subjetividade, intencionalidade e consciência, são pessoas, “povos”, “entidades políticas” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 93).

Enquanto o Ocidente supõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura – como nos lembram Danowski e Viveiros de Castro, a concepção moderna (kantiana) do Homem como soberano da natureza é fundada neste binarismo (2014, p. 43) –, o pensamento ameríndio pressupõe

11 Nos termos do povo yanomami: *hutukara e uríhi a*, ou seja, “o mundo como floresta fecunda, transbor-dante de vida, a terra como um ser que ‘tem coração e respira’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 16).

uma continuidade entre essas duas esferas – “Tudo em que eu consigo pensar é natureza”, afirma Krenak (2019, p. 16). Segundo ele, “a montanha explorada em algum lugar da África ou da América do Sul e transformada em mercadoria em algum outro lugar é também o avô, a avó, a mãe, o irmão de alguma constelação de seres” (2019, p. 48). São pessoas, defende ele, não recursos, como dizem os economistas, não podem ser apropriados (2019, p. 40). Ao despersonalizarmos esses lugares, passamos a vê-los como resíduos da atividade industrial e extrativista, como se pudéssemos imprimir nossa marca sobre tudo o que achamos que não é humano, “os oceanos e todos os seus trilhões de vidas, as paisagens todas da Terra, que nós pensamos poder derrubar, cortar, podar, plainar” (KRENAK; CESARINO, 2016, p. 174).

A transformação da natureza em recursos naturais está na base do empreendimento colonial e de sua perpetuação pela Matriz Colonial de Poder (MIGNOLO, 2017). Como mostram Déborah Danowski e Viveiros de Castro (2014), o fim do mundo dos povos ameríndios foi o começo do mundo moderno europeu: graças à espoliação da América, a Europa deixou de ser “um fundo de quintal da Eurásia”. Eles nos lembram que, por conta desse saque, surgiu o capitalismo e, mais tarde, a revolução industrial. Mas a modernização europeia não é apenas consequência direta da colonização, ela é também sua desculpa. Se, em um primeiro momento, a justificativa para a dominação colonial e o extermínio das populações indígenas era teológico (a salvação dos povos sem alma), com o cientificismo, a desculpa passou a ser o progresso. Conforme explica Ramon Grosfoguel, o discurso teológico de Bartolomé Las Casas acerca dos “bárbaros a serem cristianizados” transmutou-se, com a ascensão das ciências sociais, no discurso racista da antropologia cultural sobre “primitivos a serem civilizados” (2016). Em “Europa, modernidade e eurocentrismo”, Enrique Dussel explica que, ao se autodescrever como mais desenvolvida e superior, a civilização moderna se colocava como exigência moral o desenvolvimento daqueles que considerava primitivos, bárbaros, rudes. Por esse caráter “civilizatório” da “Modernidade”, explica Dussel, “interpretam-se como inevitáveis os sofrimentos ou sacrifícios (os custos) da ‘modernização’ dos outros povos ‘atrasados’ (imáturos), das outras raças escravizáveis, do outro sexo por ser frágil, etcetera” (DUSSEL, 2000, p. 49).

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak avalia que “aqueles que consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras,

índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade” (2019, p. 21). Em entrevista a Pedro Cesarino no caderno *Incerteza viva: Dias de estudo*, da 32^a Bienal de São Paulo, ele explica que a humanidade passou a separar o planeta em lotes, dando um tipo de direito para alguns humanos, outro tipo para os mais ou menos humanos e, finalmente, nenhum direito humano para aquela gente que “não vive em estado de humanidade” (KRENAK; CESARINO, 2016, p. 177).

Para Hannah Arendt, o que diferenciava os “selvagens” de outros seres humanos era o fato de que “se comportavam como parte da natureza, que a tratavam como senhor inconteste” (2012, p. 277). A partir dessa afirmação de Arendt, Achille Mbembe conclui que as relações espaciais que se estabeleciam na “ocupação colonial” equivaliam à produção de uma ampla reserva de imaginários culturais, que davam sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, relegando o colonizado a uma terceira zona, entre o estatuto de sujeito e objeto (2018, p. 39). Desqualificados como humanos, os povos originários foram transformados eles mesmos em recursos naturais, em mercadoria que pode ser explorada e/ou destruída. Assim, diz Krenak, as “milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta” são tiradas de cena “por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida” (2019, p. 70).

A fala de Krenak se refere a um contexto geral do capitalismo global desde a colonização, mas se mostra ainda mais certeira no contexto especialmente violento do atual governo brasileiro. Afinal, quanto mais o Estado flerta com o fascismo, mais os “civilizados” se sentem autorizados a matar em nome do progresso, do desenvolvimento, do “agropop”. Era o caso da Ditadura Militar que deixou 8350 indígenas mortos, e é o caso do acirramento da violência contra os indígenas desde o golpe de 2016.

Figura 13

O Agro mata! (2018), Denilson Baniwa. Fonte: <https://www.premiopipa.com/denilson-baniwa/>

É disso que trata a tela *O Agro mata!*, de Denilson Baniwa. A tinta vermelha escorre sobre o fundo amarelo como se a frase “O agro é pop” - slogan do informe publicitário da Rede Globo que celebra o agronegócio brasileiro - fosse escrita com sangue. O amarelo que domina a imagem (o ouro da bandeira) parece jogar o verde da floresta para as margens, a mata é renegada a uma moldura fina. O ouro do agronegócio é construído sobre sangue e devastação - não à toa a imagem do agricultor do governo Bolsonaro, na polêmica foto que a Secretaria Especial de Comunicação Social publicou nas redes sociais no Dia do Agricultor do ano passado, tem uma espingarda no ombro.

O amarelo que destrói a mata e pinta a bandeira de sangue indígena no quadro de Baniwa também nos remete ao ouro da mineração. Nos últimos anos, mais de 20 mil garimpeiros e grileiros invadiram as terras Yanomami incentivados pelo próprio presidente da República, na maior invasão registrada desde que as terras foram demarcadas em 1992. Assim como outros povos da região, os Yanomami associam o garimpo e a exploração de petróleo e gás ao apodrecimento da camada terrestre (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 104). Vejamos o que diz Davi Kopenawa em *A queda do céu*, esse livro que é uma espécie de “antropologia reversa” (WAGNER, 2010) do “povo da mercadoria”:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos *xapiri*, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 6).

A queda do céu pode ser pensada como a maneira Yanomami de teorizar sobre o Antropoceno, de mostrar que, como diz Krenak, “hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda” (KRENAK, 2019, p. 45). Apresentada pela primeira vez pelo químico e Prêmio Nobel, Paul Crutzen, e pelo cientista especialista em vida marinha, Eugene Stoermer, a teoria do Antropoceno postula que, mais do que agentes biológicos, somos, hoje, agentes geológicos (STOERMER; CRUTZEN, 2000). Conforme explica Bruno Latour (2020), não se trata mais da paisagem, do uso da terra ou do impacto local, agora a comparação é estabelecida com a escala dos fenômenos terrestres: afetamos a química da nossa atmosfera, fazendo com que o nível do mar subisse, o gelo derretesse e o clima mudasse. Crutzen e Stoermer localizaram o início dessa agência geológica do ser humano no final do século XVIII, mas um estudo publicado na revista *Nature* pelos geólogos Simon Lewis e Mark Maslin (2015) propôs como marco da passagem da Era do Holoceno para a Era do Antropoceno o ano de 1610. A proposta levou em consideração a magnitude, variedade e longevidade das mudanças operadas pelo homem sobre a terra, incluindo a transformação da superfície terrestre e da composição da atmosfera, já no primeiro século das invasões das Américas. Segundo eles, o enorme deslocamento de pessoas do período colonial (o maior dos últimos 13 mil anos), a mistura de biotas antes separados – plantações, espécies de comidas, animais domésticos e parasitas que foram exportados da Europa para as Américas – e, é claro, o extermínio de cerca de 55 milhões de ameríndios entre 1492 e 1650 marcam o começo

da agência geológica humana (LEWIS; MASLIN, 2015).

Na sua série de conferências sobre a natureza no Antropoceno, Bruno Latour (2020) concluiu, a partir desse estudo da *Nature*, que ter 1610 como possível marco para o início do Antropoceno aponta para o fato de que a colonização, a luta pela ocupação do solo, o extermínio das populações indígenas pela espada, mas sobretudo pelo contágio, são o próprio Antropoceno. Conforme percebeu Alexandre Nodari, esta data, que poderia ser pensada também como o ano de 1492, indica que a uniformização e padronização ambiental do mundo como casa do homem moderno é indissociável da destruição de formas humanas e não-humanas de vida, ou seja, de um empobrecimento existencial: “ao contrário do que dizia Heidegger, o homem moderno não cria mundos, ele empobrece o mundo para estandardizá-lo” (2015, p. 77).

A profecia de Kopenawa, a proximidade de 1610 com a empresa colonial e mesmo as pesquisas arqueológicas que revelam o caráter biocultural de nossas florestas, como a de Neves, apontam para a impossibilidade de se falar em “origem antrópica” do Antropoceno no sentido lato do termo. Apesar do nome, o Antropoceno, diz Latour, não se refere ao humano como um agente unificado, antes “deve ser dividido em vários povos distintos, dotados de interesses contraditórios, de territórios em luta, e convocados sob os auspícios de entidades em guerra – para não dizer divindades em guerra” (2020, p. 197).

Guerra parece ser um bom significante para o início do fim do mundo ameríndio – e quem sabe do mundo como um todo, se assumirmos, como propõem Lewis, Maslin e Latour, que a era antropocênica realmente começou com a colonização. Em seu impactante depoimento para a série documental *Guerras do Brasil.doc* (2018), dirigida por Luiz Bolognesi, Ailton Krenak nos provoca sobre a continuidade dessa guerra no presente: “Nós estamos em guerra. Não sei porque você está me olhando com essa cara tão simpática. O seu mundo e o meu mundo estão em guerra. (...) A falsificação ideológica que sugere que nós temos paz é para a gente continuar mantendo a coisa funcionando”.

A guerra entre mundos é também uma guerra entre concepções de mundo, de terra, de planeta, de ser, de pessoa, de cultura, de natureza. Uma guerra desigual, é verdade, mas nem por isso vencida. Isso nos leva novamente à infogravura de Denilson Baniwa. Graças ao projeto de decolonização curatorial do MASP, *Natureza Morta* está exposta ao lado de um dos grandes cânones da história da arte brasileira, *Moema*, pintado por Victor Meirelles em 1866.

Figura 14

Vista da exposição de longa duração *Acervo em transformação* no MASP. *Natureza Morta* (2016), de Denilson Baniwa, e *Moema* (1866), de Victor Meirelles, no MASP. Foto: Ana Carolina Cernicchiaro

A morte romantizada, o corpo lânguido, passivo da personagem do poema épico de Santa Rita Durão, que se afoga por amor ao colonizador, contrasta com a resistência do indígena de Baniwa, que, apesar das tentativas do povo da mercadoria em transformá-lo em natureza morta, apesar da vulnerabilidade do corpo nas lutas pela terra, faz soar seu maracá, esse instrumento símbolo da resistência dos povos originários. Aliás, cabe lembrar que *Maracá – Emergência Indígena* é o nome da websérie produzida pela APIB (Articulação dos Povos Indígenas) que denuncia o descaso dos órgãos governamentais (inclusive da própria Funai) em relação aos povos indígenas na pandemia e o apoio do presidente à violência ruralista e ao garimpo ilegal. A série é apenas uma das inúmeras frentes de resistência, uma resistência que se dá dia após dia em diversos suportes, na literatura, na performance, na música, no jornalismo, na academia, na política representativa (nas eleições de 2022 foram eleitos cinco indígenas para a Câmara dos Deputados), em marchas, nos Acampamentos Terra Livre, enfim, nos corpos. Penso na incrível imagem de Anna Terra Yawalapiti enfrentando a tropa de choque em frente ao Congresso Nacional durante o 14º Acampamento Terra Livre, em 2017; ou de Ailton Krenak pintando o rosto de jenipapo na Assembleia Constituinte de 1987, enquanto denuncia que “O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de km² do Brasil”; ou ainda na imagem de Tuíra Kayapó, famosa por ter colocado o facão no rosto do diretor da Eletronorte que queria instaurar o projeto da barragem de Belo Monte... É

com essas imagens que eu gostaria de concluir. Elas nos lembram que, como diz Jaider Esbell, a guerra não acabou, os indígenas não foram derrotados, eles continuam vivos, lutando. Talvez esteja na hora de aprendermos a lutar com eles.

Figura 15



Anna Terra Yawalapiti, durante o 14º Acampamento Terra Livre em 2017. Foto: Matheus Alves/ / Levante Popular da Juventude

Figura 16

Ailton Krenak na Assembleia Constituinte em 1987. Cena do documentário *Índio Cidadão?* (2014), de Rodriguarani Kaiowá.

Figura 17

Tuíra ameaça José Antonio Muniz Lopes, então presidente da Eletronorte, em 1989.
Foto: Protássio Nêne/Estadão Conteúdo

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- BANIWA, Denilson. “O ser humano como veneno do mundo”. Entrevista por Julie Dorrico e Ricardo Machado. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. Edição 527. Disponível em: <https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/7397-o-ser-humano-como-veneno-do-mundo>. 27 de agosto de 2018.
- CARELLI, Vincent. “Moi, un Indien”. *Catálogo Mostra Vídeo nas Aldeias*. Disponível em: http://issuu.com/videonasaldeias/docs/cat_logo_vna_2004_-_completo2. Acesso em: junho de 2015.
- CARPENTIER, Alejo. “O fim do exotismo americano”. Caderno Mais. *Folha de São Paulo*, 28 de maio de 2006. p. 6.
- CRUTZEN, Paul J.; Stoermer, Eugene F. The Anthropocene. *IGBP Newsletter*, 41, 2000.
- DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS de Castro, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental, 2014.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Manantial 2014.
- _____. *Diante da imagem*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DOCUMENTO final I Marcha das Mulheres Indígenas. *APIB*, 15 de agosto de 2019: Disponível em: <<http://apib.info/2019/08/15/documento-final-marchadas-mulheres-indigenas-territorio-nosso-corpo-nosso-espirito/>>
- DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidad y Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000. p. 41-54.
- ESBELL, Jaider. *Tembetá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2018.
- GALEANO, Eduardo. “Los quiéntos años: el tigre azul y nuestra tierra prometida”. In: Nosotros decimos no. *Cronicas 1966/1988*. 7^a ed. México:

Siglo Veintiuno Editores, 2001. p. 382.

GROSFOGUEL, Ramón. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemocídios do longo século XVI. *Revista Sociedade e Estado*. Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton; CESARINO, Pedro N. “As alianças afetivas”. In: *Incerteza Viva: Dias de estudo*. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016, p. 169-184.

LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Trad. Maryalua Meyer. Rio de Janeiro: Ubu Editora, 2020

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

LEWIS, Simon L.; Maslin, Mark A. Defining the Anthropocene. *Nature*, 519, 2015.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Trad. Marco Oliveira. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*. Vol. 32 Nº 94. junho/2017:

NEVES, Eduardo Góes. *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia central*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

NODARI, Alexandre. A literatura como antropologia especulativa. *Revista da Anpoll* nº 38, p. 75-85, Florianópolis, Jan./Jun. 2015

SEGER, Anthony. *Por que cantam os Kisêdjé - uma antropologia musical de um povo amazônico*. Guilherme Werlang. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____. *Os involuntários da pátria*. São Paulo: n-1edições, 2016.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosac Naify, 2010

WERA, Kaká. *Tembetá*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2017.

RECEBIDO EM: 26/10/2022
APROVADO EM: 01/12/2022

MEIN KAMPF: UM TEXTO NAZISTA EM SEUS DOIS MOMENTOS – UMA ABORDAGEM DO ESCRITO DE HITLER COMO FONTE HISTÓRICA

Mein Kampf: a Nazi text in its two moments – an approach to Hitler's writing as a Historical Source

José D'Assunção Barros¹

RESUMO

O artigo procura abordar o livro *Mein Kampf*, de Adolf Hitler, como fonte histórica que permite dar a compreender aspectos diversos do pensamento nazista, mostrando as potencialidades historiográficas desta fonte, suas intertextualidades, estratégias discursivas, recepções, além das relações que devem ser estabelecidas entre texto e contexto histórico. Ao final do artigo, utiliza-se a metáfora do acorde musical para a compreensão de que o pensamento nazista é produzido por uma combinação de notas que podem ser percebidas nesta e em outras fontes históricas relacionadas ao nazismo alemão e ao pensamento hitlerista.

Palavras-chave: Nazismo; Hitler; *Mein Kampf*; Livro; Fonte Histórica.

ABSTRACT

The article seeks to approach the book *Mein Kampf*, written by Adolf Hitler, as a historical source that allows to understand different aspects of Nazi thought, showing the historiographic potentialities of this source, its intertextualities, the discursive strategies employed by the author, the receptions of the book, as well as the relations that must be established between text and historical context. At the end of the article, the musical

¹ Professor Associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, nos cursos de graduação e pós-graduação em História. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense. E-mail: jose.d.assun@globomail.com.

metaphor of the chord is used to understand that Nazi thought is produced by a combination of notes that can be perceived in this and other historical sources related to German Nazism and Hitler thought.

Keywords: Nazism; Hitler; *Mein Kampf*; Book; Historic Source.

RESUMÉN:

El artículo aborda el libro *Mein Kampf*, escrito por Adolf Hitler, como una fuente histórica que permite comprender diferentes aspectos del pensamiento nazi, mostrando las potencialidades historiográficas de esta fuente, sus intertextualidades, las estrategias discursivas empleadas por el autor, las recepciones del libro, así como las relaciones que deben establecerse entre el texto y el contexto histórico. Al final del artículo, la metáfora musical del 'acorde' se utiliza para comprender que el pensamiento nazi se produce mediante una combinación de notas que se pueden percibir en esta y otras fuentes históricas relacionadas con el nazismo alemán y el pensamiento de Hitler.

PALABRAS-CLAVE. Nazismo; Hitler; *Mein Kampf*; Libro; Fuente Histórica.

Mein Kampf: uma escrita de si na Alemanha Nazista

Neste artigo, pretendemos abordar as potencialidades do livro *Mein Kampf* – obra escrita pelo líder máximo de um dos mais sinistros movimentos conhecidos pela história alemã – como fonte histórica. Pretendemos analisar o lugar de produção desta fonte histórica, as suas estratégias discursivas, bem como repensar os problemas historiográficos que devem incidir sobre esta obra e os problemas históricos que ela pode ajudar a compreender. Como trabalhar o *Mein Kampf*, escrito por Adolf Hitler na Alemanha pré-nazista e elevado à condição oficial de obra representativa do nazismo durante o período hitlerista, como fonte histórica? Esta é a questão central que pretendemos abordar neste artigo.

O contexto é bem conhecido. Vamos considerá-lo em dois momentos: a Alemanha pré-nazista, onde se gesta a escrita do livro, e o período em que o regime hitlerista está já instalado, quando a obra pode ser reapropriada para atender a novas demandas do regime hitlerista. A

fonte histórica abordada – o *Mein Kampf* (1924) – foi redigida pelo chefe de Estado que, junto a tantos outros que com ele colaboraram, implantou na Alemanha de sua época um estado totalitário de extrema-direita, o qual pode ser responsabilizado por diversas das atrocidades cometidas durante a Segunda Grande Guerra (1939-1945). Abordaremos a posição social, o acorde de identidades, as intertextualidades e as circunstâncias de Adolf Hitler (1889-1945) por ocasião da elaboração do *Mein Kampf*. Vamos tentar entender – de uma perspectiva historiográfica que o abordará como fonte histórica possível – o que foi mais propriamente este texto que hoje pode ser tomado como fonte histórica importante para a compreensão da mentalidade nazista, de suas estratégias para a conquista do poder e motivações, bem como de suas posições e oposições fundamentais.

As fontes históricas não costumam enunciar explicitamente os aspectos relativos ao seu ‘lugar de produção’, ‘circunstâncias’, ‘gênero’ de texto em que se enquadram, ou a que público receptor se destinam. Contudo, nesta fonte temos precisamente esta situação excepcional. Logo à entrada de *Mein Kampf*, seu autor se preocupa em situar bem claramente as circunstâncias de produção da obra:

“No dia 1º de abril de 1924, por força de sentença do Tribunal de Munique, tinha eu entrada no presídio militar de Landsberg sobre o Lech. / Assim se me oferecia, pela primeira vez, depois de anos de ininterrupto trabalho, a possibilidade de dedicar-me a uma obra, por muitos solicitada e por mim mesmo julgada conveniente ao movimento nacional-socialista / Decidi-me, pois, a esclarecer, em dois volumes, a finalidade do nosso movimento e, ao mesmo tempo, esboçar um quadro do seu desenvolvimento. / Nesse trabalho aprender-se-á mais do que em uma dissertação puramente doutrinária. / Apresentava-se-me também a oportunidade de dar uma descrição da minha vida, no que fosse necessário à compreensão do primeiro e do segundo volumes e no que pudesse servir para destruir o retrato lendário da minha pessoa feito pela imprensa semítica” (HITLER, 1983, p.9).

As primeiras palavras do prefácio de *Minha Luta*, como vemos, situam o livro na exata especificidade de suas circunstâncias. Habitua-

nos a pensar em Hitler no exercício de seu poder ditatorial, já à testa da Alemanha Nazista. Entretanto, esta estranha e singular obra foi escrita não ainda pelo poderoso e inescrupuloso ditador alemão Adolf Hitler, mas sim por um líder de extrema-direita que mal iniciara sua trajetória política e que apenas começava a adquirir visibilidade a partir do Julgamento de Munique – um processo que versou sobre o fracassado “golpe da cervejaria” que havia sido perpetrado por militantes nazistas em 9 de novembro de 1923.

Como pode ser entrevisto no próprio texto, Hitler escreve este seu tristemente famoso livro na prisão. As condições prisionais, não obstante, não lhe foram nada opressivas, e o texto já nasceria acalantado pelas expectativas que começavam a se produzir em torno da figura de Hitler em certos setores do pensamento direitista e conservador. Documentos encontrados em 2010 – entre os quais registros prisionais, relatórios de carcereiros e listas de visitantes que travaram diálogos constantes com Hitler na prisão – confirmam as condições especialmente favoráveis que foram oferecidas a Hitler não apenas para a elaboração de *Mein Kampf*, mas também para o fortalecimento de sua liderança junto à reestruturação do movimento nazista durante o seu período prisional.

Voltaremos mais adiante a uma discussão mais específica sobre o contexto imediato e precedente da escrita de *Mein Kampf*, pois, se a obra é composta em 1924 – durante o encarceramento de Hitler após o julgamento do *Putsch* –, já o que explica simultaneamente a sua possibilidade de ser escrita e de ser difundida com surpreendente sucesso é o ano de 1923 com seu contexto precedente. Devido aos acontecimentos que o levam à prisão, Hitler traz consigo uma singular ambiguidade que ajuda a demarcar o lugar de produção de sua obra: foi derrotado no que se refere ao fiasco que foi o chamado “golpe da cervejaria”, mas estava inusitadamente célebre em decorrência da extraordinária visibilidade que adquirira seu julgamento relacionado a este mesmo golpe. Derrotado e célebre, na verdade foi

2 As listas de Landsberg mostram as visitas recorrentes de Erich Ludendorff, general estrategista do exército alemão na Primeira Guerra e aliado de primeira hora no golpe da cervejaria – e parceiros no movimento como Ernst Röhm (chefe da SA), Wilhelm Frick (futuro ministro do interior do IIIº Reich) e Alfred Rosenberg, principal ideólogo nazista. A presença deste último entre os interlocutores prisionais de Hitler, aliás, deve ser avaliada como um elemento intertextual importante que interage no ‘lugar de produção’ de *Mein Kampf*. Além do amplo acesso a visitas, as condições prisionais de Hitler foram tão favoráveis, que a ala no segundo andar da prisão de Landsberg, na qual ele se alojava, chegou a ser apelidada de *Feldherrenhügel* (“colina do general”).

vitorioso em se tornar nacionalmente conhecido e em se apresentar a setores significativos da população alemã como um líder capaz de afrontar a crise da frágil democracia alemã do pós-guerra, que havia atingido seu ponto mais crítico em 1923³.

Deve ser observado ainda um importante fator de ‘intercontextualidade’ (diálogo entre dois contextos). Na Itália – país que emergira do primeiro conflito mundial com uma crise social algo análoga à da Alemanha e que, desde março de 1919, assistira à formação do Partido Fascista Italiano – um líder com características bastante similares às de Hitler já havia dado um golpe recentíssimo na democracia italiana. Benito Mussolini (1883-1945) realizara, em 1920, a sua triunfal e bem sucedida marcha sobre Roma, dando início à introdução de regimes fascistas na Europa do entreguerras, a qual não tardaria a conhecer a experiência totalitária de ultradireita do franquismo, na Espanha, o salazarismo português, a partir de 1926⁴, além da própria instalação do Nazismo na Alemanha, a partir de 1933. O sucesso pioneiro da experiência fascista italiana certamente ofereceu uma motivação adicional ao movimento nazista alemão. Enquanto escrevia *Mein Kampf*, Hitler já podia vislumbrar, a partir de uma experiência histórica concreta e bem recente⁵, uma solução bem próxima à que queria propor para a sua Grande Alemanha.

3 1923 – em todo o contexto de patente fragilidade da República de Weimar no tenso pós-guerra que havia sido ditado aos alemães pelo Tratado de Versalhes – foi um ano particularmente crítico para a Alemanha. A sujeição às potências vencedoras da Primeira Guerra atingira seu ponto alto de visibilidade. Ainda em janeiro daquele ano, tropas francesas e belgas haviam ocupado a bacia de Ruhr, centro industrial da Alemanha. Soma-dá à crise econômica, essa humilhação política dava o tom de instabilidade e da eclosão de greves e protestos no país. Este momento particularmente perturbador será interpretado pelo grupo nazista como propício para um golpe, que logo se revelaria ao mesmo tempo voluntário e desejado.

4 A ditadura salazarista estabelece-se entre 1932 e 1974, embora o golpe de 1926 na democracia liberal portuguesa já abra caminho para a sua instalação. No país vizinho, depois da Guerra Civil (1936-1939), a ditadura franquista se instala e irá durar de 1939 a 1975. O contexto totalitário ibérico, portanto, sobrevive à dissolução do fascismo italiano e do nazismo alemão com a derrota destes dois países na Segunda Grande Guerra.

5 Os dois horizontes nacionais admirados por Hitler, à época de feitura do *Mein Kampf*, eram a Itália de Mussolini – modelo de nacionalismo radical – e os Estados Unidos da América, modelo de rejeição da miscigenação e de limitação aos direitos dos estrangeiros: “Há um país em que, pelo menos, se notam fracas tentativas para melhorar essa legislação. Naturalmente não me refiro à nossa modelar República Alemã mas ao governo dos Estados Unidos da América do Norte, onde se está tentando, embora com medidas parciais, por um pouco de senso nas resoluções sobre este assunto / Eles se recusam a permitir a imigração de elementos maus sob o ponto de vista da saúde e proíbem absolutamente a naturalização de determinadas raças. Assim começam lentamente a executar um programa dentro da concepção racista do Estado” (HITLER, 1983, p.273).

O Gênero textual, estilo e público-alvo de *Mein Kampf*

Por ora, antes de aprofundar o contexto mais específico da Alemanha pré-Nazista – o ‘lugar-tempo’ que delineia com maior precisão o lugar de produção de *Mein Kampf* – sigamos adiante para a compreensão de outro aspecto particularmente importante pertinente a esta obra. O gênero do texto exposto em *Mein Kampf* também é discutido na mesma passagem que destacamos anteriormente. Trata-se de uma obra doutrinária, como o próprio autor admite ao fixar como seus objetivos centrais prestar esclarecimentos sobre a finalidade do movimento nacional-socialista e oferecer um quadro do seu desenvolvimento. Não obstante, logo a seguir percebemos que se trata de um gênero híbrido, pois Hitler anuncia que também oferecerá uma descrição de sua vida. Deste modo, podemos situar a hibridez deste gênero na confluência entre o ‘ensaio doutrinário’ e a ‘escrita de si’ (categoria de fontes históricas que abarca gêneros textuais como os diários e as memórias).

Além de se apresentar entrelaçadamente como um ‘manifesto político’ e um ‘relato autobiográfico’, há ocasiões do livro em que podemos ler pequenas profecias sobre o futuro próximo e distante, ao mesmo tempo em que se desfia um corolário de ideias fixas destinadas ao combate político. Também não faltam trechos de argumentações pretensamente científicas sobre questões polêmicas como o racismo. Ao lado disso, em alguns momentos quase entrevemos Hitler compondo pequenos fragmentos de um desajeitado ‘espelho de princípios’ para ele mesmo, em trechos nos quais discute o poder. Por fim, e de modo ainda mais explícito, a obra também oferece elementos para um manual dedicado aos militantes nazistas, pois logo a seguir o futuro ditador nazista esclarece quem é o seu público leitor privilegiado com este trabalho:

“Com este livro eu não me dirijo aos estranhos mas aos adeptos do movimento que ao mesmo aderiram de coração e que aspiram a esclarecimentos mais substanciais” (HITLER, 1983, p.9).

A obra se destina – em seu polo receptor mais imediato – não aos possíveis eleitores do Partido Nazista ou aos simpatizantes do movimento,

e muito menos àqueles que ainda não o conhecem (não era, em seus primórdios, apresentado como um livro de divulgação para atrair novos simpatizantes para o Partido Nazista); destina-se, na verdade, aos militantes que precisam ser formados e orientados. Isso explica que Hitler fale muito claramente, em algumas passagens do texto, sobre estratégias a serem empregadas para a tomada do poder, sobre⁶ inimigos a serem escolhidos como bodes-expiatórios – e por que motivo – bem como sobre aspectos do nazismo que foram evitados, por exemplo, no Programa do Partido Nacional-Socialista lançado em 1920. Este segundo documento – embora já nomeie alguns de seus inimigos e esclareça linhas mestras da perspectiva nazista, ou mesmo anuncie a exclusão de cidadania que pretende ser promovida contra determinados grupos – ainda almeja atrair eleitores, e é a eles que se dedica. Os leitores previstos originalmente pelo *Mein Kampf*, ao contrário, já aderiram ao movimento, e isto explica o uso de uma linguagem particularmente franca e direta, que não contorna algumas das questões polêmicas trazidas pelo nazismo, e que discute estratégias e dissimulações que devem ser empregadas pelos militantes do movimento.

Conforme observaremos mais adiante, o *Mein Kampf* acaba tendo um sucesso surpreendente, até mesmo inesperado, e termina por alcançar outros tipos de leitores a partir de 1925; principalmente em 1933, já com Hitler no poder máximo da Alemanha, atinge novos perfis de leitores e consumidores. Em outras épocas, grupos de neonazistas se reapropriarão ainda, de novas maneiras, desta obra atravessada por perspectivas racistas e discursos de ódio. Por outro lado, o livro irá atrair a curiosidade de muitos outros tipos de leitores, ainda que contrários às ideias desfiadas pelo líder nazista nas páginas de sua obra. De alguma maneira, todos estes novos tipos de leitores contrastam com o leitor original previsto por Hitler quando elaborou os dois volumes de *Mein Kampf* entre 1923 e 1925.

Ainda na mesma sequência do texto, Hitler se posiciona como

⁶ “Faz parte da genialidade de um grande condutor fazer parecerem pertencer a uma só categoria mesmo adversários dispersos, porquanto o reconhecimento de vários inimigos nos caracteres fracos e inseguros muito facilmente conduz a um princípio de dúvida sobre o direito de sua própria causa” (HITLER, 1983, p.82-84).

⁷ Na Alemanha názi, até a sua derrocada, a circulação do *Mein Kampf* ultrapassará o patamar de doze milhões de exemplares. A estimativa é de Othmar Plockinger (2011).

⁸ Hitler escreveu outro livro em 1928. Chamou-se *A Expansão do III Reich*, e não foi publicado senão postumamente, nos anos 1960, embora tenha sido encontrado no cofre-forte do ditador, por soldados americanos, ainda em 1945.

alguém que é muito mais um orador que um escritor, e esse aspecto é especialmente importante porque já nos oferece um elemento essencial para o traçado do acorde de identidades de Hitler, que situa a oratória como um aspecto fundamental de seu conjunto de características. O futuro ditador nazista, desta forma, já nos fornece aqui pistas importantes sobre como enxerga a si mesmo:

“Sei muito bem que se conquistam adeptos menos pela palavra escrita do que pela palavra falada e que, neste mundo, as grandes causas devem seu desenvolvimento não aos grandes escritores mas aos grandes oradores. / Isso não obstante, os princípios de uma doutrinação devem ser estabelecidos para sempre por necessidade de sua defesa regular e contínua. / Que estes dois volumes valham como blocos com que contribuo à construção da obra coletiva” (HITLER, 1983, p.9).

A ligação de Hitler à palavra falada e à oratória é um traço tão forte de seu acorde de identidades, que talvez explique que, ao invés de escrever o livro de maneira tradicional, o futuro *Führer* preferiu ditá-lo, pelo menos em um número muito grande de suas passagens. Além disso, o trecho final do fragmento acima já mostra a intenção de estabelecer um texto fundamental, cujos princípios não deverão ser mais modificados. Tais princípios devem ser estabelecidos ali “para sempre”, e não haverá mais necessidade de rediscutí-los. De fato, logo o *Mein Kampf* se tornaria a obra doutrinária oficial do Nazismo, um livro que não apenas se afirmaria pelo texto que apresenta, mas também como objeto de culto, parte da propaganda nazista e do projeto de forjar mentes bem ajustadas ao regime.

O autor e o Nazismo em sua Sociedade

Nesta seção, procuraremos situar a obra e o autor em sua sociedade. Conforme já assinalamos, o polêmico texto que não tardaria a ser publicado pela editora oficial do Partido Nazista com o título de *Mein Kampf* teve seus originais escritos na Alemanha de 1924 – sob o peso dos acontecimentos de 1923 – mas é oportuno destacar que o seu autor havia nascido cidadão do Império Austro-Húngaro, uma entidade binacional que havia existido de 1867 e 1918, quando entra em colapso após a Primeira Guerra Mundial. A parte germânica do Império iria logo se configurar na unidade geopolítica que ficou conhecida como Áustria, mas é bom lembrar que Hitler em 1913 havia migrado para a Alemanha e se integrado formalmente a este país, chegando a lutar pelo exército alemão na Primeira Grande Guerra. Deste modo, uma nota importante de seu ‘acordo de identidades’ refere-se ao fato de que ele já se via, desde então, como um cidadão da Grande Alemanha. Unificar Alemanha e Áustria, aliás, será um dos primeiros projetos de Hitler, relacionado à ideia de uma Grande Alemanha e ao princípio do pangermanismo .

A base social que irá possibilitar o fortalecimento do movimento nazista e a posterior ascensão de Hitler ao poder contará principalmente com o entusiasmo popular e com o apoio da burguesia reacionária alemã, tudo ao calor das ideias ultranacionalistas, xenófobas e antisemitas que permeiam o contexto da Alemanha fragilizada pelas condições impostas pelo Tratado de Versalhes. O nacionalismo, xenofobia, racismo e antisemitismo, ao lado da perspectiva totalitária e do fanatismo assumido como estratégia e impulso para alcançar o poder, tanto constituem fatores importantes para o delineamento do lugar de produção de *Mein Kampf*, assim como também deixam suas marcas no próprio texto deste livro, que desenvolve estas ideias em uma perspectiva muito particular, a qual tanto se alinha ao conjunto de outras experiências fascistas da Europa de sua época, como destas se destaca a partir de suas próprias singularidades.

Delineiam-se como demandas e concepções mais específicas

9 Eher-Verlag.

10 Diz o início do primeiro capítulo de *Mein Kampf*: “Por uma bem-afortunada predestinação, nasci em Brau-nau-na-Inn – uma aldeia situada precisamente na fronteira entre estes dois estados alemães cuja nova fusão surge, diante de nós, como uma tarefa essencial a ser perseguida por todos os meios. A Áustria alemã deve retornar à grande pátria alemã [...] O mesmo sangue pertence a um mesmo império” (HITLER, 1983, p.11).

do nazismo a obstinada insistência na necessidade e no pretenso direito ao que é conceituado no *Mein Kampf* como ‘espaço vital’ (*Lebensraum*), principalmente ao Leste da Alemanha, e a exposição recorrente de uma concepção histórica na qual se transpõe a luta das espécies, à maneira darwinista, para o plano político e social, evocando-se uma incessante luta entre raças biologicamente bem demarcadas – luta da qual emergiria a própria possibilidade do progresso humano. Além disso, compõem a especificidade da concepção hitlerista, de um lado, a elevação do antisemitismo ao patamar de uma luta contra o “judaísmo internacional”, e, de outro, a rejeição obsecada do Marxismo, normalmente sendo associados estes dois aspectos como parte de uma conspiração maligna, o que termina por trazer à argumentação hitleriana uma certa tonalidade mística.

Há ainda um enorme esforço em unir estes vários temas como se fossem as faces de uma mesma moeda. Há um “comunismo judaico internacional”, frequentemente amparado na argumentação oportunista de que a família de Karl Marx – um dos fundadores da perspectiva do Materialismo Histórico – tinha origem judaica. A ideia de um povo alemão unificado une-se à futura perspectiva de luta pelo espaço vital, demarcando-se de antemão o projeto belicoso e militarista do Nazismo. Tudo o que poderia estar disperso vai se aglutinando em torno de um único programa, ou mesmo de um conjunto mínimo de princípios, como se uma coisa dependesse da outra: a Alemanha é incompatível com as ideias socialistas, e estas constituem uma infiltração judaica (não alemã); a luta pelo espaço vital e a perspectiva da expansão belicosa são ao mesmo tempo consequências e condições para a formação de uma unidade do povo de sangue alemão. Há minorias alemãs na Polônia e na Tchecoslováquia? Isto justifica que estes territórios, para além da Áustria, sejam os primeiros a serem anexados à Grande Alemanha – e que sua maioria populacional não germânica seja transformada em uma comunidade de “súditos”, ou mesmo de “estrangeiros” em sua própria terra. Depois, virão as colônias, por toda parte, apresentadas como um direito do povo alemão. Com golpes impiedosos, tudo se alinha. Nacionalismo germânico e racismo ariano devem interagir como faces

11 “O povo alemão não terá qualquer direito a uma atividade política colonial, enquanto não tiver tido sucesso em reunir seus próprios filhos em um mesmo estado Quando o território do Reich contiver dentro de si todos os alemães, e em caso de que se revele a incapacidade de alimentá-los a todos, desse povo unificado nascerá seu direito moral de adquirir terras estrangeiras. O arado dará lugar à espada; e as lágrimas da guerra prepararão a colheita do mundo futuro” (HITLER, 1983, p.11).

geminadas de uma mesma moeda.

O nazismo, deste modo, ao mesmo tempo em que está sintonizado com outros movimentos totalitários de direita que eclodem pela Europa, proclama, altissonante, as suas próprias especificidades. Para que a nova ordem se estabeleça, cumprindo os “desígnios da história”, preconiza-se a figura do *Führer*, a exemplo do *Duce* italiano. Vejamos, em seguida, mais um pouco sobre as características e circunstâncias que envolvem o principal líder do movimento nazista, ao mesmo tempo em que poderemos compreender a própria trajetória do Partido Nazista (NSDAP) que o tem à frente de suas fileiras.

Com relação à sua posição política e filiação partidária, Hitler adentrara em 1919 para o Partido Trabalhador Alemão (DAP), um partido efêmero que existe desde este ano até 1920 e que seria precursor do Partido Nacional-Socialista, do qual Hitler se torna líder a partir de 1921. O golpe falhado de 1923 – que ficou conhecido como o “*Putsch* da cervejaria” – demarca inegavelmente a projeção inicial do Partido Nazista para além de seus limites locais. Outra marca particularmente importante de intercontextualidade é o fato de que – inspirando-se na ‘Marcha sobre Roma’ promovida pelo ditador fascista italiano Benito Mussolini – os nazistas pretendiam fazer com que suas ações culminassem em uma ‘Marcha

12 Na verdade, Hitler – antigo cabo de um exército alemão desativado pelo Tratado de Versalhes – adentra o DAP para cumprir a função de espião-delator que lhe fora confiada por oficiais de informação ligados ao exército. Sua função era observar e produzir relatórios sobre o movimento ultranacionalista que vinha se fortalecendo na Alemanha do pós-guerra. O DAP era um dos grupelhos de extrema-direita que se tinham formado neste contexto. Ao se identificar visceralmente com as ideias racistas e ultranacionalistas do grupo, Hitler logo passa de espião infiltrado a militante, e em uma das reuniões do grupo decide tomar a palavra, quando então revela possuir, para os outros e para si mesmo, um inspirado potencial para a oratória – qualidade que ajudaria a conduzi-lo em dois anos à liderança do movimento.

13 A tentativa de golpe perpetrada pelo *Putsch* da Cervejaria constituiu, por um lado, de um esforço de se apropriar de outro movimento que vinha ocorrendo na Baviera, e que discutia a possibilidade de secessão. Ao invadir uma reunião deste movimento na cervejaria Bürgerbräukeller, em 8 de novembro de 1923, os militantes nazistas empenham em se apropriar deste movimento, através de ações que precedem o seu confronto com a polícia, na manhã seguinte, após a tentativa subsequente de ocupação do Ministério do Interior da Baviera. Da pequena revolta que termina por ser facilmente debelada pela polícia, resulta a imediata prisão de diversos de seus membros e a morte de 16 militantes entre os integrantes do movimento nazista, aos quais, mais tarde, Hitler se referiria na dedicatória escrita em 16 de outubro de 1924 para o seu livro *Mein Kampf*. Deste golpe falhado e desastrado resultará, ironicamente, a projeção nacional de Hitler e de seu movimento. Mais adiante, o julgamento de Hitler se converteria em um palco para a projeção de um discurso nacionalista e radical que finalmente consegue alcançar um circuito mais amplo da população alemã.

sobre Berlim'. As ações, entretanto, resultam em desastre, e o movimento terminaria por ser facilmente debelado.

Curiosamente, o movimento nazista – através de insistente propaganda e oportunismos diversos – terminou por alcançar pleno sucesso no projeto de transformar seus fracassos iniciais em eventos memoriais: o golpe da cervejaria, de um desastrado fiasco que poderia ter encerrado ali mesmo a aventura nazista, mais tarde se transmutaria no evento primordial da ascensão hitlerista; o julgamento e condenação do líder inesperadamente transformam-se em palco improvisado para um ambicioso discurso nacionalista; por fim, a breve vida prisional de Hitler iria se converter em confortável patamar para a elaboração de sua “bíblia” e para a reestruturação de todo o movimento nazista em direção à gradual tomada do poder . Por outro lado, apesar de suas reuniões ruidosas e de seu relativo sucesso desde o retorno de Hitler da prisão de Landberg, é somente em 1933 que o Partido Nazista torna-se efetivamente majoritário no *Reichstag* (parlamento alemão), e é também neste ano que Hitler impõe sua indicação para Chanceler da Alemanha.

Daí por diante, a partir de artifícios aprovados pelo Parlamento, a pluripartidária República de Weimar começa a se transformar na Alemanha Nazista, uma ditadura totalitária de extrema-direita gerida por um partido único. Já desde os seus primeiros anos, as restrições que haviam sido impostas à Alemanha derrotada pelo Tratado de Versalhes começam a ser ignoradas, enquanto concomitantemente a economia do país se recupera, trazendo grande popularidade a Hitler. Já desde 1933, por exemplo, o ditador nazista inicia tanto um programa de reindustrialização como um concomitante programa de rearmentamento da Alemanha – confrontando, neste último caso, uma das cláusulas do Tratado de Versalhes e preparando o caminho para a aventura belicosa que mergulharia a Europa na Segunda Grande Guerra Mundial (1939-1945).

Sabe-se o resto da história, amplamente conhecida pelos horrores bélicos a ela ligados e pelas práticas de repressão emblematizadas pelos

14 Já no período do IIIº Reich, após 1933, Landsberg será designada memorialmente como a “capital da juventude do Reich”, convertendo-se em um centro de peregrinação. Em um rito que se tornou comum e que era celebrado na praça central da cidade, os recém-ingressos na “juventude hitlerista” passariam a receber ali seus exemplares de *Mein Kampf*. De igual maneira, o IIIº Reich preservou a cela de Hitler, com a mesa e a máquina de escrever na qual foi digitado o original do livro. Literalmente, o fracasso do *Putsch* foi revertido no marco inicial de uma jornada triunfante.

campos de concentração e por inúmeras outras violências e atrocidades. A “solução final” será o seu capítulo mais tenebroso. Mas o momento que nos interessa, para os objetivos mais imediatos de nossa análise, é o ano de 1923, no qual começa a se gestar o ‘lugar de produção’ da nossa fonte em estudo, esboçada no final deste ano e escrita mais sistematicamente a partir de abril 1924. É preciso frisar que, já desde 1919, Hitler já vinha assimilando ideias nacionalistas, racistas, xenófobas e antisemitas – ideias que, na verdade, não eram só suas, uma vez que estavam no ar na Alemanha do pós-guerra e mesmo antes¹⁵. A partir de 1920 o futuro ditador nazista encontra seu palco político pessoal para difundir estas ideias e criticar, em seus discursos locais, a chamada República de Weimar e, principalmente, o Tratado de Versalhes. Essa crítica aparece, já bem consolidada, tanto no *Programa do Partido Nazista*, de 1921, como nas páginas de *Mein Kampf*, em 1924. Por outro lado, a crítica à sujeição da Alemanha de Weimar já vinha sendo agitada, desde fins da Primeira Guerra, por jornais ultranacionalistas como o *Volkische Freiheit* – e a partir de 1920 pelo próprio jornal do Partido Nazista Alemão, o *Volkische Beobachter*, o qual começa a circular semanalmente a partir de 25 de dezembro de 1920 e se torna um jornal diário a partir de fevereiro de 1923. Esta mudança de ritmo na periodicidade do periódico nazista já nos mostra como foi emblemático este ano que culmina com o *Putsch* da Cervejaria e com o encarceramento dos principais militantes nazistas.

Com relação aos lugares imediatos de produção de *Mein Kampf* e suas circunstâncias, é preciso assinalar, já de saída, que a obra possui dois volumes distintos e compostos em circunstâncias diversas. O primeiro volume foi ditado e digitado em 1924, ao longo dos nove meses em que Hitler esteve preso em Landsberg em decorrência de sua condenação pelo “golpe da cervejaria”¹⁶. Esse volume, entretanto, só seria publicado em 1925.

15 Algumas destas ideias vinham de longe. Podemos dar como exemplo o circuito de ideias relativas ao racismo ariano e ao antisemitismo. H. S. Chamberlain escrevera em 1899 o livro *As Fundações do século XIX*, no qual articulava em uma única teoria racista o antisemitismo e o darwinismo social, propondo a hipótese indemonstrável de que, em um planeta que decaía na miscigenação, só haviam restado duas raças que conservavam a pureza original: uma superior, a raça ariana, e uma inferior, a judaica – sendo por isso que as duas iriam inevitavelmente lutar pela supremacia. No ano seguinte, Ludwig Wolmann iria argumentar que a raça ariana, “ápice da evolução humana”, fora naturalmente “selecionada para dominar a terra”.

16 Como réu aguardando o julgamento e seus resultados, Hitler adentra o sistema prisional em novembro de 1923. Como condenado, já para cumprir a sua sentença, sua entrada na Fortaleza de Landsberg data de 1º de abril de 1924. A pena fora fixada em 5 anos de prisão – algo leve para a gravidade do delito – mas Hitler irá cumprir só 9 meses.

Já o segundo volume já foi escrito fora da prisão e editado, pela primeira vez, em 1926. Durante o IIIº Reich, a obra teve extraordinária divulgação. Com os dois volumes unificados em um único tomo, estima-se que, até o final do regime, tenham sido vendidos 12.450.000 exemplares.

No que concerne ao seu momento original de gestação, durante a prisão de Hitler, é ainda oportuno lembrar que partes significativas da obra foram ditadas para Emil Maurice (1897-1872), correligionário nazista que desde 1919 mantinha fortes ligações pessoais com Hitler e que se tornaria mais tarde o primeiro “líder supremo da SA”¹⁷. Também Rudolf Hess (1894-1987) atuou ocasionalmente na função de verter para o papel trechos discursivos de Hitler. Finalmente, entremeadas com os textos ditados, várias partes de *Mein Kampf* foram digitadas por Hitler na sua máquina de escrever em Landsberg.

As condições e circunstâncias materiais para a maturação e elaboração do primeiro volume de *Mein Kampf* não poderiam ser melhores. Hitler tem uma cela individual à sua disposição, com uma bela vista gradeada. Ocorre que o próprio diretor da fortaleza é simpatizante da causa ultranacionalista, e procura assegurar a Hitler uma excelente estadia prisional¹⁸. Os cuidados incomuns franqueados a Hitler terminam por se refletir, obviamente, nas condições que permitiram que ele se tornasse um escritor – sofrível, é verdade –, ao contraponto de uma natureza que privilegiava francamente

17 Emil Maurice havia sido fabricante de relógios; entre julho e agosto de 1923, havia servido como motociclista de Hitler, de quem já era amigo desde 1919.

18 Leybold – o diretor do presídio de Landsberg à época do encarceramento de Hitler – redigirá alguns meses depois, em 15 de setembro de 1924, um relatório elogioso sobre Hitler como detento, recomendando a sua soltura ao tribunal bávaro. Procurando esquecer as explosões de cólera de Hitler nos primeiros dias de seu encarceramento, e também a greve de fome que fizera na ocasião, Leybold procura retratar o Hitler que já se acomodara às confortáveis condições que lhe foram oportunizadas na prisão, nos meses seguintes. O Hitler pintado no relatório do diretor Leybold é “um homem ordeiro e disciplinado”, que havia se tornado “mais maduro e mais calmo do que fora antes”. O relatório, evidentemente, dirige-se a leitores muito específicos: magistrados bávaros que podem se decidir ou não pela liberação do líder nazista bem antes do cumprimento de sua pena de cinco anos. Procura, inclusive, dar garantias aos políticos bávaros de que Hitler não guarda ressentimentos contra eles: “Quando retornar sua vida civil, será certamente sem espírito de vingança com relação aos que, no exercício de suas funções oficiais, tiveram de se opor a ele”. Trata-se nitidamente de um texto produzido para alcançar essa finalidade – a “liberação antecipada” de Hitler – e denuncia a simpatia que Leybold tem pelo seu prisioneiro. O empenho não ficaria em vão, pois Hitler terminaria por ser solto em 20 de dezembro de 1924, após uma pequena batalha judicial. A essa altura, já tinha concluído o manuscrito de 370 páginas do primeiro volume de *Mein Kampf*.

a palavra, falada ou gritada que era tão típica dos mais exaltados oradores políticos¹⁹.

Sobre as circunstâncias materiais efetivas para a elaboração da obra, já em dezembro de 1923, quando ainda era um réu aguardando o julgamento, o líder nazista tinha à sua disposição uma máquina de escrever Remington, doada por um banqueiro apoiante do movimento²⁰, ao lado de um sempre renovado suprimento de papel e de outros materiais que lhe eram assegurados por admiradores. Desde este momento inicial, Hitler começa a redigir esboços para a sua defesa no tribunal que logo enfrentaria. Estes esboços – que já procuram relatar, de seu ponto de vista, a trajetória que o havia conduzido à liderança do movimento nazista – constituem simultaneamente o embrião da parte mais memorialística de *Mein Kampf*, a tentativa de dar curso a um projeto anterior de escrever suas memórias (um desejo que já tivera em 1922), e a preparação para a autodefesa que pretendia realizar em seu julgamento. O *Mein Kampf*, de certo modo, já se encontra aqui em gestação.

As Intertextualidades

Se, desde esses primeiros momentos de vida prisional, Hitler já encontra condições materiais bastante propícias para se lançar à escrita de sua defesa judicial, posteriormente, no período de elaboração do *Mein Kampf*, em 1924, também lhe será assegurado o importante suprimento de obras para intertextualidades diversas: desde as fontes a serem criticadas e

19 Com relação a este aspecto, será necessária – ao término da elaboração do manuscrito de 370 páginas concluído em 1924 – uma obstinada equipe empenhada em corrigir as deficiências estilísticas de Hitler, eliminar suas repetições e desfazer suas imprecisões. A tendência do líder nazista era a de escrever como falava, e o texto, habitualmente, carecia mesmo de pontuação adequada. Já em 1925, diante da perspectiva efetiva de publicação da obra, Rudolf Hess, Max Amman e Müller (editores), Ernst Hanfstaengl, Stolzing-Cerny, entre outros, unem-se na tarefa de melhorar o texto de Hitler. *Mein Kampf*, embora conservando irretocáveis as ideias de seu autor principal, termina por ser em parte uma obra coletiva, ao menos no que concerne aos seus aspectos formais e estilísticos.

20 Trata-se de Emil Georg Von Stauss (1877-1942), diretor do Deutsche Bank. A máquina de escrever Remington era a novidade da época.

deploradas, como as obras de Marx, até aquelas que lhe servirão de suporte para suas ideias, como os *Fundamentos de Higiene Racial*, de Eugen Fischer (1874-1967). Esta última intertextualidade é particularmente evidente nos trechos de *Mein Kampf* que discorrem sobre a superioridade ariana e tentam trazer alguma fundamentação teórica a estas ideias racistas e eugenistas²¹. Já o modelo intertextual para as partes memorialísticas é trazido pela leitura das *Memórias* (1890), de Bismarck (1815-1898).

Há também as intertextualidades que ao mesmo tempo são influências e campos concorrentes. Em 1923, o controverso historiador alemão Arthur Moeller van den Bruck (1876-1925) publica o seu polêmico livro *O Terceiro Reich* (1923). Bem antes disso, em 1918, já havia publicado outro livro que teria grande influência nos movimentos ultradireitistas da Alemanha. Com *O Direito das Jovens Nações* (1918) – obra que surge como resposta simultânea à eclosão do socialismo soviético, em 1917, e à projeção econômica dos Estados Unidos da América sobre os destroços europeus da Primeira Guerra – Van Den Bruck já vislumbrava uma divisão do mundo em uma civilização comunista, representada pela Rússia, e uma civilização capitalista, da qual os EUA começavam a se afirmar naqueles tempos recentes como o seu mais poderoso representante. Para a Alemanha, ele reserva um destino: um lugar entre estes dois modelos “extremos”: uma terceira via que prenuncia o regime totalitário de ultradireita que não tardaria a se instalar na Alemanha.

Van Den Bruck já era ultranacionalista e ferrenho crítico da República de Weimar antes mesmo que Hitler saísse de sua quase indigência social para iniciar a sua trajetória política. Em 1922, encontra-se com o líder do movimento nazista, ainda um desconhecido fora de seu local primordial de atuação política, terminando por rejeitá-lo ao qualificá-lo sob o rótulo de “primitivista proletário”. Todavia, como Van Den Bruck irá falecer já em 1925, não chega a conformar um campo de concorrência que afete significativamente os objetivos mais imediatos que configuraram a trajetória do Partido Nazista. Desta forma, esta termina por ser uma intertextualidade bem vinda.

No campo do racismo científico, Hitler foi um leitor do filósofo francês Gobineau (1816-1882), e do britânico Houston Stewart Chamberlain

21 O conceito de “ariano”, associado a uma “raça superior”, vem de Gobineau.

(1855-1927), ambos tendo oferecido elementos para uma teoria que aventava a existência de uma pretensa raça superior de origem ariana. Por outro lado, Hitler teria se impressionado, ainda, com *O Declínio do Ocidente* (1918), de autoria do historiador alemão Oswald Spengler (1880-1936) – obra que, em certo momento, também atraiu a atenção de Goebbels (1897-1945) – e conta-se mesmo que Hitler teria chegado a convidar Spengler a se tornar colaborador do movimento, embora o escritor alemão tenha recusado a oferta. O conceito spengleriano de “prussianismo”, e a ideia de que a guerra era essencial à vida acenavam para a possibilidade de apropriação dos escritos de Spengler pelos nazistas. Ao lado disso, a ideia de que as civilizações nascem e se desenvolvem ao modo de organismos vivos pareceu a Hitler compatível com a perspectiva de liderar a formação e desenvolvimento de uma nova Alemanha, que mudaria a face do mundo. Por outro lado, o pessimismo de Spengler com relação ao futuro da Europa, como um todo, e da Alemanha, em particular, levaram sua obra máxima a ser rejeitada, posteriormente, pelos nazistas que se instalaram no poder a partir de 1933, principalmente porque a abordagem historiográfica de Spengler não parecia dar um apoio mais efetivo a uma perspectiva racista da história, embora introduzisse uma tábua de leituras a partir do confronto de civilizações.

Conforme se vê, não faltam referências intertextuais a Hitler, explícitas ou implícitas, de posição ou de oposição. Por outro lado, se Hitler contrapõe-se e dialoga mais diretamente com obras e textos específicos durante a feitura de *Mein Kampf*, suas ideias já vinham se formando anteriormente através de um vasto caldo intertextual, explícito e implícito, que incluiria a audição de oradores ultranacionalistas que já atuavam em comícios políticos desde 1914, a leitura de jornais nacionalistas e direitistas como o *Volkische Freiheit*, assim como o seu próprio contacto prévio com a extrema-direita alemã²². Conforme pode ser indicado como regra geral para a compreensão de qualquer tipo de texto, a ‘intertextualidade’ também ajuda a compreender o ‘lugar de produção’ de *Mein Kampf*.

22 “Não é, assim, durante a sua detenção que Hitler forja a sua doutrina: ao chegar a Landsberg, suas principais convicções estão firmadas e – cabe frisar – não evoluíram até a sua morte. Na prisão, contudo, suas convicções, suas pulsões, suas frustrações, assim como sua curta experiência política, como que fervem num caldeirão, acabando por constituir, página por página, um livro” (VITKINE, 216, p.14).

O *Mein Kampf* em movimento

Podemos agora reunir sinteticamente os aspectos que devem pautar a compreensão do lugar de produção desta fonte histórica. Há ‘demandas sociais’ que favorecem a cristalização de ideias nazistas – das mais recentes crises econômicas e políticas da República de Weimar a processos de longo termo que remontam ao século XIX, ou mesmo antes, como era o caso da rivalidade entre a França e povos germânicos. Existe um rico caldo de ‘intertextualidades’ – de posição e oposição – envolvendo não apenas as leituras mais diretas de Hitler, mas também toda uma literatura que circula no ambiente que favorece a emergência de um pensamento de ultradireita já desde a Alemanha de princípios do século XX. As ‘circunstâncias’ que são disponibilizadas para a feitura do texto, e para a sua edição posterior, são bem propícias, embora não deixem de produzir críticas de opositores. Por fim, há nesse caso um ‘autor’, com uma ‘inserção institucional’ junto ao Partido Nazista, uma ‘posição social’ que o arrastou do desemprego quase indigente à liderança de uma significativa força política, e um ‘acordo de identidades’ bem complexo, que até hoje os biógrafos se esmeram em esmiuçar. Enquanto isso, o ‘lugar-tempo’ é o de uma Alemanha tensionada pela crise do entreguerras, e que está prestes a mergulhar na aventura totalitária que também recobrirá outras nações do continente europeu, como a Espanha, Portugal e, antes de todas, a Itália – futura aliada do governo nazista durante a Segunda Grande Guerra.

Neste lugar-tempo, o autor e político Adolf Hitler não apenas precisa se situar no confronto que o contrapõe aos adversários e opositores da direita ultraconservadora alemã, mas também no próprio interior desta última, pois não temos aqui nem um espaço homogêneo e nem um ambiente político apaziguado. Muitos pequenos *Führers* disputam este espaço de poder, à testa de outros grupelhos de extrema-direita similares, ou mesmo no interior do próprio movimento nazista. A história da ascensão do Partido Nazista no ambiente político alemão – dos seus fracassos ressignificados em triunfos até a sua instalação no poder totalitário – é atravessada por uma acirrada

23 O jornal socialista *Münchner Post*, por exemplo, investiu no segundo semestre de 1924 em artigos que denunciavam a “vida fácil” que era proporcionada pelo diretor Leybold aos prisioneiros nazistas, e em especial a Hitler.

disputa interna. Hitler queria conquistar o mundo; mas, antes de mobilizar esta ambição, precisou conquistar a liderança da extrema-direita alemã, e antes disso a liderança incontestável no interior de seu próprio partido. Para isso, lançou mão de atos violentos e assassinatos contra os seus próprios correligionários, mas também da palavra falada e escrita.

No interior deste conjunto de estratégias, a publicação de *Mein Kampf* foi concebida como um instrumento político importante, o que também ajuda a explicar a configuração final de seu ‘lugar de produção’. A obra contribui para delinear a completude da figura hitleriana: caberá ao Führer não apenas oferecer ações concretas no campo político, mas também acenar com uma doutrina mais bem definida. O campo marxista – adversário político do nazismo, no mesmo sentido em que o judaísmo é por ele apresentado como o seu adversário étnico – possui todo um sistema teórico e um conjunto de inegáveis realizações filosóficas e historiográficas para as quais contribuíram desde as obras fundamentais de Marx e Engels, até autores das gerações seguintes. Como contrapor, a este grande aparato teórico e textual, uma contrapartida doutrinária que também possa ser evocada pelo Nazismo?²⁴ Sim, havia Alfred Rosenberg (1893-1946), o principal ideólogo do nazismo. Mas agora este ameaçava se colocar em um movimento divergente no interior do próprio partido. Por isso, Hitler também precisou se transformar em um autor. *Ato continuum*, precisava ser publicado. Caso contrário, sua imagem final não estaria completa.

A edição efetiva do livro será um problema adicional. Após o desinteresse inicial de grandes editoras alemães, em decorrência da crise que solapava o país, um editor chamado Max Amman (1801-1957) – que ficara à testa da editora nazista Eher-Verlag – em breve se encarregará de viabilizar a publicação do texto. Fora ele – um dos visitantes mais frequentes da prisão de Landsberg – quem na verdade sugerira a Hitler, muitos meses antes, que

24 A principal obra teórica de Alfred Rosenberg foi o livro *O Mito do Século XX* (1930) – um livro que se apresenta como continuidade intertextual de *Os Fundamentos do Século XIX* (1899), de Houston Stewart Chamberlain (1855-1027). A obra é posterior ao *Mein Kampf*, mas é oportuno lembrar que Rosenberg já escrevera quatro livros antes de Hitler se lançar à sua aventura autoral. Por outro lado, Hitler revela uma ponta de despeito em relação a esta obra de Rosenberg, publicada antes de sua ascensão ao governo ditatorial da Alemanha. A ela se refere como “um livro escrito de maneira incompreensível [...] lido e conhecido apenas pelos nossos inimigos”. Por outro lado, os *Diários de Alfred Rosenberg (1934-1945)* – publicados postumamente depois de terem servido como provas para o processo que levou Rosenberg à condenação ao enferramento pelo tribunal de Nuremberg – revelam a sempre renovada admiração deste ideólogo por Hitler, como chefe político.

ele iniciasse a composição de sua autobiografia, confiando no argumento de que ela certamente venderia bem, dada a notoriedade recém-conquistada pelo seu autor. O mercado editorial, contudo, enfrentava uma incontornável crise no contexto da hiperinflação alemã. Antes do *Putsch* da Cervejaria, o *Mein Kampf* teria atendido muito bem ao circuito editorial que se dedicava à “literatura *Volkisch*” – uma linha editorial dedicada a livros políticos que podiam ser vendidos em grandes comícios: “encontros de massa” que reuniam uma pequena multidão de pessoas que, motivada pelo calor dos discursos, acabava proporcionando um número significativo de compradores de ocasião para este gênero de livros. Desde o golpe da cervejaria e sua repercussão, entretanto, estes tipos de reuniões haviam sido proibidas.

O retorno de Hitler ao cenário político, após a libertação em 20 de dezembro de 1924, possibilitou uma revisão desta situação. Depois de se reverterem as travas que ainda conservavam o Partido Nazista na ilegalidade em decorrência das represálias judiciais ao *Putsch* da Cervejaria, a projeção política de Hitler se reafirma mais uma vez. Em uma de suas ações, ele promove em 25 e 26 de fevereiro de 1925 dois encontros com militantes na *Bürgerbräukeller*, a mesma cervejaria de onde partira o *Putsch* que o havia conduzido à prisão de Landsberg. Ali, ele se anuncia formalmente como escritor. Conseguindo concretizar um espetáculo político bem sucedido, Hitler asseguraria ao *Mein Kampf* condições propícias para sua edição, cujo processo se concluirá em 18 de julho de 1925²⁵, quando o primeiro volume do livro chega às prateleiras das livrarias alemãs. Ao mesmo tempo, reiniciava-se ali a gradual marcha de Hitler para a conquista do poder. Uma reflexão mais demorada sobre esta tenebrosa epopeia, contudo, fugiria aos objetivos de nossa análise.

25 Em fevereiro de 1925 o NSDAP é reautorizado legalmente pelo governo bávaro.

26 O título *Mein Kampf* foi atribuído ao livro por Max Amman. Hitler pretendia chamá-lo “Quatro Anos e Meio de Combate contra as mentiras, a tolice e a covardia” – título extenso e pouco atrativo que, se levado adiante, provavelmente teria prejudicado seu alcance editorial. Com “Minha Luta” (ou “Meu Combate”), o editor Max Amman chegou ao título ideal que sintetizava o seu propósito, e também o de Hitler. Com relação ao segundo volume da obra, este chegará às prateleiras em dezembro de 1926.

Recepções da obra

Nesta penúltima sessão, vamos refletir sobre as recepções da obra. O que assegura ao *Mein Kampf* a sua recepção? Para responder a esta pergunta inicial, temos que considerar que este livro, devido a uma mudança na função social de seu autor em dois momentos distintos, pode ser visto como dois livros diferenciados dependendo do lugar-tempo que estejamos considerando. Há o *Mein Kampf* escrito por um líder de extrema-direita em sua obstinada trajetória rumo à conquista do poder; há o *Mein Kampf* que foi escrito pelo ditador totalitário da Alemanha nazista. Materialmente, e no que concerne ao seu conteúdo e ao nome que o subscreve, são ambos exatamente o mesmo livro. Mas a redefinição da posição de seu autor muda tudo, de um para o outro momento. Rigorosamente falando, pode-se dizer que há até mesmo três momentos algo diferenciados no interior de duas fases maiores. Vai ser lido de certa maneira o panfleto memorialista da fase inicial, escrito pelo obstinado líder de ultradireita – entre 1925 e 1929 percebido externamente apenas como chefe de um grupelho ainda pouco expressivo, mas a partir de 1930 reconhecido como um político realmente promissor²⁷. Já o “segundo” tratado nazista, que assume os trajes de uma “Bíblia Názi”, e que a partir de 1933 traz à capa a foto de seu autor-ditador já como governante absoluto da Alemanha, vai ser lido (ou não lido) de outro modo. Mudando a inserção social e política de seu autor, o livro se transforma como que por encanto, e novos tipos de leitores a ele recorrem. Sua própria mensagem, apesar de não se ter mudado uma única letra das edições de Weimar às edições do Terceiro Reich, parece agora ser outra. A tríade produtora desta fonte – que coloca em interação autor, leitores e mensagem – como que se revirou. O projeto de poder exposto no *Mein Kampf* de 1925 é agora uma brutal realização no *Mein Kampf* das edições que se seguem a 1933. E até 1945, quando ocorrerá a derrocada definitiva do nazismo, este será o livro que todos os cidadãos alemães devem ter em suas estantes.

“Ler” um livro e “ter” um livro, aliás, são coisas algo distintas, embora perfeitamente articuláveis. Independente de alguém poder ser

27 No interior da 1^a fase – a do Nazismo que luta pelo poder – esta nuance é demarcada pelo Crash estadunidense de 1929. Com a crise, que também atinge a Europa, o capital eleitoral do Partido Nazista salta em 1930 para seis milhões e quatrocentos mil votos, transformando-o na segunda força política da Alemanha.

considerado um leitor efetivo de *Mein Kampf* ou apenas um mero comprador deste livro, é ainda oportuno refletir sobre o que significava para um cidadão alemão, em cada um destes momentos, ter um exemplar da obra entre seus pertences pessoais. Em 1925, à época do lançamento de sua primeira edição, o *Mein Kampf* custava doze marcos – um valor não tão imediatamente fácil de ser desembolsado em uma Alemanha que mal começava a sair da crise econômica²⁸. Ter um exemplar do livro simbolizava claramente uma adesão ao Partido Nazista – um movimento que ainda lutava pelo seu espaço vital no seio da própria ultradireita alemã, e que mal iniciara suas tentativas de crescer na direção de se tornar uma força eleitoral significativa. Já no Terceiro Reich, ter um exemplar de *Mein Kampf* podia significar simplesmente que não se queria ter qualquer problema com o governo totalitário, o que de certo modo era bem sensato como garantia de autopreservação. À parte isso, havia inúmeros proprietários de exemplares de *Mein Kampf* que se identificavam totalmente com o seu conteúdo. Vamos nos voltar, entretanto, às diferentes espécies de leitores e compradores do livro em um e outro destes dois momentos.

Variados tipos de leitores parecem se acotovelar no ‘lugar de recepção’ desta obra – em um e em outro destes ‘lugares-tempo’ tão distintos entre si –, e, para cada um destes tipos de leitores ou consumidores, pode ser identificado um maior ou menor interesse real pelo conteúdo textual do livro. Vimos atrás que o próprio Hitler, à entrada do prefácio do livro que iria lançar após a libertação da prisão de Landsberg, define o seu leitor ideal. Os leitores almejados não são aqueles que o desconhecem e que não estão familiarizados com as ideias ultradireitistas, nem são os cidadãos comuns, e nem mesmo o público eleitoral que se pretende captar para pleitos futuros do Partido Nazista em sua audaciosa caminhada rumo à conquista do poder. Os leitores reivindicados pelo autor da obra são os militantes iniciados, já familiarizados com o movimento, ou os leitores de extrema-direita que já conhecem o seu autor. No entanto, uma vez lançado, o livro se movimentará para a captação de um segundo complexo de leitores: insatisfeitos de modo geral, potenciais eleitores do nazifascismo, ou mesmo curiosos. Neste segundo âmbito leitor,

28 Em contrapartida, na fase do IIIº Reich, a certa altura chega a existir certa variedade de diferentes modelos de edições do *Mein Kampf*. Em 1944, ao fim do Reich, mas antes de sua derrocada, o exemplar de capa dura caiu para metade do valor que o livro custava à época de seu primeiro lançamento, tendo seu preço agora fixado em cerca de 6 marcos. Mas há edições mais baratas, de bolso, e também uma edição de luxo, com capa de couro, que custa 24 marcos.

o *Mein Kampf* transfigura-se em um manifesto político que apresenta o nazismo ao país e ao mundo.

Na Alemanha do Terceiro Reich, os leitores previstos já serão todos os cidadãos alemães que não foram excluídos de seus direitos de cidadania – neste caso, bem separados daqueles que foram transformados em meros “súditos” de uma Alemanha que dividiu a sua população em três categorias hierarquizadas que já estavam previstas em *Mein Kampf*: os *cidadãos*, os *súditos*, e os *estrangeiros*. Há ainda uma quarta categoria oculta: antigos cidadãos que já não são sequer súditos, mas “estrangeiros em sua própria terra”: alemães de nascença privados de todos os direitos e passíveis de serem oprimidos – ou, no limite, ameaçados de serem demarcados com triângulos de alerta colados à roupa, o que os colocava sob o risco de serem transferidos para campos de concentração. Judeus – o primeiro inimigo público declarado no texto hitleriano – mas também os ciganos, negros e eslavos, mesmo que nascidos em território alemão; os partidários de posições socialistas ou os membros e filiados a instituições que se recusam a oferecer obediência total ao *Führer*, como o grupo religioso das Testemunhas de Jeová – eis aqui todo um diversificado universo de diferentes tipos de excluídos que está abaixo dos estrangeiros comuns, nascidos em outros países. Entre estes, os judeus chegam a merecer no *Mein Kampf* até mesmo uma categoria em separado: constituem uma forma à parte de seres pensantes, destacados da humanidade e prejudiciais a ela, situados de maneira maligna entre os seres humanos e os animais. Há ainda outras formas de discriminação, como aquelas voltadas contra os homossexuais, e também perspectivas impiedosas relacionadas aos portadores de certos tipos de deficiências, a exemplo dos doentes mentais. Como situar toda esta variedade humana diante do *Mein Kampf*?

Voltando à recepção de *Mein Kampf* neste segundo momento, se a obra atinge uma monumental recepção no Terceiro Reich, é antes de tudo porque se tornou um livro oficial. Muitos leem efetivamente os seus vistosos exemplares de *Minha Luta*; mas uma parte significativa é constituída de leitores que apenas têm o livro, que o situam em suas prateleiras como um emblema, como um selo que reafirma a sua cidadania ou até mesmo a sua lealdade para com o governo. Ter um exemplar deste livro na prateleira, para alguns, equivale a pendurar na parede um atestado de bons antecedentes.

Os alunos formados recebem o seu exemplar. Não precisam lê-lo, se quiserem, mas precisam tê-lo. Na outra ponta, há empresas privadas que – ou por interesse próprio ou para cultivarem boas relações com o governo – ofertam exemplares do livro aos funcionários que se aposentam, ou com eles

premiam alguns de seus melhores funcionários. Enquanto isso, os casais de “cidadãos” legítimos (não meros “súditos”) que contraíram matrimônio – e que agora estão prontos a constituir uma nova célula familiar tipicamente desejável pelo regime nazista – costumam receber exemplares como presentes de núpcias²⁹. Mesmo que não se pretenda ler o livro – e muitos não o lerão mesmo, já que a obra se dirige em muitas de suas partes a um tipo de leitor específico – convém ter o livro em casa, em lugar de destaque, talvez ao lado da Bíblia tradicional. Muitos terão o seu exemplar como objeto simbólico, como um chaveirinho com a suástica – não para cumprir uma função de leitura, mas para preencher uma função identitária, social, demarcadora. Deste modo, o *Mein Kampf* do Terceiro Reich tem os seus leitores e não-leitores, todos bem acolhidos e convidados a adquirir seus exemplares, a presentear seus entes queridos com uma bela edição com a foto do *Führer* na capa. No formato de bolso, que une os dois volumes em um único tomo com papel fino e capa escura, o livro assemelha-se a uma bíblia e pode ocupar um lugar confortável ao lado da outra, e não será despropositado o apelido que já havia adquirido há alguns anos: a “Bíblia Názi”³⁰.

Há também, pelo mundo afora e em vários momentos no tempo, outro tipo de leitor que adquire o livro em suas traduções para outros idiomas. Além dos curiosos e daqueles que desejam estudar o fenômeno de um ponto de vista historiográfico e científico – com vistas a entender como foi possível a emergência histórica de um regime desumano e intolerante como o nazista – existem os leitores de ultradireita que pretendem fundar caminhos similares ao nazismo em seus países. Um pequeno segmento de ativistas de ultradireita dos Estados Unidos da América adotam a suástica, e mesmo na França – país inimigo mais deplorado pelo *Mein Kampf* – surgirão segmentos nazistas, inexpressivos mas ruidosos. No futuro, a obra atrairá neonazistas de todos os

29 Em 1936, um comunicado do Ministério do Interior chega a sugerir que seria desejável que todos os novos casais fossem presenteados com um exemplar do livro no dia do matrimônio. Diversas prefeituras adotam a sugestão e adquirem exemplares de *Mein Kampf* para distribuí-los para recém-casados, como nos mostra Antoine Vitkine em *Mein Kampf: a História do Livro* (2016, p.52). Empresas privadas solicitam em relação ao governo também se dispõem a presentear seus empregados com exemplares, e trabalhadores que se aposentam também os recebem (VITKINE, 2016, p.53).

30 Este apelido, dado ao livro pelos opositores e críticos de Hitler quando o Partido Nazista ainda estava em sua fase de luta pelo poder, havia sido pejorativo. Os próprios militantes nazistas, no entanto, o acolheram bem. Um dos primeiros a se reapropriarem positivamente da expressão comparativa teria sido Hermann Göring (1893-1946), que em 1935, em um discurso proferido pelo rádio, afirma: “*Mein Kampf* é a nossa bíblia”. Entre alguns dos militantes nazistas, nota-se mesmo um discreto esforço de sugerir que *Mein Kampf* é algo como um novo Evangelho.

tipos e em diversos países. Conforme se vê, o *Mein Kampf* oferece, aos seus vários tipos de leitores, respostas locais e temporalmente localizadas que atendem a questões que pulsam em sua própria época – buscando preencher uma inquietação sobre porque a Alemanha teria perdido a guerra, e sobre como poderia sair do atoleiro de crises em que parecia encontrar – e também respostas que se estendem no tempo, passíveis de serem reapropriadas por outros movimentos de ultradireita que já nada mais têm a ver com a Alemanha de Hitler .

Sobre a recepção do livro pelos críticos e pela Imprensa não direitista da época, algumas palavras merecem ser ditas. Na primeira fase da trajetória de sucessivas edições de *Mein Kampf*, a obra foi recebida com um imprudente desdém, ou mesmo com um jocoso sarcasmo, por segmentos diversos da intelectualidade e dos meios políticos e midiáticos da Alemanha. Fora dos próprios círculos direitistas e da corrente *Volkisch* – que incluíam não só o Partido Nazista como também outros grupelhos análogos – pouca atenção se deu o livro. Os jornais liberais e de esquerda tenderam a tratá-lo como um amontoado de ideias esdrúxulas e estapafúrdias. Embora um preocupante programa de domínio político e de extermínio de grupos sociais estivesse muito bem exposto naquelas páginas, o discurso de ódio desfiado passo a passo nos capítulos de *Mein Kampf* foi literalmente subestimado. A Igreja cristã – católica ou protestante – também pouco se pronunciou; e as comunidades judaicas, principais vítimas em potencial, não viram no discurso hitlerista mais do que o antisemitismo ao qual já estavam tão acostumadas.

Pouco lido fora do circuito da ultradireita, deixou-se de perceber nos

31 Sobre a projeção internacional do livro *Mein Kampf* em sua própria época, é oportuno observar que, já na fase do Terceiro Reich, existe uma curiosa contradição entre a política editorial de ampla difusão interna do livro para toda a população alemã, e uma política inversa de restrições externas à publicação do livro fora do território alemão. Hitler parecia se dar conta de que seus planos – inclusive os projetos de expansão externa e a política de belicosidade – estavam perfeitamente bem expostos em seu livro. Deste modo, convinha chamar pouca atenção, no exterior, para o conteúdo do livro. Em 1938, por exemplo, quando ainda convinha ocultar os futuros planos de invasão da França, Hitler estava preocupado com a tradução do livro para o francês, já que fizera os piores comentários possíveis sobre os franceses em *Mein Kampf*. Por isso, para o público francês, a editora nazista promove uma edição arranjada do *Mein Kampf*. Com apenas 140 páginas, a obra seleciona as partes mais adequadas do livro e as mistura, eventualmente, com discursos mais recentes de Hitler que não eram desfavoráveis à França. Esta versão autorizada, de 1938, pretende ser contraposta à tentativa de tradução francesa de 1934, com suas 688 páginas que expunham o texto integral à revelia da editora alemã, mas que terminou por ser proibida depois de um processo judicial movido pelos nazistas.

32 Movimento populista alemão.

primeiros momentos – e mesmo durante o período de ascensão do Nazismo e de consolidação de Hitler como seu *Führer* – que o livro *Mein Kampf* continha na verdade um programa, uma carta de intenções anunciada sem maiores subterfúgios; e que, uma vez chegado ao poder, o Partido Nazista poderia transformá-los efetivamente em realidade. Apenas a partir de 1930, quando os nazistas tiveram a sua primeira eleição vitoriosa em decorrência da crise de 1929, conquistando a segunda maior bancada do *Reichstag* alemão, é que o livro começa a inspirar medo e preocupação. Mas, então, já era tarde. Por fim, em 1933, quando Hitler termina por assumir o cargo de chanceler apesar de ter sido derrotado no pleito direto para presidente, estava escancarada a evidência de que, na verdade, era muito tarde. O reinado de terror do Terceiro Reich se iniciava .³³

Voltando ao início: Hitler e o Nazismo – o assustador acorde da intolerância totalitária

Quero retornar mais uma vez ao princípio, e aproveitar a reflexão sobre o lugar de produção de *Mein Kampf* para aprofundar uma melhor compreensão sobre quem foi Adolf Hitler, o que certamente contribuirá para clarificar a sua inserção em um movimento que estava longe de ser só seu. A recepção e o conteúdo de uma fonte sempre se desdobram mais uma vez sobre seu ‘lugar de produção’, e é por isso que, ao analisarmos historiograficamente uma fonte de qualquer tipo, podemos começar o trabalho por qualquer uma das três pontas deste triângulo cujos vértices se interconectam em círculo.

³³ Em 1932, o Partido Nazista tinha conquistado um importante quantitativo de cadeiras no Parlamento, o que no ano seguinte deu a Hitler a oportunidade de impor seu nome para a chancelaria, mesmo tendo perdido a eleição presidencial para Hindenburg. Passo a passo, todos os demais partidos foram sendo desmantelados através de ações diversas, rumo ao estabelecimento do partido único. Outra medida – antes do recrudescimento final que conduziria ao Estado totalitário – foi a de expurgar do próprio Partido Nazista qualquer posição crítica em relação a Hitler. A “noite das facas longas”, perpetrada em 30 de julho de 1934, envolveu o assassinato de partidários nazistas ligados a Gregor Strasser (um dos rivais de Hitler) e a Ernest Röhm (líder da SA), entre outros. Por fim, com a morte do presidente Hindenburg em 2 de agosto de 1934, Hitler obteve apoio para a fusão da Chancelaria à Presidência, assumindo a posição de ditador absoluto da Alemanha sob a designação de *Führer*. O projeto nazista – que na verdade já estava implícito em *Mein Kampf* – finalmente começava a se realizar.

No caso de Adolf Hitler, como autor de *Mein Kampf*, vimos antes que – não tendo concluído seus estudos, e frustrando-se em seus planos primordiais de se tornar um pintor reconhecido – tornou-se bem característica de seu acorde pessoal uma ‘rejeição da intelectualidade’, a qual logo confluiria também para o que ocorre com fascismo como movimento mais amplo. Não obstante, Hitler considerava-se um autodidata, um predestinado, talvez um gênio que devia cumprir uma missão para a qual estava desde o início destinado. De fato, quando examinamos o acorde de características pessoais de Adolf Hitler do ponto de vista de como ele via a si mesmo, surge de pronto a imagem do “guia sábio” – do “*Führerprinzip*” –, do infalível “salvador da pátria” que acredita ser legítimo exigir, de todos os seus correligionários e mesmo aliados, a obediência incondicional³⁴.

O ‘intervalo’ que articula a ideia impositiva de uma ‘obediência incondicional ao líder’ com a nota característica que se apresenta como uma pretensa ‘infabilidade do líder’ será típico do pensamento fascista. Como *Führer*, Hitler pretende se impor a seus comandados e colaboradores como ‘autoridade inquestionável’ em inúmeros aspectos: do comando militar e do exercício da justiça até a capacidade relacionada a decisões artísticas e arquitetônicas. A perspectiva de que é uma autoridade infalível e inquestionável em inúmeras áreas deixa suas marcas no texto hitlerista exposto em *Mein Kampf*. Em sua mescla textual de manifesto político, texto doutrinário, guia para militantes e livro de memórias, Adolf Hitler discorre sobre tudo: educação, arquitetura, arte, música, economia, relações exteriores, história, ciências da comunicação, estratégia militar. Parece não haver campo de alguma importância para o qual ele não acredite que possa, apenas por si mesmo, encontrar as melhores soluções.

Em contrapartida, se a total confiança em si estende-se imperiosamente no decurso das páginas de seu livro, Hitler não deixa de conceder aos especialistas nestas várias áreas de saber um espaço de

34 Em *Mein Kampf*, Hitler se empenha na construção de seu autorretrato, remontando à formação escolar. Não obstante, na narrativa pessoal que construirá sobre si mesmo, o ditador alemão encobrirá o seu desempenho mediocre na idade escolar com algumas estratégias discursivas. O psicólogo Walter Langer, que recebeu do governo estadunidense a missão de elaborar um estudo sobre a personalidade de Hitler em 1942, faz os seguintes comentários: “De acordo com sua narrativa, ele estava em desacordo com seu pai a respeito de sua futura carreira como pintor e, para fazer prevalecer a sua vontade, sabotou os próprios estudos, exceto as matérias que achava que contribuiriam para uma carreira artística e história, que ele diz sempre tê-lo fascinado. Nessas matérias, pelo que ele mesmo diz, sempre se saía muito bem. Uma análise de seus boletins não demonstra bem isso” (LANGER, 2018, p.112).

diálogo, ao menos no que concerne ao interesse de sua formação pessoal e autodidata. Hitler, pelo menos a certa altura de sua vida, tornou-se de fato um leitor ávido de livros diversos, conforme já discutimos na seção sobre as intertextualidades que embasam seu livro e seu próprio universo mental. Em *Mein Kampf*, alguns destes diálogos intertextuais estão de alguma forma registrados, de modos explícitos ou implícitos.

Por outro lado, as análises da biblioteca de Hitler em momentos diferenciados mostram identificações intertextuais singulares. Além das obras teóricas que já mencionamos anteriormente, e às quais não voltaremos, é particularmente interessante a recorrência da literatura fictícia e historiográfica sobre heróis. A solitária figura de *Dom Quixote de La Mancha* (1605) aparece com o célebre livro de Miguel de Cervantes, sempre bem conservado em sua biblioteca. Será que o *Führer* se identificava com ele, de alguma maneira, ao menos em sua solitária e obstinada aventura? No entanto, a dispersão das ações do *Dom Quixote* de Cervantes parece contrastar com a visão que Hitler tinha de suas próprias ações como dotadas de uma precisão que ele considerava inigualável. Um pouco por isso, o ditador nazista espelhou-se amiúde em grandes heróis germânicos, historicamente bem sucedidos. Ocupa um lugar especial em sua biblioteca pessoal a historiografia heroica desenvolvida por Thomas Carlyle (1795-1881), com destaque para a obra deste historiador escocês sobre *Frederico, o Grande* (1858).

Rei da Prússia entre 1740 e 1786, Frederico II foi uma das principais referências de Hitler, e une-se ao primeiro Frederico – o imperador medieval do Sacro Império Romano-Germânico, também chamado de Frederico

35 Conforme nos mostra a historiadora Débora El-Jaick Andrade (2006, p.229), o herói de Carlyle – examinado a partir de diversos exemplos históricos – reúne diversas facetas, entre as quais “guerreiro, capitão, poeta, profeta, pensador devoto e inventor”. Carlyle teria afirmado: “Confesso que não tenho conhecimento de um verdadeiro grande homem que não pudesse ser todos estes tipos de homens. Imagino que exista no herói o poeta, o pensador, o legislador, o filósofo; em um ou outro grau, ele podia ter sido, ou melhor, ele é tudo isto” (CARLYLE, 1986, p.105). A presença das obras de Carlyle na biblioteca de Hitler sugere a possibilidade de que ele visse a si mesmo como um herói à maneira de Frederico II, o Grande (1712-1786). Queria ser pleno, e ao mesmo tempo coroado por uma missão a cumprir. Ao mesmo tempo, fazia paralelos entre a trajetória de Frederico II e a sua aventura pessoal, mesmo nos últimos tempos do Bunker – onde conservava, em sua sala.

³⁶

Barba Roxa – no seu panteão pessoal de heróis³⁶. Estes e outros heróis, entre os quais Otto Von Bismarck (1815-1898) – o unificador do IIº Reich cujas *Memórias* Hitler havia lido atentamente durante o período de cumprimento da pena na Fortaleza de Landsberg –, ajudaram-no a formatar sua própria visão sobre si mesmo como um herói que tinha uma missão a cumprir; e que, impulsionado por³⁷ esta missão, não podia falhar. A figura heroica de Frederico II, o Grande³⁸, amparada em intertextualidades diversas³⁹, ajuda a compreender a imagem que Hitler queria ciosamente construir de si⁴⁰.

Associada à ideia de autoridade infalível e, por isso, inquestionável, a convicção de que cumpre uma ‘missão’ – ou mesmo um ‘messianismo’ – é, deste modo, uma segunda nota importante no acorde de características através do qual Hitler vê a si mesmo. Em seu caso, há a crença de que esta missão lhe foi confiada e é protegida por uma divina providênciac, como deu a entender em algumas ocasiões⁴¹. Por isso, não pode falhar. Em sua derrocada final, quando teve de se defrontar com o fato de que falhara – e enquanto, acantonado em seu bunker, aguardava a inevitável chegada dos russos em Berlim e decidia seu suicídio – Hitler não pode pensar outra coisa senão que o seu Povo⁴² abandonara. O povo alemão havia falhado com o *Führer*, e não o contrário⁴³. Ao mesmo tempo, o suicídio apresenta-se como a única solução possível para o *Führer* infalível que falhou. Vemos a iminência deste gesto,

36 Em homenagem a Frederico I (1122-1190). Hitler designou o título de “Operação Barbarossa” como nome-código para a sua invasão da União Soviética, iniciada em 22 de junho de 1941, na qual buscava concretizar o seu projeto nazista de conquista de “espaço vital”. A operação foi bem sucedida em um primeiro momento, e rechaçada depois, demarcando o momento em que as forças hitleristas começam a perder gradualmente a guerra.

37 Já discorremos sobre este monarca prussiano – um rei iluminista e humanista que nada tem a ver com o obsecado e impiedoso Adolf Hitler – no capítulo em que discutimos a sua releitura sobre o livro *O Príncipe*, de Maquiavel. No entanto, Hitler o escolhe como um de seus heróis: inspira-se em suas conquistas, mas não lhe segue os passos filosóficos.

38 A construção desta imagem, pelo próprio Hitler, também pode ser historicizada. Houve um primeiro momento em que ele viu a si mesmo como uma espécie de João Batista que apenas preparava o caminho para o seu Messias – ou como um “tocador de tambor”, conforme expressão por ele mesmo utilizada, que anuncia a chegada do herói definitivo. No entanto, seus sucessos na conquista do poder logo o fizeram enxergar a si mesmo como o próprio messias – o herói definitivo que introduziria o Reich de mil anos.

39 É ainda Langer quem sustenta a tese de que o sentimento de que cumpria uma missão e um destino, e de que tinha apoio de uma Providência Divina, já acompanhava Hitler antes mesmo do inicio de sua trajetória política mais efetiva (LANGER, 2018, p.26).

40 Esta inversão é abordada por Joachim Fest em *No Bunker de Hitler: os últimos dias do Terceiro Reich* (2005). É ainda representada, com intensidade dramática, no filme *A Queda* (2004) – película alemã roteirizada por Bernd Eichinger e dirigida por Oliver Hirschbiegel, a qual retrata as últimas horas de Hitler e de vários de seus correligionários.

desta solução final que desesperadamente põe fim à vida individual, em outros momentos na vida de Hitler: após o fracasso do golpe da cervejaria ele quase o comete, com um revólver; ao entrar no cárcere, para aguardar o julgamento, ele retorna sob a forma de uma greve de fome. Entre estas e outras espreitas, o ‘suicídio’ ronda a história de vida do homem que ajudou a conduzir milhões de pessoas à morte. Não será esta mais uma nota no acorde de Hitler,⁴¹ ou ao menos mais um dos traços do seu conjunto de características pessoais?

Mencionei até aqui traços que são mais fatores de ordem individual, os quais ajudam a delinear um retrato de Hitler, do que mais propriamente as notas que seriam típicas de um ‘acorde de identidades’. Estas outras notas, rigorosamente falando, são aquelas que introduzem Adolf Hitler no interior de certos grupos específicos, ou de categorias com as quais outros indivíduos também se identificam ou são identificados em um plano social mais amplo. É preciso separar bem uma coisa e outra – o ‘acorde de características pessoais’ do ‘acorde de identidades’ – embora ambos se mostrem úteis à compreensão de um autor. Os ‘acordes de identidades’ permitem situar um personagem histórico ou autor em uma rede de grupos e ideias que parecem dar um sentido social à sua existência. Devemos pensá-los neste patamar de possibilidades.

41 Sebastian Haffner (1907-1999), jornalista alemão que viveu seis anos na Alemanha nazista antes de migrar para Londres em 1938, assim retrata este traço de Hitler: “uma sempre presente disposição para o suicídio ronda a trajetória política de Hitler. Ao final, isso se dá realmente, como era previsível: um suicídio” (HAFFNER, 1979, p.11). Também Walter Langer, outro autor que escreveu sobre Hitler em sua própria época, assim se refere à proximidade de Hitler em relação ao suicídio, listando as diversas ocasiões em que ele se aproximou deste desenlace: “Em situações extremamente difíceis, Hitler ameaçava se suicidar. Às vezes, parece que usa isso como forma de chantagem, mas, em outras, a situação parece ser pior do que ele pode suportar. No *Putsch* da Cervejaria, ele disse aos policiais que estava mantendo como prisioneiros: ‘Ainda há cinco balas em minha pistola; quatro para os traidores e uma, se as coisas derem errado, para mim’. Ele também ameaçou se suicidar diante da senhora Hainfstaengl, logo depois do fracasso do *Putsch*, enquanto estava se escondendo da polícia na casa dos Hainfstaengl. De novo na prisão de Landsberg, fez uma greve de fome e ameaçou se tornar um mártir, imitando o prefeito de Cork. Em 1930, ameaçou se suicidar após o estranho assassinato de sua sobrinha Geli. Em 1932, novamente ameaçou se suicidar se Strasser rachasse o Partido. Em 1933, fez uma nova ameaça de suicídio se não fosse designado chanceler. Em 1936, prometeu se matar se a ocupação da Renânia fracassasse” (LANGER, 2018, p.76). / Por outro lado, o ditador alemão tinha sonhos de vencer a morte física e controlar a memória das gerações vindouras, para o que planejava um mausoléu que obrigaría as pessoas que o visitassem a olharem para cima. Em 1940, conforme ressalta um autor da época, Hitler teria dito: “Sei como manter o controle das pessoas depois da morte. Serei o Führer para quem elas erguem os olhos e voltam para casa para conversar sobre e lembrar. Minha vida não acabará na mera forma da morte. Ao contrário, ela começará” (HUSS, p.210).

A base de um ‘acordo de identidades’ aplicável ao estudo da figura política de Hitler – considerando-se agora o universo de notas que introduz este personagem em grupos e características de alcance social – é neste caso a própria base que coincide com o paradigma político trazido pelo Nazismo. ‘Fanatismo’, ‘antisemitismo’, ‘racismos’ baseados na crença na superioridade de uma pretensa “raça ariana”, ‘antimarcismo’, ‘belicismo’, ‘intensa agressividade’ face àqueles que são considerados opositores ou inimigos internos, ‘nacionalismo extremado’, ‘imperialismo’ centrado na ideia de um direito à conquista de “espaço vital” às custas de sociedades inteiras que devem ser submetidas ou mesmo exterminadas – pode-se dizer que esta é a grande base acórdica do Nazismo, uma das mais sinistras já produzidas na história política mundial. Estas ideias, que não foram só de Hitler, mas de muitos outros nazistas em sua própria época e também em outros tempos, podem ser encontradas sistematicamente no livro *Mein Kampf*, revelando ao mesmo tempo um conteúdo que logo seria reapropriado por diferentes tipos de leitores e, concomitantemente, as marcas de um ‘lugar de produção’.

Um fator importante que se agrega ao fenômeno nazista é o uso bem calculado e sistemático da propaganda. Aplicada à construção da imagem mais apropriada do *Führer*, a propaganda tem ao seu dispor os mais modernos e os mais tradicionais meios de comunicação: o rádio, o cinema, a imprensa escrita, mas também cartazes que cuidadosamente oferecem ao público a melhor imagem física de Hitler. O uso nazista da propaganda vai da escolha do símbolo maior da suástica, atribuível ao próprio *Führer*,

42 Os outros modelos fascistas – como o italiano – também compartilham da maior parte destas notas. Entretanto, o ‘antisemitismo’ e o ‘racismo arianista’ projetam-se como notas mais específicas no nazismo alemão. De outra parte, as circunstâncias históricas e geográficas dotam de acordes próprios, embora com muitas notas em comum, os diversos fascismos da época nos outros países da Europa. O Portugal do salazarismo, por exemplo, já possui colônias africanas, e, além disso, está limitado a oeste pelo Atlântico, e a leste por outro Estado fascista, a Espanha franquista; assim, acha-se bem acomodado nos seus limites e o expansionismo belicista acha-se impedido de se apresentar como nota característica. A ‘perspectiva eugenista’, uma nota bem sonante no acorde de aspectos constituintes do nazismo alemão, também aparece em outros contextos da época, embora não necessariamente fascistas. No Brasil do mesmo período, por exemplo, Renato Kehl (1889-1974), em suas *Lições de Eugenia* (1929), já sugeriu que a sociedade brasileira só embranqueceria “à custa de muito sabão de coco ariano” (KEHL, 1935, p.241). Era um médico e empresário liberal que organizou o Movimento Eugênico Brasileiro, mas sem nenhuma ligação com qualquer forma política de fascismo. Enquanto isso, singularmente, o Integralismo – a versão brasileira do fascismo – opunha-se ao racismo de “inspiração nazista” e considerava veementemente a “fusibilidade das raças” como um fator positivo, declarando-se um movimento “orgulhosamente mestiço”.

aos rituais e monumentos. O capítulo 6 de *Mein Kampf* aborda o uso da propaganda, explicitando um aspecto sem o qual o Nazismo talvez não tivesse se tornado um movimento de massas de tal porte. A propaganda, no conjunto de reflexões de Hitler, não se confunde apenas com os seus meios e instrumentos – com as realizações encaminhadas através das diversas mídias de que lança mão, por exemplo – sendo apresentada, para além disto, como uma ciência que deve se esmerar em apreender o universo emocional das massas para, depois, inventar ou encontrar os artifícios para dominar seu coração.

Deve-se destacar que somente a combinação de todas as notas atrás citadas é que dão o tom efetivo ao acorde nazista, se quisermos continuar investindo nesta metáfora musical. Por exemplo, o ‘acorde nazista’ – já de saída associado a sua dimensão como ‘movimento de massas’ – é formado por uma série de notas interligadas: nacionalismo, imperialismo, belicismo, fanatismo, antímarxismo, antisemitismo, racismo, arianismo, eugenismo, imposição da obediência incondicional ao líder, e, como vemos nos parágrafos finais, a ‘intolerância totalitária’ levada ao extremo. Contudo, somente duas ou três destas notas não configuram o nazismo. Para compreendermos este fenômeno histórico, social e político, precisamos ter em vista todas estas notas atuando juntas, interferindo-se umas nas outras de certa maneira – produzindo, para além de suas próprias singularidades e sonoridades particulares, ‘intervalos’ (relações entre as notas) que são tão importantes quanto as notas em si mesmas. As intensidades e posicionamentos de cada nota no acorde – sua força e projeção relativa, seu destaque, ou a sua posição específica no interior do acorde – também são

43 Além disso, podemos agregar ao acorde outros aspectos, como o já mencionado uso sistemático da ‘propaganda’, e sua articulação à organização partidária.

44 Podemos registrar um exemplo, entre tantos outros. A articulação da nota ‘propaganda’ à nota ‘fanatismo’, formando-se aqui um ‘intervalo’, pode ser demonstrada com uma passagem de *Mein Kampf*, na qual Hitler ressalta que “o primeiro dever da propaganda é conquistar adeptos para a future organização”. O primeiro dever da organização, por outro lado, consiste em “conquistar adeptos para a continuação da propaganda” (HITLER, 1983, p.433). Desta modo, uma nota age sobre a outra – existe um ‘intervalo’ entre elas, ou uma relação específica que se estabelece entre a ‘propaganda’ e o ‘fanatismo’ produzindo uma singularidade. Por outro lado, a estrutura totalitária exerce um controle absoluto sobre todas as mídias que produziam propaganda e possibilidades de divulgação de ideias. Aos jornalistas do Reich, por exemplo, exigia-se que fosse “política e racialmente limpo” (SHIRER, 2008, p.331). Por aqui se vê que as notas ‘uso radical de propaganda’, ‘totalitarismo’, ‘racismo’ e ‘anticomunismo’ também se articulavam reciprocamente em uma múltipla relação intervalar. Conforme demonstra o exemplo, a análise de um acorde, de acordo com o potencial desta metáfora musical, deve considerar não apenas as notas em si mesmas, mas também a relação de uma nota com outras.

importantes. O ‘antisemitismo’, por exemplo, era secundário (uma nota de menor intensidade) no fascismo italiano, e apenas se intensificou em certo momento por causa⁴⁵ da aliança político-militar da Itália de Mussolini com a Alemanha hitlerista⁴⁶. Enquanto isso, nos Estados Unidos da segunda metade do século XX, o *American Nazi Party* – cujo líder, Lincoln Rockwell, fora um atento leitor de *Mein Kampf* – apresenta o ‘racismo contra negros’ como a nota preponderante de um acorde que pretende replicar o nazismo em solo americano. Já o movimento ultradireitista *Front National* – criado na França, em 1971, por Jean-Marie Le Pen – apresenta a ‘xenofobia’ como nota preponderante de seu acorde, centrando suas principais ações destrutivas na rejeição às leis de imigração, uma demanda social tipicamente francesa. Conforme se vê, ao lado da recorrência de algumas notas em comum, os acordes dos movimentos e correntes de ultradireita se diversificam, de acordo com as demandas sociais e históricas que os afetam. Algumas notas mais específicas parecem adentrar ou abandonar o espaço de identidades neste ou naquele momento; enquanto isso, notas mais típicas da extrema-direita adquirem intensidades distintas, ao mesmo tempo em que outras se movem para o topo ou para a base do acorde (as posições mais visíveis ou audíveis de um acorde, no sentido musical). Da mesma forma, algumas notas estabelecem relações intervalares específicas. Evocando esta metáfora musical, podemos identificar as singularidades, os afastamentos e aproximações entre movimentos diversos.

Uma análise acórdica como esta pode se voltar tanto para a percepção das notas preponderantes em movimentos de ultradireita, como para a caracterização da identidade teórica de autores individuais que poderiam ou não ser associados a estes movimentos. Podemos evocar exemplos simples. Ernst Haeckel (1834-1919) – filósofo, biólogo e médico prussiano que faleceu antes da ascensão hitlerista – era arianista, racista e eugenista, e, embora preconizasse medidas radicais e mesmo violentas em

45 Só ao final da década de 1930, para facilitar a aliança com Hitler, é que surgem medidas antisemitas entre os italianos. Sobre a ausência de hostilidades do primeiro Mussolini em relação à população judaica, ver a longa série de entrevistas que o jornalista judeu alemão Emil Ludwig obteve, em 1932, com o então ditador italiano.

46 Sobre este movimento, e outros similares ocorridos nos Estados Unidos da América – como o *Creativity Movement* – ver a Tese de Doutorado de Mônica Santana, intitulada *Sombras do Nazismo nos Estados Unidos da América: Política e Ideologia no American Nazi Party e no Creativity Movement (1960-1990)* [SANTANA, 2018].

favor desta última concepção, era antibelicista; portanto, dificilmente se enquadraria no acorde nazista. Ludwig Woltmann (1871-1907), antropólogo cujas teorias racistas já comentamos em nota anterior, era arianista, mas não era radicalmente antissemita, e provavelmente não aprovaria uma solução final .

Este mesmo tipo de leitura acórdica também pode ser aplicado a movimentos e a correntes de pensamento e ação. É possível encontrar no vasto universo da ultradireita e do conservadorismo alemão do período que precede a Primeira Guerra, e também do período que se estende depois desta até a ascensão do nazismo, todas as combinações imagináveis de algumas das notas que se mostram características do movimento liderado por Hitler. Para além da Alemanha, e em outras épocas e contextos, o mesmo ocorrerá. Além disso, também podemos encontrar, fora do espectro da direita, tanto nomes individuais como movimentos e identidades partidárias que reúnam *algumas* das notas que aparecem no ‘acorde nazista’. Entremes, o que caracteriza este último, a nosso ver, é a combinação singular da totalidade das notas atrás mencionadas, e também um certo repertório de maneiras como estas notas se combinam no interior do acorde (relações entre notas, ou ‘intervalos’). Mas esta discussão já nos levaria mais longe.

O modelo de análise proposto também apresenta um potencial comparativo. O fascismo italiano, o integralismo brasileiro, o franquismo espanhol, o salazarismo português, as tribos urbanas neonazistas nas grandes cidades do mundo, as manifestações políticas da ultradireita nas primeiras décadas do novo milênio – estes e outros fenômenos, cada qual com o seu próprio acorde, aproximam-se e se afastam do nazismo a partir de que notas características? No confronto entre dois acordes, e no exame de sua convergência e divergência, ficam mais claros os pontos de aproximação, e também as notas de distanciamento. Os acordes – a exemplo da Música – possuem notas recorrentes e notas diferenciais em relação a outros acordes. Os objetos de estudo que podem ser beneficiados por este recurso teórico-metodológico inspirado na teoria musical são inúmeros e relacionáveis a uma grande variedade de âmbitos temáticos. O nazismo foi apenas um exemplo.

Voltando ao nosso tema em análise, o acorde nazista (e hitleriano) ainda precisa ser completado. Encimando tudo, ali está a ‘intolerância’ –

47 Sobre estes dois exemplos, ver EVANS, 2016, p.75.

radical e totalitária – diante da alteridade: a incapacidade absoluta de aceitar o “outro” político, o outro “racial”, o outro social, o outro nacional, o outro ideológico, e até mesmo – dentro da própria corrente homogeneizada pelo pensamento único já depurado de tudo o que lhe é alheio – a dificuldade de aceitar a variedade de nomes que disputam a função de liderança. O Nazismo, para existir com o seu programa de rejeição absoluta da alteridade e da diversidade, está sempre gerando suas “noites das facas longas”. O seu projeto mais íntimo, mas muito bem explicitado nas várias páginas do livro *Mein Kampf*, é o extermínio do outro. No fim, no limite imaginário extremo, fica-se a impressão de que – em um universo distópico e paralelo que levasse às últimas consequências as implicações da mentalidade Nazista – já não restaria mais nada: no primeiro momento um único Povo, no momento seguinte um único Partido, no momento final um único *Führer*. Sozinho, sem mais ninguém. Depois, o suicídio – revelando que a incapacidade de aceitar o outro não era mais que a forma velada de uma incapacidade de aceitar a si mesmo .

48 O Nazismo – regime político que tem na ‘intolerância totalitária’ a nota mais destacada e proeminente de seu acorde de características – provavelmente iria ocorrer de uma maneira ou de outra, com ou sem Hitler, em vista das circunstâncias históricas, sociais e políticas da Alemanha do pós-guerra. Não deixa de ser significativo, entretanto, que este regime tenha encontrado para seu líder maior um indivíduo com características pessoais tais que alguns analistas levaram a classificá-lo como “psicopata” – distúrbio que se ancora em uma fulcral incapacidade de se colocar mental ou emocionalmente no lugar do outro, ou mesmo de ter sentimentos genuinos em relação às outras pessoas. Em seu estudo sobre *A Mente de Hitler* (1942), o psicólogo Walter C. Langer demonstra, por exemplo, que em algumas passagens de *Mein Kampf* nas quais Hitler pretende estar descrevendo cenas da vida de uma criança alemã de classe baixa, não consegue descrever senão a sua própria infância tortuosa e seu conflituoso ambiente familiar (LANGER, 2018, p.145-147). O psicopata – indivíduo que sofre o transtorno de personalidade antisocial – tem dificuldades de falar sobre o outro, a não ser como simulação útil para alcançar seus objetivos. A capacidade de manipulação, aliás, é outra de suas características. Haveria um candidato mais adequado para ocupar a função de *führer* do Nazismo? O próprio egocentrismo, outra das características relacionadas à psicopatia, ajusta-se de maneira singular ao tipo de liderança preconizado para um líder nazi-fascista.

Considerações finais sobre os problemas históricos relacionáveis a esta fonte

Gostaríamos de destacar, nesta seção final, que o tratamento do *Mein Kampf* como fonte histórica pode ser articulado a inúmeros problemas historiográficos. Se ficam mais evidentes os seus potenciais para suprir esclarecimentos com relação aos modos nazistas de pensamento e ação, aos acordes de identidades relacionados ao próprio nazismo e hitlerismo como movimentos de ultradireita, à história política alemã da primeira metade do século XX ou aos aspectos biográficos relativos à trajetória de vida de Adolf Hitler, assuntos outros podem ser abordados a partir deste tipo de fonte.

Cada uma das posições e oposições de base contra as quais se conforma o nazismo, é claro, constitui um problema historiográfico em potencial sinalizado por esta fonte, que também tem um componente de texto doutrinário e manifesto político. O antisemitismo, anticomunismo, xenofobia, racismo, preconceitos de todos os tipos, racismo, intolerância, fanatismo, anti-intelectualismo – cada qual destes aspectos pode se apresentar como um problema em si mesmo. Os historiadores da política, por outro lado, podem encontrar informações sobre como funcionava o sistema político e jurídico na Alemanha desta época, ou mesmo o seu sistema prisional. Os pesquisadores de história militar podem encontrar informações sobre a guerra. Os modelos misóginos de pensamento que se acham presentes nas sociedades europeias, neste momento, e que se expressam nas páginas desta fonte através de metáforas apassivadoras da mulher e de referências diretas que denunciam o que se esperava das mulheres alemães na época, podem interessar a uma História de Gênero. Há descrições de ambientes, de objetos e de aspectos cotidianos que interessam a uma História da Vida Material, a uma História do Cotidiano ou a uma História da Vida Privada. A reapropriação de mitologias e imagens pode interessar a uma História do Imaginário, assim como as conexões místicas que se afirmam no nazismo e se expressam na fonte. De igual maneira, pode-se investigar a influência do texto que aqui é abordado como fonte, ou do modelo que ele representa em primeiro plano, em outros modelos e realizações da época e de outras épocas. E, inversamente, podem ser estudados os modelos e linhas de influência que constituem a rede de intertextualidades presentes em *Mein Kampf*. Uma única destas influências ou âmbito de diálogos, por si só, já pode dar ensejo a um trabalho historiográfico de profundidade. As recepções constituem um campo de problemas historiográficos à parte, e cada uma delas pode merecer

um estudo em especial. Como ocorre em todas as fontes históricas, não há limite para os usos que os historiadores podem encontrar para esta fonte, face aos variados problemas historiográficos a serem propostos.

OBRAS CITADAS

ANDRADE, Débora El-Jaick. (2006). Escrita da História e Política no século XIX: Thomas Carlyle e o culto aos heróis. *História & Perspectivas*, vol.11, p.211-248.

ANDRADE, Débora El-Jaick. (2002). *O Paradoxo no pensamento de Thomas Carlyle: a resistência à democracia e o culto ao grande homem*. Niterói: UFF (dissertação de mestrado).

ASPREY, R. B. (1986). *Frederick the Great: The Magnificent Enigma*. N. York: History Book Club.

CARLYLE, Thomas. (1897). *Frederick II of Prussia – called Frederick the Great* (8 vol.). London: Chapman and Hall [original: 1858].

CARLYLE, Thomas. (1986). “On History” In: *Thomas Carlyle: selected writing*. Harmondsworth: Penguin Books [original: 1841].

CHAMBERLAIN, Houston Stewart. (1910). *The Foundations of the Nineteenth Century*. London: Ballantyne & Co. Limited [original: 1899].

EVANS, Richard J. (2016). *A Chegada do Terceiro Reich*. São Paulo: Planeta [original: 2003].

FEST, Joachim. (2017). *Hitler*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira [original: 1973].

FEST, Joachim. (2005). *No Bunker de Hitler: os últimos dias do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Objetiva [original: 2005].

HAFFNER, Sebastian. (1979). *The Meaning of Hitler*. Harvard: Harvard University Press [or: 1978].

HITLER, Adolf. (1983). *Mein Kampf*. São Paulo: Editora Moraes [original: 1924].

- HUSS, Pierre J. (1942). *The Foe We Face*. New York: Doubleday.
- KEHL, Renato. (1935). *Lições de Eugenia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves [original: 1929].
- KERSHAW, Ian. (2010). *Hitler*, vols. I e II. São Paulo: Companhia das Letras [orig: 1998 / 2000].
- LANGER, Walter C. (2018). *A Mente de Adolf Hitler*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra [orig: 1942].
- LUDWIG, Emil. (1933). *Talks with Mussolini*. Boston: Little, Brown and Company [original: 1932].
- MUSSOLINI, Benito. (1934). “Preludio al Maquiavelli” In: *Scriti I discorsi di Benito Mussolini*. Milano: Ulrico Hoepli [original: 1924].
- ORWELL, George. (2009). *1984*. São Paulo: Companhia das Letras [orig.: 1948].
- PLÖCKINGER, Othmar. (2011). *Geschichte eines Buches: Adolf Hitlers “Mein Kampf” 1922–1945*. Munich: Oldenburg Verlag.
- ROSENBERG, Alfred. (2016). *The Myth of The Twentieth Century*. London: Ostara [orig: 1930].
- ROSENBERG, Alfred. (2015). *Diários de Alfred Rosenberg, 1934-1945*. São Paulo: Crítica [publicado postumamente em 2013].
- SANTANA, Monica da Costa. (2018). *Sombras do Nazismo nos Estados Unidos da América: Política e Ideologia no American Nazi Party e no Creativity Movement (1960-1990)*. Rio de Janeiro: UFRJ [Tese de Doutorado].
- SHIRER, William L. (2018). *Ascensão e queda do Terceiro Reich: Trifino e consolidação (1933-1939)*, vol. I. Editora: Agir [original: 1960].
- VITKINE, A. (2016). *Mein Kampf: a história do livro*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira [orig: 2009].

RECEBIDO EM: 16/12/2019
APROVADO EM: 20/04/2020

NOTA SULLA GUERRA, IL GIOCO E IL NEMICO¹

Nota sobre a guerra, o jogo e o inimigo

Giorgio Agamben

Tradução: Vinícius Honesko²

Seção 1

A definição schmittiana do político por meio da oposição inimigo/amigo (na qual a proeminência, como Schmitt deixa entender, compete ao inimigo) foi com tanta frequência discutida e parafraseada que acabou por progressivamente se transformar, segundo as palavras de Julien Freund, numa “banalidade superior” (banalité supérieure – FREUND, 1986, p. 442), a qual é aceita ou refutada sem que a coerência de suas implicações lógicas tenha sido submetida a uma análise rigorosa. Decisiva, em particular, é a implicação entre a inimizade e a guerra, que permanece presa num círculo vicioso que Schmitt, provavelmente ciente disso, tenta dissimular. Leo Strauss – que em sua resenha a *Der Begriff des Politischen* (1932) havia observado que a possibilidade da guerra “não apenas constitui o político como tal”, mas dele representa a prova de todo modo decisiva, porque, nas palavras de Schmitt, mantém-se em relação “com a possibilidade real da morte física de maneira específica” – não havia extraído disso, porém, nenhuma consequência quanto

¹ N.T.: Este texto foi originalmente publicado em 2018 na 1^a edição integral de *Homo Sacer. Edizione integrale. 1995-2015*. Macerata: Quodlibet, 2018, pp. 296-310. Na sequência, em fevereiro de 2019, foi inserido como terceiro ensaio na 2^a edição (ampliada) de *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer, II, 2*. Turim: Bollati Boringhieri, 2019, pp. 78-105. A presente tradução tem autorização expressa do autor e não prejudica quaisquer futuras edições dos livros nos quais o texto foi originalmente publicado.

² É professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foi professor visitante na Universidade de Bolonha em 2021, onde também desenvolveu estágio pós-doutoral. Foi coordenador do Bacharelado em História – Memória e Imagem, da UFPR, entre 2017 e 2021. É tradutor de dezenas de livros e artigos de autores como Giorgio Agamben, Furio Jesi, Jean-Luc Nancy, Massimo Cacciari, Luigi Pareyson dentre outros. E-mail: viniciushonesko@gmail.com

à presumida primazia da categoria do inimigo, que assim era integralmente colocada em questão.

Aqui, portanto, nos propomos a reler as páginas de *Der Begriff des Politischen*, nas quais Schmitt elabora sua definição do inimigo como “critério do político” (*Kriterium des Politischen*) à luz da relação constitutiva – ao mesmo tempo evidente e escondida, resolutamente afirmada e, da mesma forma, tenazmente denegada – entre inimizade e guerra. Para dizer a verdade, que a amizade seja ligada de forma tão íntima à guerra, a ponto de com esta se confundir e quase se identificar, é algo sugerido pela epígrafe que abre o prefácio acrescentado à reedição do texto em 1963. Na citação da *Cillierkronik* (“Aristóteles diz aquilo que dizem e pensam os sábios, isto é, que amizade e guerra são causa de criação e destruição” – SCHMITT, 1963, p. 89), o termo “guerra” ocupa exatamente o lugar em que deveria se encontrar a palavra “inimizade”. A estratégia – não está claro se irônica e consciente ou inconsciente e denegatória – é aí a mesma que se encontra na argumentação tanto do ensaio como nos escritos subsequentes: a guerra constitui, de fato, o político e, todavia, o conceito primário e determinante permanece sendo o de “inimizade”.

¶Günter Maschke (2003) mostrou que Schmitt retirou sua definição do político do *Discurso político* al rey Felipe III al comienzo de su reinado (1598), de Álamos de Barrientos (sua afirmação segundo a qual o político es la distinción entre el amigo y el enemigo havia se tornado proverbial na Espanha do século XVII) e do teórico indiano da política Kautilya (por volta de 300 a.C.), o qual Schmitt havia lido na tradução alemã de Johann Jakob Meyer.

Seção 2

Não é surpreendente, portanto, que uma terminologia bélica apareça tão logo Schmitt tente especificar o conceito de inimigo. Ele começa distinguindo o inimigo privado (*inimicus, echthrós*) do inimigo público (*hostis, polémios*). Inimigo, nesse último sentido – o único que está em questão no ensaio –, “é apenas um conjunto de homens que, ao menos eventualmente, isto é, segundo uma possibilidade real, combate [eventuell,

d. h. der realen Möglichkeit nach kämpfende] e que se contrapõe a outro conjunto de homens do mesmo gênero" (SCHMITT, 1963, p. 111). Que as noções de "batalha" e de "guerra" sejam aí tão originárias quanto as de inimizade é algo que logo na sequência fica especificado:

No conceito de político ingressa a eventualidade, no terreno da realidade, de uma batalha [Kampfes]. Esse termo é empregado prescindindo de todas as mudanças casuais ou dependentes do desenvolvimento histórico da técnica militar e das armas. A guerra é luta armada entre unidades políticas organizadas, a guerra civil é luta armada no interior de uma unidade organizada (que justamente por isso está se tornando problemática). A essência do conceito de arma está no fato de que ela é um instrumento de morte física entre homens. Assim como o termo inimigo, também o termo luta deve ser aqui compreendido no sentido de uma absoluta originariedade [...] Os conceitos amigo, inimigo e luta adquirem seu significado real pelo fato de que se mantêm em relação, de maneira específica, com a possibilidade real da morte física [auf die reale Möglichkeit der physischen Tötung] (IDEM., pp. 115-116).

Se, nesse sentido, é a guerra que determina o "significado real" da inimizade, a co-originariedade dos dois termos é, no entanto, logo desmentida: "A guerra decorre da hostilidade, uma vez que esta é negação absoluta de qualquer outro ser. A guerra é apenas a realização extrema da hostilidade" (IDEM.). Ela não define o conteúdo da inimizade, mas constitui apenas seu pressuposto: "A guerra não é assim escopo e meta, ou mesmo apenas conteúdo, da política, mas é seu pressuposto [Voraussetzung] sempre presente como possibilidade real, que determina de maneira particular o pensamento e a ação do homem, provocando assim um específico comportamento político" (IDEM, p. 117). A ao menos aparente contradição entre o "decorre" e o "pressuposto", que parece implicar uma precedência, certamente não podia escapar a Schmitt, que, aliás, sublinha-a escrevendo em itálico o termo "pressuposto"; em todo caso, o estatuto primário da guerra na decisão da inimizade é reafirmado logo em seguida:

Ainda hoje, o caso de guerra é o 'caso decisivo' [der Ernstfall, o caso de emergência, literalmente, o 'caso sério']. É possível dizer que aqui, como em outros casos, justamente o caso de exceção tem uma importância particularmente decisiva, a ponto de revelar o núcleo das coisas. De fato, apenas na luta real se manifesta a consequência extrema do agrupamento político de amigo e inimigo. É a partir dessa possibilidade extrema que a

vida do homem adquire sua tensão especificamente política (IDEM, p. 118).

O caráter “político” da vida humana deriva da possibilidade da guerra e a inimizade não tem outro conteúdo senão tal possibilidade.

¶ Falando da “possibilidade real” de uma luta, Schmitt retoma a definição da guerra de Hugo Grócio, que distingue entre a guerra como *actio* e a guerra como *status*: “É estabelecido o costume de designar com o termo guerra não uma ação, mas um estado; a guerra é, portanto, o estado dos indivíduos que resolvem suas contendas com a força” (De *jure belli ac pacis*, p. 1). Grócio remete a uma passagem de Filão (De *legib. Special*, VI, 2) na qual o inimigo é definido em relação à guerra, especificando, porém, que “são considerados inimigos não apenas aqueles que se atacam atualmente por mar ou terra, mas também aqueles que organizam meios de ataque contra nossos portos ou nossos muros, mesmo se ainda não nos enfrentaram diretamente” (ibid., p. 10). Ele cita, ademais, a distinção de Sérvio entre a guerra (“o período de tempo durante o qual se está ocupado nos preparativos dos atos de hostilidade”), e a batalha (“que se diz do momento em que efetivamente se confrontam”, IDEM.). É significativo que Hobbes, que não podia desconhecer o livro de Grócio, mencione a distinção justamente no momento de definir a condição do homem no estado de natureza como “guerra de todos os homens contra todos os homens”: “Pois a guerra não consiste apenas em batalhas ou em atos de combate, mas num período de tempo no qual a vontade de litigar em batalha é suficientemente notória” (HOBBES, 1966, 1, 13). Não se trata, porém, da possibilidade abstrata de um combate, mas, como Schmitt tem o cuidado de sublinhar, de uma possibilidade “real”, ou seja, que foi traduzida numa condição de hostilidade reconhecível como tal.

Seção 3

Schmitt era tão consciente do caráter problemático da relação entre inimizade e guerra, que sentiu a necessidade de voltar tematicamente ao assunto em 1938, num artigo de título *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* (significativamente incluído como conclusão na reedição de 1963

do ensaio). O artigo começa com a tese peremptória: “Inimigo é hoje (em relação à guerra) o conceito primário [der primäre Begriff]” (SCHMITT, 2005b, p. 598). Na tentativa de apresentar uma prova, ele se utiliza, sem citar o nome de Grócio, da “antiga, mas aparentemente irreprimível, distinção entre ‘guerra como ação’ e ‘guerra como status’.” Enquanto na guerra como ação, isto é, no momento das batalhas e das hostilidades, “um inimigo como adversário e contraparte é tão imediatamente presente e visível que não tem necessidade de ser pressuposto”, na guerra como estado, o inimigo permanece presente mesmo se os combates cessam, de modo que “aí, a inimizade é o pressuposto [Voraussetzung] manifesto do estado de guerra” (IDEM).

Invertendo desse modo a definição do capítulo 3 do ensaio, Schmitt não podia deixar de perceber que estava, de algum modo, reivindicando a circularidade da relação entre as duas noções: a guerra é o pressuposto da inimizade e a inimizade é o pressuposto da guerra. Que o termo “pressuposto” seja escrito nos dois casos em itálico é algo que implicará, de fato, uma referência à lógica hegeliana da pressuposição: como a inimizade pre-supõe – isto é, põe – a guerra, assim a guerra pre-supõe – isto é, põe – a inimizade. Primário não é, de forma alguma, o conceito de “inimigo”: primária é apenas a relação de pressuposição recíproca entre os dois termos. Guerra e inimizade permanecem entrecruzadas de forma tão estreita que não é possível separá-las de maneira nenhuma. A doutrina schmittiana da política é, na realidade e na mesma medida, uma doutrina da guerra.

¶ Também no artigo de 1937 sobre Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat, a tentativa de definir a guerra por meio da inimizade esbarra nas mesmas contradições. Se por um lado Schmitt pode, com efeito, começar escrevendo que “o núcleo da questão está na guerra” (Im Kriege steckt der Kern der Dinge – SCHMITT, 2005a, p. 482), por outro, ele especifica imediatamente que “a guerra total ganha seu sentido apenas por meio da inimizade total” (IDEM, pp. 482-83). Todavia, a afirmação não está de modo algum provada e é talvez por isso que Schmitt sente a necessidade de concluir reafirmando o primado da inimizade sobre a guerra: “Guerra e inimizade pertencem à história dos povos. No entanto, o mal pior nasce quando, como na guerra de 1915-18, a inimizade se desenvolve a partir da guerra, mais do que, como seria justo e sensato, uma preexistente, imutável, pura e total inimizade conduz ao juízo divino de uma guerra total” (IDEM, p. 485). A menção a um “juízo divino” (Gottesurteil) trai a consciência de que, se se prescinde da guerra, não há, em última instância, outro critério para

definir o inimigo. A guerra é verdadeiramente a suprema ordália que decide, de uma vez por todas, as categorias do político.

Seção 4

A circularidade é um caráter constante da argumentação do ensaio. Ela volta tanto na definição da relação entre o Estado e o político como naquela – à qual é dedicado o importante capítulo 7 – da relação entre estado de natureza e política. Se o axioma que abre o ensaio está assim redigido: “O conceito de Estado pressupõe o de político” (SCHMITT, 1963, p. 101), isto é, a possibilidade de provocar a morte física, pode-se dizer com a mesma legitimidade que o político pressupõe o Estado, a partir do momento que – como argumenta o capítulo 5 – ao Estado como “unidade política decisiva” pertence o *ius belli*, ou seja, “a possibilidade de exigir dos pertencentes ao próprio povo a disponibilidade de morrer e matar” (IDEM, p. 129). Por outro lado, a capacidade de matar numa guerra, que define o político, repousa, por sua vez, num “estado de natureza” (Naturzustand – IDEM, p. 144), no qual o homem se apresenta como um ser fundamentalmente “mau” (böse). “Todas as teorias políticas em sentido próprio pressupõem o homem como ‘mau’, isto é, consideram-no como um ser extremamente problemático, aliás, ‘perigoso’[gefährliches]” (IDEM, p. 146). Como Strauss já havia notado (STRAUSS, 1988, p. 106), Schmitt honra o *status naturalis* hobbesiano, mas enquanto para Hobbes este era algo que devia ser abolido e substituído pelo *status civilis*, para Schmitt ele coincide com a condição política do homem. O homem é perigoso porque pode matar numa guerra, mas pode matar numa guerra porque é, por natureza, perigoso. O estado de natureza define a periculosidade do homem, mas esta é também o único conteúdo do estado político.

Uma circularidade consciente, mesmo se não declarada como tal, deixa de ser viciosa. De acordo com todas as evidências, ela faz parte de uma estratégia, na qual política e guerra, Estado e política, *status naturalis* e *status civilis* se pressupõem e se constituem mutuamente. Para o autor, o essencial era que a guerra fosse mantida numa íntima relação com a política, que desse modo se definia por meio da possibilidade de matar. Decisiva é, nesse

sentido, a tese: “Os conceitos amigo, inimigo e luta adquirem seu significado real pelo fato de que se mantêm em relação, de forma específica, com a possibilidade real da morte física” (SCHMITT, 1963, p. 116). A oposição amigo/inimigo é apenas um eufemismo destinado a cobrir com palavras menos duras aquela que o adendo à edição de 1932 define como a res dura do político. Uma crítica da concepção schmittiana do político não pode assim se contentar com a denúncia de sua circularidade, que conseguiu capturar e articular em seu interior as oposições fundantes de que tinha necessidade; antes, ela deverá se interrogar sobre o que permaneceu de fora, isto é, sobre o que tinha de, a todo custo, permanecer excluído do âmbito do político.

¶ Definindo o político por meio da possibilidade de provocar a morte física, Schmitt apenas retoma uma tradição que para ele conduzia diretamente a Hobbes e ao mutual fear, que deriva do fato de que todos os homens são iguais quanto à possibilidade de matar (“São iguais aqueles que podem coisas iguais. Aqueles que podem aquilo que existe de maior e terrível, isto é, tolher a vida, podem coisas iguais. Todos os homens são, portanto, naturalmente iguais”; HOBBES 1998, 1, 3). Minhas pesquisas mostraram, todavia, que a produção de uma vida matável – uma vida “sagrada” – constitui desde o início o limiar do edifício jurídico-político do Ocidente. A estratégia de Schmitt se diferencia, nessa perspectiva, apenas pela vontade de subordinar esse fato primário a um conceito de inimizade, o qual, assim, recebe daquele seu conteúdo essencial.

Seção 5

Uma indicação preciosa para uma pesquisa sobre as razões não ditas da estratégia schmittiana é oferecida por Strauss em sua resenha. Segundo Strauss, a razão última da definição schmittiana do político está na vontade de negar, com todos os meios, qualquer concepção da sociedade humana que se funde na exclusão da guerra. “Schmitt não refuta esse ideal como utópico (...) ele tem simplesmente horror a isso. Que ele não mostre seus sentimentos de modo moralizante, mas procure, pelo contrário, escondê-los, apenas dá mais força à sua polêmica” (STRAUSS, 1988, p. 118). Nesse ponto, Strauss

cita a passagem do ensaio na qual Schmitt trai sua verdadeira intenção (“O dia em que mesmo a simples eventualidade de uma distinção entre amigo e inimigo venha a cair, então existiriam apenas uma concepção do mundo, uma cultura, uma civilização [Zivilisation], uma economia, uma moral, um direito, uma arte, um divertimento [Unterhaltung] etc. não contaminados pela política [politikreine], mas não existiriam mais nem política nem Estado”; SCHMITT, 1963, pp. 138-39). E acrescenta na sequência:

Sublinhamos o termo ‘divertimento’, porque Schmitt tenta de tudo para fazer com que ele quase desapareça numa enumeração de ocupações sérias; em particular o ‘etc.’ que segue o termo e impede de ver que ‘divertimento’ é verdadeiramente a última palavra da série, seu *finis ultimus*. O que Schmitt quer dar a compreender é isto: os adversários do político podem dizer o que quiserem, podem invocar, para justificar seus projetos, as mais altas aspirações dos homens, sua boa-fé não está em questão; admitamos que a ideologia, a cultura etc. não sejam necessariamente divertimentos, elas, porém, podem se tornar. Ao contrário, é impossível associar a política e o Estado ao divertimento, a política e o Estado são a única garantia que impede que o mundo se torne um mundo de divertimentos e de lazer, um mundo privado de seriedade (STRAUSS, 1988, p. 118).

Na interpretação de Strauss, o problema de Schmitt se resume na contraposição entre a “seriedade” do político e o “divertimento” ao qual se reduz uma sociedade despoliticizada. “Compreende-se então porque Schmitt recuse o ideal do pacifismo (de modo ainda mais fundamental, o da civilização) e porque afirme o político. Ele afirma o político porque considera que a seriedade da vida humana esteja ameaçada quando o político é ameaçado” (IDEM, p. 119).

Resta perguntar-se – algo que Strauss não o faz – porque a seriedade da vida deva consistir essencialmente na exposição a uma ameaça de morte violenta. Como Schmitt escreve algumas páginas antes, com uma clareza que não deixa dúvidas em relação a isso:

Um mundo no qual tenha sido definitivamente deixada de lado e destruída a possibilidade de uma luta desse gênero, um globo terrestre definitivamente pacificado, seria um mundo já sem a distinção entre amigo e inimigo, e, como consequência, um mundo sem política. Nele seria possível talvez haver contraposições e contrastes muito interessantes, concorrências e intrigas de todos os tipos, mas seguramente não haveria nenhuma contraposição com base na qual seja possível pedir aos homens o sacrifício

da própria vida e autorizar homens a derramar sangue e a matar outros homens (SCHMITT, 1963, p. 118).

Mais uma vez, a irrenunciável seriedade do político consiste na produção de uma vida matável. Verdadeiramente “sério” (ernst) é apenas o “caso de guerra” (Ernstfall).

Seção 6

Raramente acontece que uma interpretação seja confirmada e autorizada pelo autor que dela havia sido objeto. É o que aconteceu com a passagem da resenha de Strauss que acabamos de examinar. Na reedição de 1963, isto é, exatamente trinta e um anos depois de Strauss ter publicado suas *Anmerkungen*, Schmitt acrescenta a seu ensaio uma nota: “Em sua resenha de 1932 [...] Leo Strauss aponta o dedo para o termo ‘divertimento’. Com razão. O termo, com efeito, não é apropriado e corresponde ao estágio, então incompleto, de minha reflexão. Hoje diria jogo [Spiel] para assim exprimir, com mais força, o conceito oposto a seriedade” (IDEM, p. 138, nota 40). Depois de uma referência ao livro de 1956, *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*, a nota continua distinguindo entre um tipo de jogo que deixa aberta a possibilidade de um antagonismo, mesmo que convencional, entre os jogadores e outro no qual, “amizade e hostilidade são simplesmente contabilizadas, e acontece como no jogo de xadrez, no qual o contraste entre brancos e pretos não tem mais nada a ver com a amizade e a hostilidade” (IDEM).

No livro de 1956, ao qual a nota remete, Schmitt, retomando a distinção benjaminiana entre *Trauerspiel* e tragédia, evoca criticamente, mesmo se com aparente destaque, a difusão do paradigma do jogo na cultura daqueles anos e mostra que conhece suas implicações filosóficas e teológicas:

É necessário distinguir – ele escreve – entre *Trauerspiel* e tragédia e mantê-los separados, de modo que a específica qualidade da tragédia não seja perdida e a seriedade do autenticamente trágico não desapareça. Hoje, há uma vasta filosofia e até mesmo uma teologia do lúdico. Também sempre houve uma verdadeira piedade que considera a si mesma e sua existência

na terra como dependente de Deus, como um jogo de Deus [...] Seguindo os passos dos cabalistas, Lutero falou do jogo que Deus joga muitas horas por dia com o Leviatã [...] O pensamento que Deus joga conosco nos pode alçar até a uma teodiceia otimista ou lançar-nos no abismo de um irônico desespero ou de um agnosticismo sem fundo. Qualquer coisa, da obra de Deus onipotente e onisciente até o agir das criaturas irracionais ou não, pode ser levada à esfera do jogo. Diante de tanta ambiguidade, nós paramos no fato de que, ao menos para nós, pobres homens, o jogo implica a negação da seriedade” (SCHMITT, 1956, pp. 79-80).

A contraposição entre o sério e o jocoso como critério do político não poderia ser mais nítida. A política que se funda na oposição amigo/inimigo não pode, em nenhum caso, ser Spiel; por isso, qualquer concepção que pense a vida dos homens na dimensão do jogo, por quanto filosófica, teológica ou esteticamente fundada, deve ser banida da política.

Seção 7

Por que a exclusão do paradigma do jogo era, para Schmitt, tão importante? Dessa vez, um indício disso nos é dado pelo próprio Schmitt, justamente na abertura do artigo de 1938, *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind*. Pouco depois de ter enunciado o teorema segundo o qual “o conceito de inimigo é, hoje, o conceito primário em relação ao de guerra”, ele evoca uma série de fenômenos correlatos para os quais o teorema não vale: “Isso não vale – ele escreve – para o torneio, a guerra de gabinete ou o duelo, ou mesmo para análogas espécies de guerra apenas ‘agonais’ [nur ‘agonale’ Kriegsarten]” (SCHMITT, 2005b, p. 598). Ou seja, existem guerras que não são tais e que são excluídas da política, porque de outro modo poderiam colocar em questão a definição a elas dada por Schmitt.

Em 1938, havia aparecido a última obra importante de Huizinga, *Homo ludens*, que se propunha a restituir ao jogo sua centralidade na história da cultura e a considerar a sociedade humana sub specie ludi. O livro continha dois capítulos que nos interessam aqui de modo particular e que não podiam deixar de chamar a atenção de Schmitt: o quarto, dedicado

a Spiel und Recht, e, sobretudo, o quinto, Spiel und Krieg. Huizinga se debruça sobre o significado e a importância do termo grego agon, para o qual já Jacob Burckhardt, um autor muito familiar a Schmitt, havia chamado a atenção, cunhando o termo “agonal” justamente para definir o homem grego. Por meio de uma grande variedade de exemplos – que compreendem, obviamente, também os fenômenos evocados por Schmitt no artigo citado, como torneio, duelo e todos os outros casos definidos genericamente “guerras agonais” –, Huizinga demonstra que o agon, na Grécia assim como em qualquer outra parte do mundo, “apresenta todas as características formais do jogo e sua função pertence, portanto, quase que de forma integral à esfera da festa, que é uma festa jocosa” (HUIZINGA, 1938, p. 31). O que a pesquisa de Huizinga mostra é que os conflitos agonais não constituem de modo algum uma exceção ou um fenômeno marginal, mas se revelam constituir, no mundo clássico e ainda até o século XVI, um fenômeno tão importante a ponto de obrigar a pôr em questão as divisões habituais entre o jurídico, o religioso e o político, para entrar numa esfera em que o paradigma primário se torna o do jogo. Não se trata apenas de Scheinkämpfe, como o torneio medieval, mas de todos aqueles casos, como a guerra combatida no século VII a.C. entre duas cidades gregas, Cálcis e Erétria, a guerra entre vândalos e alemães na Espanha, a batalha dos Trinta, em 1351, na Bretanha, ou, ainda, em 1503, o Desafio de Barletta, no qual uma guerra toma a forma de um combate ritualizado por meio de uma série precisa de prescrições e proibições que evocam, de maneira irresistível, as regras de um jogo. Nos dois últimos casos, o confronto entre os povos é substituído por um combate entre dois grupos de cavaleiros (treze cavaleiros de cada lado em Barletta), com o acordo de que a vitória de um deles significará a vitória de todo o povo. Aí, a luta agonial se aproxima daquele “juízo de Deus” com o qual Schmitt, no artigo de 1937, define a guerra total. A ordália ou o Gottesurteil é justamente aquele fenômeno no qual uma guerra assume a forma de um jogo perfeitamente sério, no qual a vitória ou a derrota num combate ritualizado constituem a prova contra a vontade divina.

A conclusão que Huizinga sugere é que a guerra, em sua forma originária, pode ser considerada como um aspecto essencial da função agonística – e, portanto, jocosa – de uma determinada sociedade. “Combater, como função cultural, sempre pressupõe regras limitativas, e exige, ao menos em certa medida, o reconhecimento de seu caráter de jogo” (IDEM, p. 89).

¤ No livro de 1956 sobre Hamlet ou Hécuba, Schmitt evoca, de

forma polêmica, ainda que sem o nomear, o ensaio de Huizinga. E não apenas acenando à difusão, naqueles anos, de “uma vasta filosofia e até mesmo de uma teologia do lúdico”, mas sobretudo na decidida afirmação segundo a qual “o jogo implica a negação do sério” e à referência em nota a um artigo de Rüdiger Altmann no qual se lê que “se comprehende o que é o jogo apenas depois de se compreender o que é o sério”. A alusão a Huizinga é evidente. No capítulo de seu livro dedicado à expressão linguística do jogo, Huizinga, depois de um atento exame do vocabulário do jogo nas várias línguas indo-europeias, de fato escrevia: “O conceito ‘jogo’ parece ser primário em relação a seu oposto. A necessidade de um termo comprehensivo para exprimir o ‘não-jogo’ deve ter sido sobretudo frágil e as várias expressões para ‘seriedade’ são apenas uma tentativa secundária por parte da linguagem para inventar um conceito oposto a ‘jogo’ [...] Os dois termos não têm o mesmo valor: jogo é positivo, seriedade é negativo. O significado de ‘sério’ se exaure na negação de jogo” (IDEM, p. 44-45).

Seção 8

Em 1961, um aluno de Kerényi e de Altheim, Angelo Brelich, publica em Bonn um volume com o título *Guerras, agons e cultos na Grécia clássica*. Já em 1932, num livro de título *Staatsform und Politik*, que havia suscitado uma ampla discussão e que dificilmente poderia ter escapado à atenção de Schmitt, Hans Schaefer resolutamente afirmara o caráter agonístico das guerras na Grécia arcaica. Nesse sentido, ele contrapunha o polemos ao agon, no qual o combate não tinha outro escopo senão a excelência da arete cavalheiresca e, portanto, podia implicar uma limitação das armas ofensivas e a renúncia à perseguição dos inimigos e à captura de prisioneiros. Três anos depois, o livro de Victor Ehrenberg, *Ost und West* (1935), retomando o termo cunhado por Burckhardt, dedicava um capítulo, intitulado *Das Agonale*, ao tema.

O livro de Brelich, que obviamente menciona esses precedentes, é de particular interesse porque é a primeira monografia inteiramente dedicada ao problema das guerras agonais na Grécia. Brelich toma distâncias dos Scheinkämpfe (batalhas falsas) e dos Kampfspiele de que precocemente

se ocupou Usener num artigo de 1904 (*Heilige Handlung*), nos quais, mais do que de um verdadeiro combate, tratava-se, antes, como no ritual armado celebrado pelos macedônios no mês de Xandikós, de um “simulacro jocoso de uma batalha” (*simulacrum ludicum pugnae*; *Livio*, 40, 9, 10). As guerras que Brelich examina – como aquela entre Erétria e Cálcis, ou entre Argos e Esparta – são verdadeiras guerras, que implicam combates e derramamento de sangue e, no entanto, apresentam características totalmente inexplicáveis no interior da concepção da guerra a que estamos habituados. Antes de tudo, as cidades em questão (isso é verdade, em particular, para Erétria e Cálcis) de forma alguma são inimigas, mas, antes, são ligadas por antigas relações de amizade, que permanecem como tais apesar da repetição regular da guerra a partir de tempos míticos e lendários. É surpreendente, além isso, que o objeto da contenda seja a cada vez o mesmo (no caso citado, a pequena planície dita *Lelanton pedion*) e não tenha, para as poderosas cidades que combatem entre si, nenhum interesse econômico ou estratégico. Assim, as fontes nos informam que os adversários entram em acordo de modo solene (depositando, como no caso citado, uma estela no templo de Artemisa em *Amarynthos*) para excluir o uso de determinadas armas (por exemplo, os arcos e os estilingues) ou, como na batalha decisiva entre Argos e Esparta, porque a combater estão apenas trezentos homens de cada parte.

Que se trate de algo como um combate ritual, que pertence mais à esfera da religião do que à da política, é algo que resulta do fato de que ele comporta evidentes e recorrentes elementos míticos e culturais. Nos casos que Brelich examina, aparecem curiosamente o corte dos cabelos (ou o deixá-los crescer sem cortar) e o travestimento dos combatentes em vestes femininas, práticas recorrentes e frequentes nos ritos de passagem ou de iniciação. Além disso, os combatentes são ligados ao culto de uma divindade (Artemisa de *Amaryntos* ou Apolo *Pythaeus*, nos dois casos que examinamos), de modo que o agon se apresenta, de alguma forma, como equivalente à celebração de um rito. Daí a hipótese ou a “situação tipo” que Brelich sugere como conclusão de sua pesquisa: duas tribos ou duas cidades, sediadas em localidades próximas e em relação amigável uma com a outra, entram em acordo para instituir periodicamente um combate entre os jovens que em cada uma delas terminaram a carreira iniciática, marcando assim sua passagem à idade adulta. Não só as formas, mas também a data e o objeto da disputa são convencionalmente determinados: limitações das armas e do número de combatentes, articulação segundo uma cronologia periódica, como acontece para as festas ou para os ritos de iniciação e, por

fim, fixação, como objeto da disputa, de uma localidade considerada sagrada por sua posição de confín ou pelo fato de estar no centro do agon ritual. É a partir desse paradigma arcaico que derivariam as guerras que para nós são familiares:

Com a gradual alteração das condições sociais, culturais e religiosas, e, de modo particular, com a formação de cidades-Estados e de uma religião politeísta, portanto, com o desaparecimento das iniciações verdadeiras, também as guerras de origem iniciática sofreram profundas transformações, mesmo se conservando por séculos uma característica tradicional; nelas, serão envolvidos não mais apenas os jovens em idade neoiniciática, mas todos os cidadãos aptos às armas; os objetivos expansionistas de certas cidades-Estados, os rancores suscitados pelas perdas demasiado graves nos combates precedentes transformaram as disputas rituais em guerras gerais com fundo político" (BRELICH, 1961, p. 84).

Aqui é reencontrada – verificada no caso específico da Grécia – a hipótese de Huizinga: as guerras, ao menos em seu núcleo mais antigo, pertencem à esfera do jogo e, por quanto elas tenham evoluído historicamente para outras direções, é no interior desse paradigma que é preciso mais uma vez situá-las, caso se queira compreender sua função originária.

¶ Um caso paradigmático de guerra agonal é o célebre episódio do combate entre os horácios e os curiácos. Uma leitura atenta das fontes mostra que o que aí está em questão é a própria instituição da guerra como uma realidade regulada – ou, como escreveu Dumézil, que dedicou ao episódio um estudo exemplar – da “função guerreira”. O terceiro rei de Roma, Tullio Ostilio, de fato é descrito pelas fontes como “aquele que fundou todo o sistema militar e a arte da guerra, ou, nas palavras de Orosio, *militaris rei iustitior* (DUMÉZIL, 1969, pp. 16-17). Antes dele, com efeito, as guerras são roubos bastante violentos conduzidos por engano, como aquelas com os sabinos.

Convencido de que “no ócio a cidade envelhecia” (senescere... *civitatem otio*), Tullio Ostilio “procurava por toda parte matéria para provocar uma guerra” (Lívio, I, 22, 2) e, por fim, encontra-a com Alba. Nesse ponto, nas fontes tudo se complica: não apenas não está claro qual das duas cidades, Roma ou Alba, declarara guerra, mas os dois povos eram a tal ponto ligados por relação de amizade e sangue (ambos descendiam dos troianos), que a guerra entre eles se tornava algo como uma guerra civil (*civili simillimum*

bello, prope inter parentes et natos; IDEM, I, 23, 1). No entanto, essa guerra civil não é combatida pelo conjunto dos cidadãos, mas por dois grupos de três irmãos gêmeos (trigemini fratres), iguais em idade e valor. Trata-se de tal forma de uma contraposição puramente agonial que Livio se refere que ainda naqueles tempos não estava certo a que povo uns e outros pertenciam (utrius Populi Horatii, utrius Curiatii fuerint) e que ele havia escolhido os horácios como representantes de Roma quase que a seu arbitrio (ut... inclinat animus). São fixados de comum acordo o tempo e o lugar (tempus et locus convenit) e, ademais, é concluído um pacto formal (foedus), com base no qual o povo vencedor “exercerá o comando sobre o outro com todo o respeito” (alteri populo cum bona pace imperitaret; IDEM, I, 24, 1-3). Aqui, o essencial é que, no momento mesmo de sua instituição, a guerra tem a forma de um agon entre duas partes e que estas não têm nenhuma inimizade entre si. Os horácios e os curiáciros não se matam porque são inimigos, nem são inimigos porque podem se matar: eles combatem até morrer por uma razão puramente agonial – e, nesse sentido, “por jogo”.

Seção 9

Compreende-se, então, porque a exclusão do jogo era algo tão importante para Schmitt. As guerras agonais colocam decisivamente em questão a relação circular entre inimizade e guerra que define o político. Se é possível uma guerra sem inimizade (e, no limite, sem “morte física”, ou na qual a morte não serve para definir o político, mas, como a eliminação de um peão no xadrez, apenas para decidir o resultado do agon), o que falta é precisamente o critério que permite discernir a “seriedade” do político do impolítico “divertimento”.

Os estudos mais recentes não apenas parecem confirmar a possibilidade de guerras assim, mas mostram também que tal era o caráter originário das guerras no mundo clássico. Jean-Pierre Vernant observou que, num estágio mais antigo, a guerra não se apresenta na Grécia como uma instituição que serve para resolver os conflitos entre Estados, mas sobretudo como “um aspecto entre outros das trocas interfamiliares, como uma das formas que pode assumir o comércio entre grupos humanos, ao mesmo

tempo, associados e opositos" (VERNANT, 1985, p. 11). Ele sublinha assim a ambiguidade do termo grego *xénos* e do latin *hostis* (que Schmitt havia deixado de mencionar): eles designam tanto o estrangeiro e o inimigo quanto o hóspede que é acolhido na casa para estabelecer uma relação durável de amizade. A mesma ambiguidade é reencontrada no termo grego *othneîos*, que significa o estrangeiro e o estranho e, ao mesmo tempo, a relação de aliança entre famílias (com esse termo Eurípedes define o estatuto de Alceste na casa do marido). A guerra e o matrimônio pareciam ter, nessa perspectiva, uma função complementar: o matrimônio põe fim à guerra e transforma os dois grupos rivais em aliados unidos pela relação de *philótes*, quase como se o conflito visasse à construção de uma aliança e o inimigo fosse destinado a se constituir como amigo (Platão pode então escrever que "os gregos combatem entre si como se fossem destinados a se reconciliar"; Rep., 471a).

Vernant mostra como toda uma série de práticas agonais, que permanecem durante todo curso da história grega, "dão testemunho dessa íntima solidariedade entre o conflito e a associação [...] como se as ligações sociais se acumulassem ao longo das mesmas linhas traçadas pelo jogo da rivalidade" (VERNANT, 1985, pp. 12-13). Ele examina nessa perspectiva as várias formas de "combates fictícios", mas, na realidade, com frequência sanguinários, como as litobolias de Trezena e Elêusis, a batalha entre os efebos espartanos nos Platanistas e a luta entre Xanthos e Melanthos (o "loiro" e o "moreno"), que os atenienses celebravam no rito outonal das Apaturias, nas quais a iniciação bélica parece caminhar ao lado da integração social. A conclusão a que a partir disso ele chega é que, em sua forma de competição organizada, que não é voltada ao aniquilamento da realidade social e religiosa do adversário, "a guerra clássica é um agon" (IDEM, p. 21).

Ela mostra um parentesco com os Grandes Jogos pan-helênicos, nos quais a rivalidade, seguindo um cenário em muitos aspectos análogos, exercita-se de maneira pacífica. Aqueles que tomam parte nos Jogos se enfrentam em nome das mesmas cidades que se combatem na guerra. A identidade dos protagonistas, a homologia de estrutura entre as duas instituições as torna quase as duas faces, exibidas alternativamente, de um mesmo fenômeno social: qualquer operação militar deve ser suspensa durante todo o tempo que dura a celebração dos Jogos. Entre os combatentes fictícios que conferem uma forma ritualizada à agressividade interna a um grupo, os concursos que opõem entre eles os diversos elementos de uma comunidade cidadã, os Grandes Jogos que reúnem todas as cidades gregas numa mesma competição e, por fim, a guerra, há suficiente continuidade para

que a passagem possa por vezes se dar de uma forma à outra (IDEM).

Nessa perspectiva, é particularmente instrutiva a guerra entre os megáricos sobre a qual Plutarco nos informa para explicar a origem do termo doryxenos, “hóspede da lança”. Essa guerra entre as cinco vilas em que eram divididas as populações megáricas era combatida, escreve Plutarco, “de modo doméstico e como entre parentes” (hémerós kai syggenikós – PLUTARCO, 2002, 2, 17). Quem capturava um prisioneiro o levava para sua casa e, depois de com ele ter dividido o sal e a comida, mandava-o livre para casa, em troca de um resgate que podia aceitar apenas depois de o ter liberado. “Aquele que havia pago o resgate era tido em grande consideração e permanecia para sempre como amigo (philos, que implicava o pertencimento ao próprio grupo familiar) de quem o havia capturado e, por isso, era chamado não doryalótos (prisioneiro da lança), mas doryxenos (hóspede da lança)” (IDEM). A função social das guerras agonais é aí equivalente: trata-se de criar relações de aliança e de *philia* entre grupos que não se consideram inimigos, mas sobretudo *xenoi* no duplo significado do termo: estrangeiros e hóspedes. Podemos agora propor a hipótese – oposta à formulada por Schmitt – de que, na origem, a guerra seja um aspecto da função agonajocosa, consubstancial à convivência entre os homens, por meio da qual são construídas relações de integração e de *philia* entre grupos estranhos ou, no interior da mesma comunidade, entre diversas classes de idade. A guerra como nós a conhecemos é, pelo contrário, o dispositivo por meio do qual a função agonajocosa é capturada pelo Estado e dirigida a outros fins.

¶ Os estudos contidos no volume organizado por Vernant mostram como a função da guerra na Grécia se transforma progressivamente, em correspondência com a evolução da cidade-Estado. Um primeiro momento nesse processo coincide com a reforma política que se deu por volta do século VI a.C.. Estendendo os privilégios militares da aristocracia ao conjunto dos pequenos proprietários que podiam se equipar como hoplitas, “a cidade absorve a função guerreira e integra em seu próprio universo político aquele mundo da guerra que a lenda heroica exaltava, separando-a da vida ordinária” (VERNANT, 1985, p. 19). A guerra se torna, desse modo, uma função da polis como tal, subtraída do jogo das relações entre grupos culturais e classes de idade. É possível dizer que a politização da guerra acompanha pari passu a politização da identidade citadina descrita por Meier (1979) para a Atenas do século V. Em todo caso, com o crescimento do

tamanho da cidade, e, em particular, graças ao desenvolvimento da guerra naval, a guerra tendeu necessariamente a se constituir como uma atividade separada, que tinha suas finalidades e seus meios particulares e requeria, em todos os níveis, especialistas e até mesmo mercenários. O modelo agonal, no entanto, nunca foi completamente obliterado, porque “as cidades em conflito não procuravam tanto aniquilar o adversário e destruir seu exército quanto fazê-lo reconhecer, no curso de uma prova regulada como um torneio, a superioridade de sua força [...] o tratado de paz deverá, por fim, consagrar esse superior poder de *kratein*, do qual uma das duas partes terá feito uma demonstração no campo de batalha” (VERNANT, 1985, p.18). Como esse modelo fora progressivamente apagado na história moderna do Ocidente, até chegar nos conflitos hodiernos, no qual toda regra agonal está ausente e o inimigo assume a figura do criminoso e do inumano, é um problema que está fora dos limites desta nota. Esta se propunha apenas a mostrar que a definição schmittiana da política por meio da inimizade e da guerra é contraditória, porque, na realidade, visa a excluir uma outra e mais antiga concepção da guerra, cujos traços essenciais procuramos delinear.

Referências

- BRELICH, Angelo. Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica. Bonn: Habelt, 1961.
- DUMÉZIL, Georges. Heur et malheur du Guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens. Paris: PUF, 1969.
- EHRENBERG, Victor. Ost und West. Studien zur geschichtlichen Problematik der Antike. Brünn-Leipzig-Praga-Viena: Rohrer, 1935.
- FREUND, Julian. L'essence du politique. Paris: Sirey, 1986 (1^a ed. 1965).
- GRÓCIO, Hugo (GROOT, Huig de.). De jure belli ac pacis libri tres, in quibus jus naturae & gentium, item juris publici praecipua explicantur..., Amsterdã: Blaev, 1646 (1^a ed. 1625).
- HOBBES, Thomas. The Second Book of the History of Thucydides (1629), in. HOBBES, Thomas, The English Works, org. de William Molesworth,

VIII. Aalen: Scientia, 1966.

HOBES, Thomas. *De Cive* (1642), org. de Richard Tuck e Michael Siverthorne, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 1998; trad. it. de Norberto Bobbio, I, Turim: UTET, 1988. (trad. Brasileira. HOBES, Thomas. *Do cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, trad.: Renato Janine Ribeiro).

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur*, Haarlem: Tjeenk Willink, 1938; trad. inglesa de Richard Francis Carrington Hull, *Homo ludens. A Study of the Play-Element in Culture*, Londres: Routledge, 2003 (1^a ed. 1949) (trad. brasileira: HUIZINGA, Johan. *Homo ludens. O jogo como elemento da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, s/tradutor especificado)

LIVIO. *Ab urbe condita*, in. LIVIO, *Histoire romaine*, org. de Jean Bayet et. Al., Paris: Les Belles Lettres, 1940-84, 35 volumes.

MASCHKE, Günter. *Freund und Feinde. Kautilya und Álamos de Barrientos als Stichwortgeber* Carl Schmitts, in Dieter Stein e Thorsten Thaler (org.), *Über den Tag hinaus. Festschrift für Günter Zehm*, Berlim: Junge Freiheit Verlag, 2003.

MEIER, Christian. *Der Wandel der politisch-sozialen Begriffswelt im V Jahrhundert v. Chr.*, in KOSELLECK, Reinhart (org.). *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1979

PLUTARCO. *Quaestiones Graecae*, in. PLUTARCO. *Oeuvres Morales*, IV: *Traités 17 à 19*, org. de Jacques Boulogne. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

SCHAEFER, Hans. *Staatsform und Politik. Unterschungen zur griechischen Geschichte des 6. Und 5. Jahrhunderts*. Leipzig: Dieterich, 1932.

SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen* (1927-32), in. SCHMITT, Carl. *Der Begriff des Politischen*, Berlin: Duncker & Humblot, 1963; trad. It. De Pierangelo Schiera, *Il concetto del politic*, in Carl Schmitt, *Le categorie del polticio. Saggi di teoria politica*, org. de Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera. Bolonha: Il Mulino, 1972. (trad. brasileira: SCHMITT, Carl. *O conceito do político; Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, trad. Geraldo de Carvalho)

SCHMITT, Carl. *Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat* (1937), in.

SCHMITT, Carl. *Friend oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, org. de Günter Maschke. Berlim: Duncker & Humblot, 2005a.

SCHMITT, Carl. *Über das Verhältnis der Begriffe Krieg und Feind* (1938), in. SCHMITT, Carl. *Friend oder Pazifismus? Arbeiten zum Völkerrecht und zur internationalen Politik, 1924-1978*, org. de Günter Maschke. Berlim: Duncker & Humblot, 2005b.

SCHMITT, Carl. *Hamlet oder Hekuba. Der Einbruch der Zeit in das Spiel*. Düsseldorf: Diederichs, 1956; trad. it. de Simona Forti, *Amleto o Ecuba. L'irrompere del tempo nel gioco del dramma*, ed. it. Organizada por Carlo Galli. Bolonha: Il Mulino, 1983.

STRAUSS, Leo. *Anmerkungen zu Carl Schmitt, "Der Begriff des Politischen"* (1932), in MEIER, Heinrich (org.). *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen"*, Stuttgart-Weimar: Metzler, 1988.

USENER, Hermann. *Heilige Handlungen* (1904), in. USENER, Hermann, *Kleine Schriften, IV: Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Osnabrück: Zeller, 1965.

VERNANT, Jean-Pierre (org.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1985 (1^a ed. 1968).

RECEBIDO EM: 19/12/2022
APROVADO EM: 20/12/2022

ENTREVISTA COM ANDREA CAVALLETTI¹

Tradução: Vinícius Honesko²

Enfant prodige da mitologia, da egiptologia e da filosofia, Furio Jesi escreveu sua primeira obra aos 15 anos. Autêntico herdeiro de Walter Benjamin, coloca sua imensa erudição a serviço da análise das revoltas. Por ocasião da publicação em francês de *Spartakus. Simbologia da revolta*³, já havíamos conversado sobre a obra de Jesi com Andrea Cavalletti, curador das obras na Itália. Esta semana, conversamos com ele sobre *Cultura de direita*, outro livro essencial de Furio Jesi recém publicado pelas edições La Tempête⁴. Trata-se de analisar as raízes do fascismo e do nazismo para compreender na totalidade suas manifestações contemporâneas.

1 – *Cultura de direita é o último livro publicado em vida por Jesi. Os conceitos por ele forjados em outros livros aí estão presentes, em particular o de “máquina mitológica”, o qual funciona como um método original para compreender as mitologias da direita. O que é essa “máquina mitológica” e como Jesi construiu seu método?*

Andrea Cavalletti: Jesi remete ao ensaio de 1973, *A festa e a máquina mitológica*, isto é, à definição de seu mais notório “modelo gnosiológico”, a “máquina mitológica”, justamente. Trata-se de um

¹ N.T.: A entrevista foi originalmente publicada em francês na revista *Lundi Matin*, em 04 de maio de 2021 – cf.: <https://lundi.am/Demolir-la-culture-de-droite>. Há também uma versão italiana publicada na revista *Archeologia filosofica*, em 12 de maio de 2021 – <https://www.archeologialilosifica.it/demolire-la-cultura-di-destra-intervista-con-andrea-cavalletti/>. A tradução foi feita com cotejamento das duas versões.

² É professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná. Foi professor visitante na Universidade de Bolonha em 2021, onde também desenvolveu estágio pós-doutoral. Foi coordenador do Bacharelado em História – Memória e Imagem, da UFPR, entre 2017 e 2021. É tradutor de dezenas de livros e artigos de autores como Giorgio Agamben, Furio Jesi, Jean-Luc Nancy, Massimo Cacciari, Luigi Pareyson dentre outros. E-mail: viniciushonesko@gmail.com

³ N.T.: No Brasil, a tradução foi publicada em 2018 pela editora N-1. Cf. JESI, Furio. *Spartakus. Simbologia da revolta*, trad.: Vinícius N. Honesko, São Paulo: N-1, 2018.

⁴ N.T.: No Brasil, a tradução foi publicada em 2022 pela editora Âyiné. Cf. JESI, Furio. *Cultura de direita*, trad.: Davi Pessoa, Belo Horizonte: Âyiné, 2022.

dispositivo do qual só podemos ver o exterior, mas que alude à presença, em seu interior, do “mito”, custodiado e inacessível atrás das próprias paredes impenetráveis, e em relação ao qual, entretanto, oferece e torna apreciáveis as narrativas, testemunhos, isto é, as mitologias: “seu funcionamento remete incessantemente ao alimento mítico, que, no entanto, permanece inacessível, e oferece, em vez desse alimento mítico, o alimento mitológico”. Talvez, seria possível comparar esse modelo ao do panóptico foucaultiano, isto é, à presença inverificável do guardião no interior da torre. As paredes do modelo jesiano, todavia, são feitas de mitologias.

Ora, a “cultura de direita” é, para Jesi, o produto do mecanismo mitológico ou linguístico das “ideias sem palavras”. É uma circulação linguística que “exige não-palavras”, usa estereótipos, frases feitas, palavras de ordem, não tanto, e não só, em razão de ignorância, mas justamente porque a própria pobreza dos vocábulos e dos sintagmas, sua evidente insuficiência, alude a algo que permanece, no fundo, incomunicável. A série dos lugares comuns, das superstições e dos preconceitos remete à dimensão do segredo, é compreendida e colocada na perspectiva de uma verdade apenas presumida, que é tal justamente porque permanece não expressa, e, permanecendo inapreensível, é partilhada pelo falante e por aqueles que o escutam. A língua de não-palavras, aludindo ao inverificável, reúne assim um círculo de seguidores e age no plano da pura veridicidade (justamente dos rumores): quem crê nos *Protocolos dos Sábios de Sião*, por exemplo, preocupa-se muito pouco com sua autenticidade, porque o complô não deve ser um fato apurado, mas uma eventualidade plausível (como a presença do guardião de Foucault). Por esse motivo, declarar a inexistência (ou a falsidade) daquilo que a máquina diz conter (livro, documento, notícia, fato...) seria cair em seu engano. Declarar que seu conteúdo não é (real), significaria confirmar justamente sua essência mítica, que age aqui quando não está aqui, realmente verificável. Jesi nos ensina a não cair nessa armadilha, isto é, a estudar – sobretudo apreender *in flagrante* – e a expor o funcionamento da máquina mitológica. Esse estudo permanece, em específico, a única maneira de não colocar em movimento o dispositivo, de não aderir à “cultura de direita” e, no fundo, a única maneira de não ser fascista.

2 – Cultura de direita é composto de dois estudos de Furio Jesi publicados em revistas em 1975 e 1978. Para começar, você poderia voltar ao que levou Jesi a reunir esses textos num livro e ao que ele chama de cultura de direita?

Andrea Cavalletti: O que leva o mitólogo a estudar especificamente a cultura de direita? A essa pergunta responde, na realidade, com a primeira frase do livro: “Não é possível dedicar um certo número de anos ao estudo dos mitos, ou dos *Materiais mitológicos*, sem se deparar muitas vezes com a cultura de direita e sentir a necessidade de enfrentá-la [...].” E, com efeito, desde 1964, Jesi em certo sentido sempre estudou a *Cultura de direita*, ou melhor, a cultura imperante como forma de “tecnicização” (Kerényi) ou “manipulação” dos mitos. Nesse ínterim, ele reconheceu nos limites da ciência mitológica (praticada por seus mestres) barreiras funcionais para a salvaguarda da cultura burguesa. Orientada pela constatação de que todo conhecimento intelectual herda instrumentos e materiais que não são neutros e inofensivos, mas coerentes com a natureza do patrimônio cultural, portanto, com as relações de poderes vigentes, sua pesquisa é assim ainda mais penetrante e eficaz em razão de uma marcada tensão autocrítica.

Em particular, esse livro pretende esclarecer, todavia, “alguns aspectos” da *Cultura de direita*, certamente os mais impressionantes e perigosamente ativos. Citaria, a propósito da ciência do mito, e das religiões, as páginas que Jesi dedica ao, como o chama Kerényi, “trivial Eliade”, estudioso que naquele momento está no ápice da celebridade, mas que nos anos 1930 foi autor de textos ferozmente antisemitas e, ademais, admirador do fascista romeno Codreanu. E uma vez que Jesi expõe algumas contiguidades significativas entre o estudo dos mitos e a produção de uma mitologia fascista, citaria então algumas páginas, dedicadas a Julius Evola, o esotérico, racista, grande sábio e até hoje adorado pelo neofascismo italiano. O aprendizado a que tal guia e seus epígonos submetem seus adeptos é feito de gestos gratuitos e brutais, de exaltação do sacrifício, da morte insensata e bela. E justamente essas “tarefas inúteis idealizadas por sábios do neofascismo esotérico”, explica ainda Jesi, “são de fato utilizadas por outros por razões muito menos metafísicas, e se tornam autêntico terrorismo por objetivos muito concretos”. Provavelmente será possível lembrar que o período entre a primavera e o verão de 1974 é o dos atentados a bomba na Piazza della Loggia, em Brescia, e no trem Italicus (que ia de Roma a Munique na noite entre 3 e 4 de agosto de 1974). Já alguns anos antes, em 1970, Jesi tinha tomado a palavra para defender os anarquistas injustamente acusados do massacre da Piazza Fontana, em Milão.

3 – Jesi sustenta que há tanto, e a cada vez, um neofascismo “de rosto feroz” quanto um fascismo “bem vestido”. Se isso tem uma ressonância

particular hoje, onde Jesi situa a gênese histórica de suas ideologias?

Andrea Cavalletti: Jesi examina a diferença entre as duas modalidades de comportamento colocando-a em relação com a diferença entre as ideologias do neofascismo esotérico, sagrado, inspiradas em Evola, e as do neofascismo profano, com seus fetiches e seu culto pelo luxo espiritual e material. Ele constata, portanto, que não há uma homologia entre a diferença ideológica e a de comportamento: o rosto feroz não é uma prerrogativa do neofascismo sagrado e o neofascismo bem vestido não é apenas o profano. Não há, portanto, no fascismo, uma coerência entre ideologia e comportamento. Aqui, entram em jogo, pelo contrário, algumas relações mais interessantes: o fascismo esotérico, por exemplo, prevê uma separação hierárquica entre os sábios e aqueles que por falta de atitude não podem ter acesso ao mistério. Estes últimos podem, todavia, operar no mundo, uma vez que o sábio, o “didata da Tradição”, lhes designa tarefas que são, por si só, inúteis, mas justamente por isso, são apenas uma série de “provas”, provas de aprendizado, voltadas ao melhoramento dos seguidores e, sobretudo, também por meio do sacrifício dos indivíduos, ao reforço da raça. A hipótese de Jesi, que me parece muito convincente, é a de que ao menos em parte os atos terroristas daqueles anos tenham sido projetados como tarefas inúteis pelos sábios-mestres para seus (é claro, absurdos) fins didáticos, e, no entanto, favorecidos, instrumentalizados, desfrutados por outros para fins muito distintos, isto é, no âmbito de estratégias políticas para as quais é útil que a bomba exploda, e exploda sobretudo “no momento certo”. Se isso é verdade, acrescenta Jesi, elucida-se também a insensatez evidente e inapagável de certas ações: justamente o gesto inútil pode, com efeito, escapar ao controle dos manipuladores; então, a inutilidade permanece como tal, por assim dizer, pura (isto é, coerente apenas com a didática esotérica): a bomba explode num momento qualquer, e a lógica do *cui prodest* resulta, nesse caso, inaplicável.

4 – Seguindo as reações dos ambientes de direita após a publicação do livro, os Wu-Ming⁵ puderam afirmar que Jesi era “o mais odiado pelos fascistas”. Como explicar essa reação?

5 N.T.: *Wu Ming Foundation* é o pseudônimo literário de um grupo anônimo de 5 autores italianos. Estão em atividade desde o inicio deste século e têm diversas obras literárias publicadas.

Andrea Cavalletti: De fato, é preciso certo esforço para que ela seja explicada, isso porque eram demasiado previsíveis e qualquer um teria evitado cair na armadilha, mostrando assim que os próprios nervos ainda estão, desde 1979, muito descobertos e irritáveis. Sim, é possível reconhecer nisso um reflexo condicionado. Cultura de direita é, ademais, o mais provocador dos livros, e Jesi – que não teve medo de se expor – parece ser a provação personificada: estudioso genial e independente, comunista, judeu, e, assim, de fato insuportável porque maneja, indaga e lida a seu bel prazer com objetos e livros sagrados, em relação aos quais um tipo do gênero jamais deveria sequer se aproximar. É preciso ter presente que essas reações não provêm apenas do ambiente neofascista (naqueles anos ainda ativos, como as próprias editoras citadas por Jesi), mas também de certos progressistas democráticos, opinionistas mais ou menos influentes que não podem tolerar Cultura de direita porque os coloca diante de uma verdade desagradável: *a cultura, a papa homogeneizada do passado, feita de “ideias sem palavras”* (Jesi cita Spengler) e, portanto, de “palavras escritas em maiúscula”, é a mesma de que sempre se nutriram e na qual chafurdam facilmente – justamente eles, que continuam a repetir, quarenta anos depois, que a diferença entre esquerda e direita é velha, inservível e deve ser superada. Quando os fascistas atacam Jesi e seu livro, sabem que encontram um porto seguro, que se dirigem a outros num diálogo afetuoso. Jesi, todavia, ridiculariza, torna impossíveis de serem propostos tanto a superação quanto seus atores. Com base em sua definição de *Cultura de direita*, com efeito, a diferença entre direita e esquerda, ainda que não seja “abstratamente infundada”, na Itália simplesmente não subsiste, porque não há cultura que não seja justamente de direita. A pretensão de superar uma distinção que não existe, o evidente esforço de ir “além”, toda a enfadonha retórica da novidade, mostram-se assim aquilo que são: repetições obsoletas do sempre igual. Por isso, são muitos os que não conseguem fazer outra coisa senão se irritar, e, assim, além de tantos nervos à flor da pele, também aparecem as velhas amizades e cumplicidades.

5 – Em 2016, a editora La Tempête publicou *Spartakus*, livro no qual Furio Jesi analisa, como mitólogo, a “simbologia da revolta” sobretudo por meio do exemplo do levante espartaquista. Com Cultura de direita, o trabalho de desmitologização se concentra nos discursos e nas teorias dos representantes da direita europeia. Você vê uma forma de continuidade e/ou de rompimento entre essas duas obras?

Andrea Cavalletti: Posso responder lembrando que há mais de vinte anos, quando encontrei as folhas datilografadas de *Spartakus*, notei com certo desapontamento a falta de uma página. Por sorte, no entanto, não havia sido perdida. Jesi a havia retirado do envelope do livro para inseri-la (preparando assim uma de suas “montagens”) numa pasta de trabalho intitulada justamente “Materiais do estudo sobre a cultura de direita”. Portanto, devemos falar de uma continuidade segura e certa, verificável nas próprias intenções do autor. E podemos indicá-la com mais precisão: retomando essa página muitos anos depois, Jesi sublinha (com uma marca à margem) uma passagem sobre François de Curel a respeito da concepção do “homem de valor” capaz de “impor-se à massa e lhe ditar os movimentos”, e, portanto, sobre a ideia de uma massa “que necessita de um guia”. O leitor de Cultura de direita não encontrará a referência exata, mas poderá certamente reconhecer o argumento sobre esse tema. Em *Spartakus*, o nome de Curel é então aproximado ao de Barrès, “boulangista, antidreyfusiano, defensor da tradição nacional e religiosa”. E Jesi lembra que o protagonista do romance de Barrès, *A colina inspirada*, é o herético que, por fim, submete-se à ordem da Igreja: em outras palavras, o homem da revolta que nesta reconhece “não só a extinção, mas o apagamento na experiência dos mitos aos quais se une o poder”. O personagem literário é assim um modelo político, testemunha acerca de qual tipo de “simpatia” aquele poder, do qual Barrès participa, pode nutrir pela revolta. E *Spartakus*, com efeito, é um estudo sobre a revolta compreendida como “suspensão do tempo histórico”, portanto, também sobre sua falência e sua utilização, sobre seu fim cruel como poderosa reconstituição (depois da pausa provocada e interrompida no momento certo) das barreiras do tempo “normal”, isto é, coerente com os ativos de poder.

É possível observar justamente que o problema da tecnicização dos mitos e de sua exploração é central tanto em *Spartakus* como em Cultura de direita; assim, também seria possível reconhecer analogias entre a mitologia do sacrifício do revoltoso e o gesto inútil cumprido pelo neófito do fascismo esotérico; e, portanto, lendo as palavras de Cultura de direita sobre os atos terroristas suscitados no momento justo, seria possível se lembrar da passagem sobre a luta espartaquista que, enquanto revolta e não revolução, foi paradoxalmente “útil ao poder contra o qual havia se lançado”. E ainda: talvez não seria ilícito confrontar as frases sobre a fratura entre práxis e ideologia no fascismo com aquelas sobre sua inseparabilidade em Rosa Luxemburgo. Em suma, seria possível detectar uma série de analogias ou oposições, simétricas correspondências. É claro, *Spartakus*

é uma obra de desmitologização ou de destruição daqueles elementos da cultura burguesa capazes de se insinuar e agir mesmo na luta dos oprimidos; *Cultura de direita*, por sua vez, examina a própria construção mitológica, um âmbito no qual existem apenas aqueles elementos, somente as “ideias sem palavras”, e no qual o mecanismo mitológico-linguístico funciona de forma plena. E então os dois livros são divididos pela “máquina mitológica”, que Jesi ainda não havia pensado em 1969 e que não aparece em *Spartakus*. Mas é verdade que por razões contingentes aquele livro teria sido lançado apenas postumamente, e é também verdade que Jesi havia, pela primeira vez, proposto e colocado à prova seu modelo num genial ensaio sobre o *Bateau ivre*, de Rimbaud, publicado em 1972⁶, que é justamente um ensaio sobre a revolta e sua diferença em face da revolução, assim, um pouco como uma versão nova e abreviada de *Spartakus*. Portanto, sim, eu também diria: continuidade e descontinuidade; descontinuidade ou, justamente por isso, continuidade.

6 – Você poderia nos explicar qual era o método de trabalho e de escrita de Jesi?

Andrea Cavalletti: Jesi trabalhava habitualmente deste modo: entregava às revistas seus ensaios prevendo reuni-los num volume. Mesmo o livro contemporâneo a *Cultura de direita*, qual seja, *Materiais mitológicos*, recolhe textos já publicados, sobretudo em “Comunità”, o periódico com o qual Jesi colaborava com assiduidade nos anos 1970 e no qual haviam sido publicados os dois estudos sobre a cultura de direita. Sobre isso, é preciso falar de uma verdadeira técnica de “composição”: sejam as reuniões de ensaios, ou ainda ensaios únicos, ou livros como *Spartakus*, ou como o *Kierkegaard*, de 1972, os trabalhos de Jesi são sempre, de maneira mais ou menos evidente, obras de montagem, e o modelo dessa técnica era “o conhecimento por citação de Walter Benjamin”.

7 – A obra de Bachofen, pouco lida nos dias de hoje, parece ocupar

6 No Brasil, a tradução foi publicada na revista *Outra Travessia*, do Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina. Cf. JESI, Furio. “Leitura do *Bateau ivre* de Rimbaud”, in.: *Outra Travessia*. n. 19. *A Arte, entre a festa e a mudez*. UFSC. 1º Semestre de 2015. Trad.: Fernando Scheibe e Vinicius N. Honesko.

um lugar importante no trabalho de Jesi, e também é possível se ter a impressão de que ele busca “salvar” esse autor de sua recuperação pela cultura de direita. Você pode nos dizer porque Jesi poderia ter considerado a interpretação desse autor como a apostila de uma luta?

Andrea Cavalletti: A pergunta é muito importante e mereceria uma resposta muito mais longa e articulada do que a que posso esboçar aqui. De fato, Jesi cita Bachofen desde a metade dos anos 1960, retomando o importante conceito de “símbolo que repousa em si mesmo”, que também se encontra em *Cultura de direita*. Vocês sabem que a obra de Bachofen já havia sido enfrentada, dentre outros, por autores como Alfred Bäumler (que havia feito a introdução, em 1926, de uma antologia de escritos de Bachofen), Ludwig Klages, Walter Benjamin. Lembro apenas, para dar uma ideia das respectivas posições, que em seu célebre ensaio sobre Bachofen, escrito durante o exílio em Paris (em 1934-35, para a *Nouvelle Revue Française*, que, todavia, não o publicou), Benjamin exprimiu uma crítica tão explícita quanto cáustica da filosofia de Klages; sempre em Paris, ele pôde observar Bäumler entre os membros da delegação oficial alemã durante o IX Congresso internacional de filosofia: “Bäumler é impressionante – comentou –: sua postura imita em todas as particularidades a de Hitler, e sua nuca gorda é o complemento perfeito do cano de um revólver”. Era 1937. Trinta anos depois, Jesi começará a se ocupar, para a editora Einaudi, da maior obra de Bachofen, o *Mutterrecht*, traduzindo-o, escrevendo a introdução (da qual restam duas versões) e longas e precisas notas de comentário. Trata-se de um trabalho enorme, jamais terminado, e que não dará tréguas durante os anos de redação de *Cultura de direita*. Nesses anos, Jesi estuda Bachofen tomando posição em relação à direita da *Bachofen Renaissance* dos anos 1920-1930 (e aos epígonos italianos como Evola e seus seguidores); sua leitura é voltada, por assim dizer, a apreender o teor de verdade daqueles livros das mãos do inimigo, portanto, uma leitura próxima à de Benjamin. Mas é também uma leitura muito atenta para ser colocada em face do Bachofen de Benjamin, isto é, para evitar o mitemismo, para não recair numa fácil e ingênua relação de empatia, justamente porque é penetrada pela ideia – sim, genuinamente benjaminiana, das *Teses sobre o conceito de história* – de que “nem mesmo os mortos estarão a salvo do inimigo, se ele for vitorioso”. Jesi, em outras palavras, segue a tentativa de Benjamin, mas isso, para ele, implica: não aderir à letra de Benjamin, mas a seu método, porque, junto com Bachofen,

agora também é preciso tomar Benjamin das mãos de um inimigo que não deixou de ganhar. Assim, voltamos ao método, ao conhecer por composição ao qual acenava antes.

RECEBIDO EM: 19/12/2022

APROVADO EM: 20/12/2022

PELA PAZ, PELA UTOPIA: ANARQUISMOS NO PÓS-SEGUNDA GUERRA MUNDIAL EM ABORDAGEM TRANSNACIONAL

Resenha de: FELIPE, Cláudia Tolentino Gonçalves. *Faces da Hidra Anarquista: linguagens utópicas e projetos políticos (1945-1970)*. Teresina: Cancioneiro, 2021.

Allyson Bruno Viana¹

RESUMO

Resenha do livro *Faces da Hidra Anarquista: linguagens utópicas e projetos políticos (1945-1970)*, de Cláudia Tolentino Felipe, publicada pela editora Cancioneiro, em 2021.

Palavras-chave: anarquismos, linguagens utópicas, projetos políticos.

Seção 1

O fim da Segunda Guerra Mundial abriu um período de reorganização e ressurgimento público do movimento libertário em âmbito global. Em vários países se pôde constatar esse reaparecimento, marcado, entre outras atividades, pela elaboração de projetos políticos de cunho anarquista, a reabertura ou criação de organizações, a circulação de periódicos, uma notável atividade editorial, a realização de conferências e congressos e mesmo o trânsito de pessoas, voluntário ou não, buscando reforçar os laços militantes dentro da perspectiva internacionalista do movimento.

¹ É doutor em História Social pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Professor do Curso de História da Universidade Estadual do Ceará, Área de História do Brasil. E-mail: allyson.bruno@uece.br.

Parte dessa movimentação foi analisada por Cláudia Tolentino Felipe em *Faces da Hidra Anarquista: linguagens utópicas e projetos políticos (1945-1970)*, originalmente tese de doutoramento defendida na Universidade Estadual de Campinas, que agora a Editora Cancioneiro oferece a um mais amplo público. Debruçando-se sobre um largo e variado conjunto documental, que incluiu jornais, panfletos, projetos, apresentações artísticas, imagens e conferências, a autora investigou como os anarquistas mobilizaram discursos e práticas para, no rescaldo da catástrofe mundial, oferecer uma alternativa de organização social pautada nos valores basilares do anarquismo: a solidariedade, o universalismo e a liberdade.

A partir das metáforas da *ilha* (a utopia, os projetos anarquistas), da *linha* (o universalismo, a plasticidade das fronteiras) e da *ponte* (o apoio mútuo, a solidariedade), Cláudia Tolentino traz a lume não somente os anarquismos em sua vitalidade, pluralidade, dinamismo e permanente transformação, mas oferece uma perspectiva teórica que livra a atuação libertária de gaiolas conceituais que, na historiografia de outros tempos, carimbaram-na com as marcas do insucesso político, da derrota e da imaturidade. Nesse campo, chame-se atenção para a perspectiva transnacional - que permite à pesquisadora vislumbres de realidades múltiplas e cambiantes, não encerradas em fronteiras, em permanente trânsito, como é, afinal, próprio do anarquismo - a mobilização de diferentes escalas que ajudam a lançar luzes sobre aspectos comumente “esquecidos” das práticas libertárias e à anarqueologia proposta por Michel Foucault que ampara a problematização acerca dos variados “regimes de verdade”, inclusive os libertários.

Ao abordar os “projetos libertários”, as prefigurações da sociedade baseada nos ideais anarquistas, três dos quais da lavra de militantes brasileiros (Edgard Leuenroth, Énio Cardoso e José Oiticica) a autora oferece, em sintonia com os/as militantes que atuaram naqueles anos, uma ressignificação da utopia, colocando-a em perspectiva histórica, fundamental à criação de alternativas à cultura de violência, exploração e autoritarismo em que o capitalismo nos mergulhou. Libertar a utopia das acepções pejorativas foi algo que motivou anarquistas desde sempre, buscando fugir da imagem de irrealistas, sonhadores, ou mesmo “a-científicos”. Muito mais importante que o reconhecimento de que certas realidades de hoje já foram utopias anteriormente, é ver nelas não somente projetos que tem raízes na crítica das sociedades vigentes, mas inclusive compreendê-las como planos contingenciais, sujeitos a mudanças, aperfeiçoamentos, transformações. Nunca um desenho acabado de sociedades perfeitas e congeladas. Como

asseverou a autora, “os anarquistas consideravam, com seriedade, o tempo, a história, as contingências, por isso compreendiam que nenhum modelo social seria eterno ou estável.” Seus projetos eram, pois, efetivamente históricos.

A ponte imprescindível à construção da utopia, largamente apresentada nos escritos anarquistas do período, é a solidariedade, o apoio mútuo que contradita o individualismo do sistema liberal e a voracidade exploratória do capitalismo, que leva homens e mulheres a perceberem seus semelhantes como antagonistas. O rigor intelectual da historiadora proporciona uma análise alentada sobre o conceito de solidariedade, indo das raízes mais recuadas no tempo a ideólogos liberais, passando necessariamente pelos pensadores clássicos dos anarquismos, como Bakunin, Kropotkin, Malatesta e Proudhon. Atesta, assim, que o apoio mútuo vivido na prática, naqueles anos, como, por exemplo, na atuação da Solidariedade Antifascista Internacional – SIA, que prestava auxílio a refugiados e perseguidos políticos; na criação de organizações transnacionais (publicações, centros de pesquisa, arquivos, bibliotecas, federações) ou nos discursos publicados nos periódicos eram a materialização de valores basilares dos libertários. Outrossim, demonstravam não haver crença em uma transformação instantânea da sociedade, como se a *Anarquia* estivesse à uma virada de esquina. O mundo fraterno e solidário resultaria do florescimento de uma nova atitude de pessoas livres e iguais, com a liberdade de cada um empenhada e se complementando com a liberdade de todos, em que redes de associações livres, motivadas pelo apoio mútuo, passassem a prescindir da lógica heterônoma e dominadora do Estado.

A partir das tópicas libertárias, lugares-comuns, discursos e narrativas que elaboraram os ácratas (mas não apenas estes) entre 1945 e 1970, Cláudia Tolentino encontrou anarquismos que se (re)inventavam à medida que se iam realizando. Afinal, como anota Davide Turcato, no posfácio do livro, “as práticas anarquistas são tudo o que existe para o anarquismo” e a anarquia, longe de se reduzir a um projeto para o futuro, compõem-se da generalização, no presente, de tais práticas.

No *horizonte* que nomeia o último capítulo do livro, a autora encontra na estética libertária, em múltiplas dimensões da arte engajada com as premissas da liberdade, do apoio mútuo e da autogestão, um campo de experimentações que poderiam tornar possível a vivência dos ideais anarquistas, além de um convite para o despertar de sensibilidades avessas aos valores da exploração, opressão e do individualismo. Foram muitas as manifestações dessa estética/ética, como no “World Game” de Buckminster

Fuller, a propor um mundo sem divisões, de coexistência pacífica e cooperativa; a educação musical do anarquista John Cage e o projeto *Fluxus*; a intervenção poética e as teorizações sobre arte e educação de Herbert Read; o teatro experimental e transgressor do *The Living Theatre* de Judith Malina e Julian Beck e o Laboratório de Ensaios, que no Centro de Cultura Social de São Paulo retomava a tradição libertária do teatro social em plena ditadura militar. Em cada um deles a arte foi valorizada em seu potencial de estimular sensibilidades libertárias, mais preocupada com o processo criativo, livre, que com a obra final, esfumaçando linhas divisórias entre artista e público. Arte e vida integradas.

Com aportes conceituais sólidos, uma pesquisa empírica de fôlego e sensibilidade invulgar para compreender os sujeitos históricos sobre os quais lançou o olhar de historiadora, Cláudia Tolentino oferece uma obra que não somente descontamina os caminhos das idéias e práticas libertárias no recorte pós-Segunda Guerra em escala mundial, mas aumenta o conhecimento geral sobre o anarquismo em si, evitando tentações teleológicas e furtando-se à definições limitadoras. É o anarquismo plural que desponta, tal qual hidra de muitas cabeças, em seu dinamismo e fluidez, expressando-se de maneiras variadas em diferentes tempos e lugares, atestando a pertinência de suas idéias e a vitalidade de seu movimento.

RECEBIDO EM: 27/03/2022
APROVADO EM: 19/05/2022