

TÓPICOS SOBRE A MODERNIDADE CAPITALISTA: ENTRE TEORIA CRÍTICA, PERSPECTIVA DECOLONIAL E SERTÃO

Pedro Henrique Magalhães Queiroz*

RESUMO

Trata-se de um artigo estruturado em tópicos, que bem pode assemelhar-se a um mosaico, em que fragmentos de textos, comentários, no entorno de diversos autores e contextos tenta encontrar pontos de convergência entre a teoria crítica, o pensamento decolonial e traz como experiência a paisagem do sertão, mais especificamente uma narrativa acerca do cangaço e da guerra contra Canudos (1896-1897). Em todos os tópicos o que fica nítido é uma posição crítica em relação à modernidade capitalista e seu caráter colonialista.

Palavras-chave: modernidade capitalista; teoria crítica; perspectiva decolonial; sertão; messianismo.

ABSTRACT

It is an article structured in topics, which may well resemble a mosaic, in which fragments of texts, comments, around different authors and contexts try to find points of convergence between critical theory, decolonial thought and brings as an experience the landscape of the hinterland, more specifically a narrative about the “cangaço” and the war against Canudos (1896-1897). On all topics, what is easy to see is a critical position in relation to capitalist modernity and its colonialist character.

Keywords: capitalist modernity; critical theory; decolonial perspective; hinterland; messianism.

* Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Doutorando em Filosofia pelo PPGF da UFRJ.

MODERNOS, COM ESTRONDO E GEMIDO

Paulo Arantes, em *O novo tempo do mundo*, delimita, na senda dos conceitos de Reinhart Koselleck (*Crítica e crise*), que a fratura fundamental do moderno tempo do mundo se estabelece entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Robert Kurz, no ensaio *O fim da teoria*, aponta que a distinção crucial entre as sociedades ditas “pré-modernas” da sociedade moderna é a de que, de um lado, as primeiras vinculam-se à sua ancestralidade e a segunda aponta para um futuro não atingido, e por outro lado, as primeiras não se encontram em contradição consigo mesmas ao passo que a modernidade se desenvolve numa autocontradição permanente.

A modernidade é, assim, produto de uma fratura, carrega consigo uma lacuna, um vazio de sentido que a faz devorar vorazmente o mundo e a si mesma, sem que se lhe sacie a fome. Seu campo de experiência não está em consonância com natureza, ancestralidade, nem reconciliado com sua expectativa. Seu vazio interno mira a quimera inatingível de um regime de acumulação de valor (dinheiro, capital) para o qual o mundo inteiro não é

suficiente ao seu cortejo de mortificação, sacrifício: É a Morte — esta carnívora assanhada —/ Serpente má de língua envenenada/ Que tudo que acha no caminho, come.../ — Faminta e atra mulher que, a 1 de janeiro,/ Sai para assassinar o mundo inteiro./ E o mundo inteiro não lhe mata a fome!” (ANJOS, 2004. p.164).

A fratura que esta sociedade abriu nos quatro cantos do mundo é uma ferida aberta a ser tocada, certamente, mas o faremos apenas superficialmente aqui, como primeiro aprendizado. Retomando Paulo Arantes, essa dissociação entre experiência e expectativa, marca do moderno tempo do mundo, propiciou a noção de progresso como ideologia de legitimação, anunciando a passagem de uma dita humanidade da heteronomia à autonomia, da superstição à consciência de si como sujeito. Essa ideologia, no interior do centro europeu, não operou sem críticas; Marx, Freud e Nietzsche, ao menos, aparecem como três vozes dissonantes: um, disse que ainda estamos na pré-história, que ainda não saímos do reino da necessidade, das relações de dominação de classe e das formas fetichistas de configuração social (não é a consciência que define o ser social, mas o inverso); o outro, que a

consciência é uma fina camada de algo que opera na sombra de nossas ações, e se manifesta indiretamente no sonho, no chiste, no ato falho, nas somatizações, o inconsciente; e enfim, o terceiro diagnostica antes o impulso vital (ou a negação deste) que se encontra latente nos valores morais e de verdade de qualquer época.

Retomando, o curto verão da fratura moderna encontrou dois sinais, na primeira metade do século XX, que fizeram reconciliar negativamente experiência e expectativa: os campos de concentração/extermínio e as bombas em Hiroshima e Nagasaki. O campo nos apresentou o gemido (ou mesmo a mudez) como sinal de até que ponto pode o poder soberano tornar nua a vida humana; a bomba nos apresentou com estrondo um soar da trombeta anunciando que, a partir daqui, entramos numa relação temporal de expectativas declinantes, fazendo-nos habitar um perpétuo presente sob a insígnia da emergência: a dita “humanidade” encontrou-se, assim, com a possibilidade de sua própria autoaniquilação.

Essa é uma perspectiva de leitura. Cabe-nos, também, mobilizar outros referenciais a partir de um pensamento decolonial. Optamos, aqui, por algumas

considerações de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, afinal, a *queda do céu* para os povos nativos iniciou já antes de Auschwitz e da bomba atômica, teve início quando os colonizadores aportaram nestas terras (assim como na “América” colonizada por espanhóis, assim como em África, fatiada por distintos países europeus, assim como na Ásia; em resumo, no *Sul global*, como diria Boaventura de Souza Santos): na “América Latina”, 1492, 1500. Aqui, neste divisor histórico, temos o nascimento do *conceito de raça* como crucial para o projeto colonizador capitalista branco europeu, em que a discussão metafísica decisiva, ao se depararem com povos negros e indígenas foi: possuem ou não alma? Para indígenas, houve uma certa relativização com a possibilidade de serem catequizados; para africanos, não, não tinham alma, e como tal não estavam inclusos na antropologia forjada pelo centro europeu.

Passemos, assim, a Ailton e Kopenawa. Em seu livro, na verdade fruto de sua oralidade (palestras, falas) e só posteriormente transcritas (Krenak se considera antes um contador de histórias, de narrativas), *Ideias para adiar o fim do mundo*, seu diagnóstico do adoecimento social contemporâneo diz respeito a essa

fratura, iniciada talvez com a religião cristã (ou os monoteísmos, religiões do espírito que distinguem hierarquicamente a humanidade da natureza) e consumada com o antropocentrismo racionalista e científico da era moderna, a separação entre humanidade e natureza. Em primeiro lugar, apresenta uma crítica do pretensão universalismo da noção de humanidade: “Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões distintas originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica dessa ideia. Somos mesmo uma humanidade?” (Krenak, 2019: 8). Em segundo lugar, apresenta a própria crítica da separação entre esta humanidade e a natureza:

Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza. (KRENAK, 2019: 9-10).

Essa perspectiva casa bastante com a crítica decolonial de que o próprio conceito de raça foi constituído pela colonização como ferramenta de dominação dos outros povos não europeus. Retomando a partir da relação deste pensamento dos povos originários com pensadores do centro europeu,

vejamos primeiro um possível ponto de encontro com Marx. Esse ponto de encontro entre a crítica de Marx à economia política e a do xamã Yanomami, Davi Kopenawa, é a crítica ao fetichismo da mercadoria (feita pelo primeiro) e a crítica ao “povo da mercadoria” (feita pelo segundo). A crítica feita por Kopenawa nos remete diretamente ao Cacique Seattle, que perguntou aos americanos do norte se depois de consumida a natureza eles poderiam comer dinheiro; no capítulo dezenove (*Paixão pela mercadoria*) de *A queda do céu*, traz-se como epígrafe uma pergunta de Kopenawa: “O que fazem os brancos com todo esse ouro? Por acaso, eles o comem?” (Albert; Kopenawa, 2015: 407). Em seguida, Kopenawa fala de seu diagnóstico ao povo branco, o povo da mercadoria:

No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo numa trilha escura e emaranhada (...) Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. (Albert; Kopenawa. 2015: 407).

Krenak se reporta a Davi Kopenawa justamente ao tratar do povo da mercadoria, esse que iniciou o tal fim do mundo, e nos fala sobre alguns dos modos de adiar a queda do céu (a Terra, a Natureza para os povos nativos). Uma delas é a capacidade de narrar: “E a

minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim” (Krenak, 2019: 13). Mas para nos reportarmos a Freud, existe uma perspectiva bastante original de tratar o sonho no interior das culturas indígenas, e isso diz respeito também ao adiamento do fim do mundo, da queda do céu; essa relação é dita por Krenak nos seguintes termos:

Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas (...) sonho não como uma experiência onírica, mas como uma disciplina relacionada à formação, à cosmovisão, à tradição de diferentes povos que tem no sonho um caminho de aprendizado, de autoconhecimento sobre a vida, e a aplicação desse conhecimento na sua interação com o mundo e com outras pessoas. (KRENAK, 2019: 25).

A capacidade de continuar narrando e sonhando são uma das maneiras de sustentar o céu diante do estrondo e dos gemidos engendrados pela modernidade capitalista colonizadora. Podemos, assim, finalizar este tópico com uma passagem de Kopenawa também sobre a relação dos povos nativos com o sonho:

Nós, Yanomami, quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o modo nosso de ganhar conhecimento. Foi, portanto, seguindo esse costume que também aprendi a ver. Meus antigos não me fizeram apenas repetir suas palavras. Fizeram-me beber

yãkoana e permitiram que eu mesmo contemplasse a dança dos espíritos no tempo do sonho. Deram-me seus próprios *xapiri* e me disseram: ‘Olhe! Admire a beleza dos espíritos! Quando estivermos mortos, você continuará a fazê-los descer, como nós fazemos hoje. Sem eles, seu pensamento não poderá entender as coisas. Continuará na escuridão e no esquecimento!’. Foi assim que eles me abriram os caminhos dos *xapiri* e fizeram crescer meu pensamento (Albert; Kopenawa, 2015: 465).

ENTRE FOUCAULT E MBEMBE: ACERCA DE BIOPOLÍTICA E NECROPOLÍTICA

História da sexualidade I, publicada no ano de 1976, capítulo: direito de morte e poder sobre a vida. Foucault demarca uma transição de paradigma na política, já subjacente no título: a questão política decisiva de seu tempo não é mais um poder soberano absoluto com direito de morte diante de ameaça dos súditos, de um ponto de vista interno (o que fica patente na pena capital), ou diante da guerra, mediante ameaça externa; entramos, assinala Foucault, na era da gestão da vida, em duas vias: uma individual e outra coletiva. É no interior desta segunda via que o sexo se manifestará como elemento decisivo na relação de poder; é que o sexo se encontra na intermediação entre um e outro, como Sade se encontra na intermediação entre o sangue e a lei (entenda-se, a norma), entre o disciplinamento do corpo e a regulação

da população. Cada um desses elementos, disciplinamento e regulação, possuem desdobramentos e uma organização própria, subdivisões. Mas o que importa é constar que o sexo, segundo Foucault, só existe na medida da construção do dispositivo disciplinar da sexualidade. Esse elemento decisivo do dispositivo de sexualidade é o ponto crítico de Foucault para pensar seu tempo, se ele é ou não uma liberação do fardo milenar (Igreja Católica inclusa; tradição de denegação do corpo, também) de não tratar daquilo que é elementar e constitutivo da espécie como do indivíduo.

O sexo apresenta-se, assim, como enigma e como estigma a ser posto num discurso, a ser elaborado e incitado. Aqui, temos o lugar acertado da psicanálise e sua posição diante das investidas regressivas dos fascistas, em quererem retornar à ordem do sangue como fundante da lei social (diga-se, o Pai-Soberano)⁵⁴ e a não-ingenuidade em achar que a liberação está na constante incitação a falar e a fazer aquilo que permaneceu reprimido, o sexo; não, Foucault aponta para um uso dos

prazeres e dos corpos – que são arte (*ars erotica*), e não ciência (*scientia sexualis*). Numa época em que gerir a vida vai tornando-se a cada dia mais inviável, haja visto não vivermos em um estado de bem-estar social, mas num permanente estado de guerra, caberia perguntar a Foucault, ou nos perguntarmos mediante esse autor, até que ponto o caráter regressivo do nosso tempo não está a repor a primazia do direito de morte frente às múltiplas formas do poder de gestão sobre a vida: já não se trata tanto de corpos a serem normatizados, disciplinados funcionalmente, mas simplesmente de uma crescente massa falida, inútil frente à sua rentabilidade mediante trabalho abstrato produtor de valor.

Essa pergunta se deve a uma extensa passagem contida nos *Grundrisse*, de Marx:

A troca de trabalho vivo por trabalho objetivado, i.e., o pôr do trabalho social na forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação de valor e da produção baseada no valor. O seu pressuposto é e continua sendo a massa do tempo de trabalho imediato, o quantum de trabalho empregado como o fator decisivo da produção da riqueza. No entanto, à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do quantum de trabalho empregado que do poder

⁵⁴“(…) daí o esforço freudiano (sem dúvida por reação ao grande crescimento do racismo que lhe foi contemporâneo) para dar à sexualidade a lei como princípio, – a lei da aliança, da consanguinidade interdita, do Pai-Soberano, em

suma para reunir em torno do desejo toda a antiga ordem do poder. A isto a psicanálise deve o fato de ter estado – com algumas exceções e no essencial – em oposição teórica e prática ao fascismo” (Foucault, 1980: 141).

dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade –, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção (...) Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser [a medida] do valor de uso. (MARX, 2011: 587-588).

Essa passagem diz respeito até que ponto a crise contemporânea tem como fundamento uma consolidação da substituição do trabalho vivo, humano, pelo trabalho morto, maquinário, acarretando uma crise de produção de valor real apenas compensada pelos estratosféricos números mobilizados pelo capital financeiro, fictício. Cabe-nos, aqui, inserir a perspectiva de Achille Mbembe, seu conceito de *necropolítica*, sobretudo a partir das contribuições do artigo *Necro-racista-estado no Brasil*, de Wallace de Moraes, que propõe algumas discussões entre a análise foucaultiana da biopolítica e o conceito de necropolítica de Mbembe, e quem sabe deixar subjacente algum diálogo com a passagem de Marx.

⁵⁵“Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capitalista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos dos

Em primeiro lugar, aquilo que Marx chama de acumulação primitiva⁵⁵, sem a qual não haveria se consolidado o mecanismo basilar do capital, D-M-D’ (fazer dinheiro virar mais dinheiro), não teria, por sua vez, ocorrido sem o fenômeno da colonização e com ela todos os seus males. Em segundo lugar, ainda que a passagem de Marx sobre a acumulação primitiva aborde a expulsão de camponeses de suas terras para virarem força de trabalho explorada nos centros industriais, tratando inclusive dos efeitos devastadores das expedições colonizadoras na Índia, parece lhe carecer o quão decisivo é o fator colonização nesse processo, sua criação do conceito de raça e sua mancha que não larga desde o processo de escravização de negros para as monoculturas de cana-de-açúcar e café, do século XVI ao XIX, por exemplo, no Brasil.

Indo além na experiência brasileira, passamos por uma libertação que acabou importando mão de obra imigrante e relegando a população negra

produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num círculo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação ‘primitiva’ (‘previous accumulation’, em Adam Smith) prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida” (Marx, 2011: 785).

para as favelas – não à toa o termo favela ter sua origem na guerra contra Canudos, marco inicial da República com o massacre de um comunalismo sertanejo messiânico –, até os dias atuais, em que o maior índice de mortos, encarcerados, trabalhadores subalternos e em situação de rua são negros. Uma ferida ainda aberta e que o debate decolonial visa tratar.

Nesse sentido, de Moraes (2020) trata o assunto a partir do conceito de Necrofilia Colonialista Outrocida (NCO) cuja marca é dada pelo “racismo marcado pelo desejo da morte de negros, indígenas e seus descendentes que não aceitam e/ou não se subordinam aos papéis que a modernidade lhes designou” (De Moraes, 2020: 6). Não basta já ser, de antemão, alvo preferencial da modernidade capitalista colonizadora, se estes não estiverem “pedindo benção todos os dias, estarão mais sujeitos à morte e ao cárcere” (De Moraes, 2020: 6), o alvo se torna ainda mais visado. Por isso nos apresentar sua perspectiva em duplo crivo: um, decolonial, em que o aspecto racial assume um lugar central nessa política da morte; outro, libertário, em que o

antiestatismo, a anti-hierarquia amplia ainda mais tanto a crítica quanto a represália estatal. De Moraes (2020) o faz não sem um aporte prévio em autores como Enrique Dussel – cujo pensamento tem como marca a relação entre capitalismo e colonização, ou seja, a Europa só tornou-se centro na medida de sua dinâmica colonialista –, Ramón Grosfoguel, Franz Fanon, Aníbal Quijano – responsável pelo conceito de colonialidade do poder –, assim como Mbembe e autores anarquistas⁵⁶.

Esse desejo da morte do outro, e esse outro é o não-branco, não-europeu, não-ocidentalizado, assim em diante (o enigma e o estigma da criação do conceito de raça e suas repercussões), está diretamente ligado ao fator que questionamos anteriormente: haveria mesmo uma passagem do direito de morte ao disciplinamento, ou esse “direito de morte” não teria permanecido justamente na relação excepcional (tornada regra) com esses povos, sendo o Estado o aparelho responsável, com seu poder mantenedor (a polícia e as forças armadas), pelo “trabalho sujo” de “limpeza étnica”? Nesse sentido, cabe a colocação de Achille Mbembe apontada

⁵⁶Mas também compõe a crítica decolonial um corte de gênero, ao qual podemos citar autoras como María Lugones, Bell Hooks,

Ângela Davis, dentre tantas outras, e que ainda nos falta integrar no pensamento, na escrita e na ação.

no artigo de Wallace (De Moraes, 2020: 8):

(..) dar conta das várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, as armas de fogo são dispostas com o objetivo de provocar a destruição máxima de pessoas e criar ‘mundos da morte’, formas únicas e novas de existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o estatuto de ‘mortos-vivos’. (MBEMBE, 2018: 71).

A pergunta que fica é a de até que ponto esse diagnóstico não se agrava com a crise capitalista e a sequência do debate aponta para o fato de que biopolítica e necropolítica não estão tão distantes assim uma da outra, mas podemos pensar distinções. A questão posta por de Moraes (2020) é: o Estado colonial, particularmente o brasileiro, herdou o “princípio do poder soberano de matar que fundou o Estado moderno europeu” (De Moraes, 2020: 6). Ora, o trânsito de paradigma, na Europa, de um poder soberano absoluto com direito de vida e morte a um paradigma disciplinar (próprio da constituição de um Estado de bem-estar social no século XX) precisa ser posto num crivo geográfico, racial, de gênero, assim em diante, seja em território intraeuropeu – ou mesmo territórios centrais, do Norte, como os Estados Unidos –, mas sobretudo nos territórios colonizados, ou seja, o direito de morte nunca saiu da cena, com alvos preferenciais: negros, indígenas e todos

aqueles e aquelas que lutam contra os pilares da modernidade/colonialidade.

Quanto ao conceito de necropolítica, forjado por Mbembe na senda aberta pelo tema da biopolítica em Foucault, assim nos apresenta De Moraes (2020: 8) em seu artigo:

Como o intelectual francês não denominou o direito soberano de matar com um conceito específico, muito oportunamente, Achille Mbembe (2018) o fez e nos apresentou o conceito de necropolítica. Para tanto, ele relacionou as noções de biopoder, estado de exceção e estado de sítio, mesclando Foucault, Carl Schmitt e Georges Bataille. Por consequência, Mbembe defendeu a política como trabalho da morte e a soberania como o direito de matar: “a política é a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2018: 12-13).

Traduzindo de maneira mais direta, “a necropolítica pode ser resumida como o direito soberano de matar” (De Moraes, 2020: 8), e isso não se refere apenas ao Estado brasileiro, “todos os Estados funcionam a partir do direito de matar” (De Moraes, 2020: 8). Nesse sentido, o conceito weberiano de Estado como monopólio legítimo da força não encontra nenhuma saída em termos de suavização do seu papel e do seu significado histórico e estrutural. Em resumo, dialogando com o que construímos nesse tópico, o capitalismo é um sistema produtor não apenas de mercadoria, mas de morte (tanto no sentido físico quanto no sentido de uma mera vida), que encontra no Estado um

duplo fundamental para a sua regulação, manutenção, e tendo em vista o caráter colonial, de classe, raça, gênero, posição na divisão internacional do trabalho, essa mortificação tem critérios e alvos preferenciais. Caberia saber em que medida a crise atual do sistema de produção de mercadorias acentua todas essas marcas.

Para a conclusão deste tópico, nos soa aos ouvidos alguns versos de Castro Alves:

Deus! ó Deus! onde estás
que não respondes?

Em que mundo, em
qu'estrela tu t'escondes

Embuçado nos céus?

Há dois mil anos te
mandei meu grito,

Que embalde desde
então corre o infinito...

Onde estás, Senhor
Deus?... (...)

A Europa é sempre
Europa, a gloriosa!...

A mulher deslumbrante e
caprichosa,

Rainha e cortesã.

Artista — corta o
mármor de Carrara;

Poetisa — tange os hinos
de Ferrara,

No glorioso afã!...

Sempre a láurea lhe cabe
no litígio...

Ora uma c'roa, ora o
barrete frígio

Enflora-lhe a cerviz.

O Universo após ela —
doudo amante —

Segue cativo o passo
delirante

Da grande meretriz.

(Vozes d'África)

BENJAMIN: NEM OS MORTOS ESTARÃO A SALVO

No texto-ensaio *Experiência e pobreza*, Benjamin realça um traço peculiar dos criadores, tiveram que lidar com pouco: “Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tábula rasa. Queriam uma prancheta: foram construtores” (Benjamin, 2012: 116). No caderno N das *Passagens*, caderno-esboço de grande utilidade às teses *Sobre o conceito de história*, encontramos a definição do historiador como aquele que conjura os mortos e os faz sentar numa mesa: “Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história. Espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa” (BENJAMIN, 2009: 510).

Nas teses, essa imagem-ideia salta no sentido de um ouvir as vozes emudecidas – “pois não existem, nas vozes que escutamos, ecos de vozes que emudeceram?” (tese 2) –, de um apontamento para o qual nem os mortos estarão a salvo se os vencedores continuarem a vencer: “O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer” (tese 6). O olhar melancólico de Benjamin pelo retrovisor da história é, assim, produto de um tensionamento presente, atual, numa situação de perigo. O anjo melancólico da história ainda precisa saber se é possível “deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos” (tese 9). Como bom messiânico, Benjamin ainda nos faz mirar o tempo que resta em vista de alguma redenção coletiva.

Benjamin, ainda que autor europeu (judeu-alemão), poderia estabelecer um fecundo diálogo com a perspectiva decolonial e libertária, na medida em que seu conceito de história compreende a exceção como regra – não dando margem à perspectiva social-democrata, otimista em relação ao progresso, nem ao historicismo e sua

empatia com os vencedores; criticando até mesmo Marx, no seu conceito de revolução como motor da história: para Benjamin, a revolução social seria antes um freio de emergência –, se propõe a ouvir as vozes emudecidas no cortejo triunfal dos vencedores – o que abre um diálogo com os oprimidos de sempre e com o conceito de historicídio proposto por Wallace de Moraes, 2020 – e sobretudo uma passagem um tanto extensa no texto *Para uma crítica da violência* o põe, antes, numa perspectiva anarquista, libertária, no que toca a luta social:

Quanto às lutas de classes, a greve, sob certas condições, tem de ser considerada um meio puro. Aqui deve-se caracterizar mais detalhadamente duas modalidades essencialmente diferentes de greve, cuja possibilidade já foi evocada. Cabe a Sorel o mérito de tê-las distinguido pela primeira vez, baseando-se em considerações mais políticas do que puramente teóricas. Sorel opõe à greve geral política a greve geral proletária. Entre elas também existe uma oposição em sua relação com a violência. Para os partidários da greve geral política, vale o seguinte: ‘A base de suas concepções é o fortalecimento do poder do Estado [Staatsgewalt]; em suas organizações atuais, os políticos (a saber, os socialistas moderados) preparam desde já a instituição de um poder forte, centralizado e disciplinado, que não se deixará perturbar pela crítica da oposição, saberá impor o silêncio e baixar seus decretos mentirosos’. ‘A greve geral política [...] demonstra como o Estado não perderá nada de sua força [Kraft], como poder [Macht] passa de privilegiados para privilegiados, como a massa dos produtores mudará de donos’. Em oposição a essa greve geral política (cuja fórmula, diga-se de passagem, parece ser a da passada revolução alemã), a greve geral proletária se propõe, como única tarefa, aniquilar o poder do Estado. Ela ‘exclui todas as consequências ideológicas de qualquer política social possível; seus partidários consideram até mesmo as reformas mais populares como burguesas’. ‘Esta greve geral

proclama muito claramente sua indiferença quanto ao ganho material da conquista, ao declarar que quer abolir o Estado; o Estado era de fato a razão de ser dos grupos dominantes, que tiram proveito de todos os empreendimentos cuja carga recai sobre o conjunto da população'. Enquanto a primeira forma de suspensão do trabalho é violenta, uma vez que provoca só uma modificação exterior das condições de trabalho, a segunda, enquanto meio puro, é não-violenta. Com efeito, esta não acontece com a disposição de retomar o trabalho depois de concessões superficiais ou de qualquer modificação das condições de trabalho, mas com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, sem coerção por parte do Estado, uma subversão que esse tipo de greve não apenas desencadeia, mas leva a sua completude. Por isso, a primeira modalidade de greve é instauradora do direito, a segunda, anarquista. (BENJAMIN, 2011: 141-143).

Encontramos, dessa maneira, tanto a perspectiva de uma história a contrapelo, num possível diálogo decolonial, capaz de ouvir as narrativas silenciadas na história de opressão que vigora até aqui, assim como uma perspectiva antipolítica, no sentido de crítica de todo poder separado, portanto, libertária, anarquista, ainda que seu escopo teórico seja, a partir dos anos de 1927, em grande medida marxiano heterodoxo.

DRAMA BARROCO SERTANEJO⁵⁷

Besouro, moderno, Ezequiel

*Candeeiro, seca preta, labareda,
azulão*

*Arvoredo, quina-quina, bananeira,
sabonete*

*Catingueira, limoeiro, lamparina,
mergulhão, corisco!*

*Volta Seca, Jararaca, cajarana,
Viriato*

*Gitirana, Moita-Brava, Meia-Noite,
Zambelê*

Quando degolaram minha cabeça

Passei mais de dois minutos

Vendo o meu corpo tremendo

E não sabia o que fazer

Morrer, viver, morrer, viver

(Sangue de Bairro, Chico Science e Nação Zumbi)

Anos trinta do século XX.

“Atira, Gato”, disse Lampião laconicamente.

Gato já estava com a pontaria ajustada e não perdeu tempo. Laconicamente a arma falou num zumbido e acertou o dedo-duro intrigante que tinha a alcunha de Coqueiro.

“Entregador não tem vez no bando”, ratificou Lampião.

Lídia chorava um choro desses de drama trágico, de fim de narrativa, na

⁵⁷História recontada a partir de um vídeo no canal *O Cangaço na Literatura*,

intitulado Zé Baiano e Lídia (#26): <https://www.youtube.com/watch?v=ZJKr5803oyM>.

frente de Zé Baiano implorando seu perdão, pedindo que não a sentenciasse por uma paixão.

Zé Baiano, o cabra reconhecidamente forte do bando, que a conheceu quando um carnegão lhe ficou impregnado no pescoço, lhe acometendo de febre e dor. Lídia o tratou com manteiga e folha de pimenteira macerada e fervida – posta no pescoço do homem envolta num pano – quando sua mãe recebeu o bando no povoado Salgadinho, perto de Paulo Afonso na Bahia; e foi assim, num instante de febre e cura, que nasceu o amor entre Zé Baiano e Lídia. Zé Baiano perguntou se Lídia queria seguir com o bando e ela prontamente resolveu segui-los, por volta dos quinze ou dezesseis anos de idade.

Zé Baiano a tratava como uma cortesã do bando; a melhor carne, a melhor coberta, o melhor espólio era dela. As mulheres do bando até lhe lançavam olhares de inveja, de tão bela e bem cuidada que era. E ninguém a tocava, era a preferida de Zé Baiano, do cangaceiro preto, alto, forte, valente, com um misto de rudeza e atenção.

Até que um dia entra no bando um primo de Lídia, Demórcio, o Bem-te-vi. E paixão de primo acredito que boa parte das gentes conhece, boa parte das

gentes já teve: acontece. No caso de Lídia e Bem-te-vi foi mais forte, com o agravo da hora pontualmente incerta: não se mexe no que está quieto, não se cutuca cacho de marimbondo.

A paixão ia ganhando contorno em olhares e encontros nos bastidores da travessia cangaceira, até que um dia Zé Baiano se encarregou de, em Sergipe, no Poço Redondo, por volta de 1934, ir a outra localidade tentar conseguir algum dinheiro.

Zé Baiano se despediu, Lídia ficou. Ficou e o Diabo tomou conta na Terra do Sol, sem que Deus intermediasse (ao menos até aqui). A paixão de Lídia e Bem-te-vi aumentou e se perguntavam se era o caso de fugirem juntos, antes que Baiano voltasse, e encontrarem outra vida, melhor, mais pacata. Mas um dia foram vistos por Coqueiro, namorando um tanto longe do acampamento. Coqueiro pediu de recompensa que também tivesse a sua vez com a moça mais bela do cangaço. Lídia, forte que era, lhe disse:

–“Morro, mas não lhe dou”.

E foi o que sucedeu. Quando Baiano voltou, a primeira coisa que Coqueiro fez foi contar o que tinha visto. Acredito que nem Otelo tenha sentido

tamanho ódio e ciúme, mas Baiano se conteve e perguntou:

–“Isso é verdade, Lídia?”.

–“Sim”, ela respondeu. “Mas Coqueiro, que lhe dedurou, queria tirar proveito de mim para que não lhe contasse o ocorrido”.

Laconicamente Lampião disse:

–“Atira, Gato”.

E Gato, que era certo, acertou laconicamente o intrigante, “que entregador não tem vez no bando”. Em bando nenhum.

Zé Baiano não sabia o que fazer, enquanto Lídia implorava a ele, a Maria Bonita, a quem fosse, a não ser sentenciada (a essas alturas o primo já estava fugido; talvez não possamos chamá-lo covarde). Zé Baiano, o preto forte do bando, não podia ceder assim, era crime de honra, e crime de honra se lavava com sangue.

Zé Baiano amarrou-a numa árvore longe do acampamento querendo saber, a todo instante, o porquê (o quanto ele a amava, não sabemos) da traição? Não sabemos o que Lídia lhe respondia.

A noite inteira Lídia gritou, chorou, implorou pelo perdão, e pela manhã Zé Baiano, afastado do bando, foi

sentenciar, foi concluir o que era necessário. Ouviram-se gritos, ouviu-se choro, silêncio. Até que Baiano retorna ao bando e diz:

–“Está feito”.

Então não se falava mais sobre o assunto.

Se ele a liberou (intervenção de Deus na terra do Sol), já que a sentença foi dada num local no qual apenas Baiano e Lídia estavam, não se sabe; se ela, sua Beatriz, sendo liberada, foi encontrar o primo, também não sabemos.

Sabe-se, por alto, que Baiano passou a ferrar mulheres no rosto (até onde isso é boato ou rotina do anti-herói preto cangaceiro, não se sabe), e que o sertão é uma terra frutífera de narrativas, de histórias e enredos.

MESSIANISMO DO QUARTO ESTADO

Retirante ruralista, lavrador

Nordestino lampião, salvador

Pátria sertaneja, independente

*Antônio Conselheiro, em Canudos,
presidente*

(Revolta Olodum, Canção de Leci
Brandão)

Parodiando Drummond, lutar com ideias é a luta mais vã, entanto, lutamos quase toda manhã. Até onde sei, Machado de Assis estabelece uma diferença entre o Brasil real (que são vários) e o Brasil oficial; ele é um mestre não apenas no sentido da escrita, mas também por ter conhecido, vivido e sido formado por um e por outro. Ariano Suassuna encontra seu Brasil real na paisagem do sertão; ainda que filho de coronel, de fazendeiro e governante da Paraíba nos anos 20, Suassuna aproveitou do espólio material o tempo e as condições para se tornar, também ele, um mestre no que toca o assunto formação nacional.

Começo, simploriamente, lembrando que muito provavelmente a ideia que permeia toda a sua produção no campo da cultura esteja ligada ao seguinte elemento: qual o teor messiânico do quarto estado; qual a possibilidade do quarto estado, o povo, estabelecer o reino da felicidade, tema tão caro seja a religiosos quanto aos que lutam secularmente por uma sociedade justa e livre, emancipada. Esse é um tema ao qual ainda é preciso melhor se debruçar, mas um elemento de interrupção da escatologia inerente ao

apocalipse se encontra em dois ditos no *Auto da Compadecida*, ou seja, para o dia do Juízo existem duas coisas que o Ser-tão aprendeu. O primeiro é o dizer de João Grilo:

Valha-me Nossa
Senhora, Mãe de Deus de Nazaré!

A vaca mansa dá leite, a
braba dá quando quer.

A mansa dá sossegada, a
braba levanta o pé.

Já fui barco, fui navio,
mas hoje sou escaler.

Já fui menino, fui
homem, só me falta ser mulher.

O segundo é o dito de Chicó: “não sei, só sei que foi assim”. Quando a morte vier, e o Juízo implacável do destino quiser mostrar sua força (na verdade o faz uma vida inteira, morte e vida Severina), esse é o melhor dito redentor: “não sei, só sei que foi assim”. Bem que suspeitava que todo sonhador tem um tanto de santo.

Ariano, em entrevista, relembra a Revolução Francesa, que o quarto estado era o povo (campe sinato rural e proletariado urbano) e, como de costume, pertencentes à tradição dos oprimidos de sempre, foram peça de um jogo em que a burguesia, naquele momento sendo também povo, alçou o Estado, o poder econômico e político. Ariano é um tanto questionável na sua

relação com Dom Sebastião (e em vários outros pontos), príncipe português que se perdeu numa batalha contra os Mouros e tornou-se símbolo de um Quinto Império português messiânico, pois voltaria e instauraria o tal reino da felicidade aos portugueses. Bem, os portugueses logo depois acabam migrando para a sua Colônia, o Brasil, devido às expansões napoleônicas e esse tal Quinto Império passa a permear um certo imaginário no Brasil que convém, agora, lembrar de seu exemplo em Canudos, com Antônio Conselheiro e todo o povo assim chamado sertanejo acomunado.

Canudos é um dos elos perdidos da história (ou seja, a esperança não está no futuro, ela foi pisoteada no passado) de um Quinto Império como reino da felicidade para o quarto estado, no caso o Brasil real – e esse Brasil real é tão diverso ao ponto de não caber na noção de Estado-Nação, daí terem sido, como tantos outros, massacrados pelas forças centrais da República militarista e positivista –, toda a tradição dos oprimidos que encontraram naquela cidade, Canudos, o Reino há tanto tempo prometido. Que fique dito, essa noção de quarto estado talvez possa se referir a qualquer lugar do mundo no sentido dos oprimidos de sempre e em qualquer lugar desse planeta, e o estou tomando

como termo metafórico. Em suma, o tema do messianismo (que Ariano delimita como sertanejo) do quarto estado pode ser compreendido como o teor de verdade, o ponto nodal e crítico da obra de Ariano Suassuna, e possui apontamentos que vão além do campo da cultura.

A batalha das forças centrais contra a “Jerusalém de taipa” (Rios, 2017: 51) foi narrada por vários autores como Euclides da Cunha, em *Os Sertões*, e Babi Guedes, em *Canudos, a saga do povo nordestino*, mas ficaremos com uma passagem de Audifax Rios acerca do desfecho, pela força, da experiência comunalista sertaneja messiânica, que marca o início da Primeira República e, como bem disse Euclides, a campanha contra Canudos foi um crime “na significação integral da palavra”:

Conselheiro jazia deitado em cova rasa. Removeram a tênue camada de terra e lá estava, irreconhecível, “o famigerado e bárbaro agitador”, o inimigo público número um, “o santo guerreiro”. Fardado com seu indefectível balandrau de brim azul celeste, os braços sobre o peito, em cruz. Reconhecido, é fotografado e o fato documentado em relatório militar. O registro (texto e foto) não parecia ser suficiente para atestar a morte do líder. Foi preciso decapitá-lo. O algoz retirou de seu pescoço um rosário com crucifixos e medalhas, degolou-o e, depois, levantou o troféu, vitorioso, ante uma plateia cabisbaixa e contrita. “Para sempre seja louvado”. (RIOS, 2017: 71).

Mas, como bem se sabe,
“Canudos não se rendeu”:

Quando os soldados
cercarem tua cidadela, não temais

Cerra teus punhos e
firma teu pensamento

Teu deus, seja ele qual
for, é contigo

E lembra-te: Canudos
não se rendeu.

Quando a matadeira
começar a atirar,

E o cheiro de pólvora
dos canhões e fuzis

Deixarem no ar o seu
cheiro

E comecem a queimar
a cidade que tu ergueste

Com teus pares do barro,

Não te desespere.

Firma teu punho e luta:

Ainda que saibas quase
nada poder contra eles

Então lembra-te:
Canudos não se rendeu.

Lembra-te do gamão na
cidade tranquila

Lembra-te das palavras
do teu mestre Conselheiro

Lembra-te da enxada da
lavoura da fartura da felicidade

Que tudo ali foi obra
vossa, tua e dos teus pares.

Mas quando tua cidadela
começar a queimar

E as mulheres, mesmo de
arma em punho,

Comecem a serem
violadas

E as crianças mortas
começarem a se estender ao chão,

Não te desespere.

Firma teu pensamento,
serra teus punhos, e luta

Até chegar tua hora.

A Jerusalém de taipa
também foi obra tua.

Que ninguém jamais se
esquecerá do teu feito.

Canudos não se rendeu.

(Canudos não se rendeu,
Pedro Henrique)⁵⁸

⁵⁸Publicado no jornal fortalezense
Segunda Opinião. Disponível em:

<https://segundaopinioao.jor.br/canudos-nao-se-rendeu/>. Acessado em 06 de novembro de 2020.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. (2008). *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha* (homo sacer III). São Paulo: Boitempo.
- ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. (2015). *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ANJOS, Augusto dos. (1976). *Toda a Poesia de Augusto dos Anjos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- ARANTES, Paulo. (2014). *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo.
- BENJAMIN, Walter. (2011). *Escritos sobre mito e linguagem*. São Paulo: Duas Cidades.
- _____. (2012). *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense (Obras Escolhidas v. 1).
- _____. (2006). *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- FOUCAULT, Michel. (1977). *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- MARX, Karl. (2011). *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- _____. (2008). *O capital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- KRENAK, Ailton. (2019). *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KURZ, Robert. (2000). *O fim da teoria*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz53.htm>. Acessado em 06 de novembro de 2020.
- MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições.
- DE MORAES, Wallace dos Santos. (2020). *Necro-racista-estado no Brasil: crítica desde uma perspectiva decolonial e libertária*. Revista Estudos Libertários: Rev. Dig., ISSN 2675-0619, Rio de Janeiro, n. 6, p. 5-27.
- RIOS, Audifax. (2017). *Antônio Conselheiro*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha.
- SUASSUNA, Ariano. (1993). *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir.
- _____. (2007). *Romance d'A Pedra do Reino e o Príncipe do Sangue do Vai-e-Volta*. Rio de Janeiro: José Olímpio.