

2

Formação do constitucionalismo social e econômico

Cultura brasileira no âmbito político-constitucional: breve história das lutas, resistências e respostas constitucionais que antagonizam o fordismo e o Estado desenvolvimentista

Ao se passar, agora, para um breve histórico da ideia de cultura brasileira refletida nas Constituições, o que se pretende destacar é a permanente disputa pela *construção* deste conceito no âmbito político, supondo-se que a análise pretérita do papel do Estado nessa marca de identidade chamada *cultura nacional* pode indicar algumas pistas para se compreender como é a atuação estatal ao se falar em cultura nos dias de hoje. Quer-se buscar, portanto, aqui, algumas orientações político-constitucionais duradouras acerca da problematização da ideia de formação da cultura nacional. Pode, hoje, a cultura prescindir da atuação do Estado ou é necessária uma política cultural para garantir o acesso à cultura e preservar e distribuir de maneira equânime os direitos culturais? Em virtude da magnificência do tema, somente dois momentos serão privilegiados: o que ora se analisa é o período da Revolução de 1930 e da promulgação da Constituição de 1934, mostrando os conflitos entre os modelos industriais que se desenvolviam à época (sobretudo o fordismo) e projeto de nação do Estado Novo. O período seguinte, sobre o processo constituinte e Constituição Federal de 1988, será abordado no quarto capítulo (4.5).

2.1.

Fordismo e corporativismo estatal

O fordismo foi o modelo clássico de produção em massa, adotado por Henry Ford em sua indústria automobilística desde 1914 e que se reproduziu em todas as esferas da produção industrial ao longo da primeira metade do século XX, até alcançar seu declínio por volta dos anos 1970, sendo progressivamente ultrapassado pelo toyotismo¹. O exemplo clássico é o do operário automatizado

¹ O Toyotismo, criado na fábrica da Toyota, espalhou-se pelo mundo capitalista como novo modelo de produção. Dentre as características mais marcantes desse novo processo, cumpre destacar: 1) uma mecanização flexível, que era exatamente o oposto do modelo fordista; 2) uma especialização e multifuncionalização da mão-de-obra; 3) a implantação de um sistema de qualidade total; 4) a ideia de personalizar o produto de acordo com o gosto do cliente; e 5) a ideia do *just in time*, que buscava produzir apenas o necessário, de acordo com o número de pedidos dos clientes

representado por Charles Chaplin no filme *Tempos modernos*, de 1936. A intensificação da produção industrial instituiu o modelo de reproduções em série, que influencia diretamente a própria produção de arte; pode-se não dispor de dinheiro suficiente para comprar um original, mas, ao mesmo tempo, é possível adquirir uma reprodução – no mais das vezes, vendida pelos próprios detentores dos originais, como no caso dos museus.

Giuseppe Cocco mostra que a base do mecanismo fordista está na dinâmica dos ganhos de produtividade e de uma conexão desta com os salários reais.

A regulação fordista implicou, no âmbito de mercados fundamentalmente autocentrados, a emergência de formas adequadas de representação política e integração social dos atores estratégicos do novo modo de produção. (...) A rearticulação keynesiana do papel do Estado e a organização sindical dos trabalhadores constituíram os eixos fundamentais de legitimação da nova forma-Estado. Isto é, a expansão do papel do Estado e, em particular, de sua intervenção direta na regulação do mercado e no controle de porções importantes do aparelho produtivo, teve como condição necessária a recomposição política, em sujeitos coletivos, das elites empresariais e dos trabalhadores ao mesmo tempo².

Cocco analisa profundamente o papel corporativista do Estado brasileiro e coloca-o como elemento fundamental do processo de industrialização e igualmente do processo de periferização. As consequências da impossibilidade de determinar um ciclo virtuoso do consumo terminaram por criar um processo de metropolização, sem que o ciclo econômico tivesse condições de absorver os migrantes – ainda que, em nota³, estabeleça que esse fato deva ser visto principalmente como um fenômeno de resistência e de independência. Resumidamente, esclarece que a substituição de importações permitiu ao Brasil ter o seu gigantesco parque industrial, mas não o ajudou a constituir um verdadeiro mercado interno. O grande enigma do desenvolvimentismo é o da distribuição de renda e gerou novos paradoxos e contradições, especialmente quando à questão da violência nas grandes metrópoles brasileiras se junta o problema da impunidade. Sublinhando os problemas da aplicação da lei e ressaltando que ela não pode ser uma entidade transcendental, mas “uma relação entre os princípios fundadores, por um lado, e as condições de aplicação”⁴, Cocco nos lembra que a existência do império da lei e do direito somente se dará quando a espada pertencer à nação inteira.

² Cocco, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania: produção de direitos na era da globalização*. op. cit., p.63-64.

³ *Idem*, nota 14.

⁴ *Idem*, p. 71.

2.2.

A Revolução de 1930 e a Constituição de 1934

As décadas de 1920 e 1930 foram extremamente agitadas em termos de transformações sociais, econômicas e políticas. No Brasil, houve um período de grandes modificações com a fundação do Partido Comunista Brasileiro (PCB); com o movimento tenentista e a atuação da Coluna Prestes – que deram início a um movimento de resistência ao governo oligárquico de Arthur Bernardes⁵, obrigando-o a exercer todo o seu mandato sob estado de sítio; e com o pensamento anarco-sindicalista, que se espalhou pelos meios operários. Na esfera cultural, ocorreu uma autêntica revolução, que não encontra similitude até hoje no país. A Semana de Arte Moderna, em 1922, manifestou um momento da virada das artes brasileiras – de um papel meramente acadêmico para alcançar a vanguarda modernista. Em 1928, Oswald de Andrade publicou o *Manifesto antropófago*⁶, falando de um Brasil que se escondia sob uma fisionomia externa e que necessitava ser descoberto por meio da *Revolução Caraíba*. Isso sem falar em vários outros exemplos de como a cultura nacional fervilhava, tais como o nascimento das primeiras escolas de samba no Rio de Janeiro no final da década de 1920 – sendo que seus representantes tiveram a esperteza de registrá-las em cartório, como tática para desarmar o biopoder – e o carnaval da “Pequena África”, o centro negro de resistência do Rio, que se opunha ao higienismo do então prefeito Pereira Passos⁷; o período áureo do rádio no País, cujo símbolo maior é a rádio Nacional (1936). Esta última desempenhou um papel primordial de integração cultural, graças à transmissão para todo o território nacional, formando uma autêntica *aldeia global*⁸; a par do nascimento da revista O Cruzeiro; a fundação da Cinédia (1930) e da Brasil Vita, as primeiras empresas brasileiras de cinema comercial; e a fundação, por Anísio Teixeira, da Universidade do Distrito Federal (1935) – que contava, entre seus professores, com Villa-Lobos, Mário de Andrade, Cândido Portinari e Alberto da Veiga Guignard –, e cujo objetivo final era o de socializar a cultura (RIBEIRO,

⁵ Declaração de princípios da Coluna Prestes: “Somos contra: os impostos exorbitantes, a incompetência administrativa, a falta de justiça, a mentira do voto, o amordaçamento da imprensa, as perseguições políticas, o desrespeito à autonomia dos estados, a falta de legislação social, o estado de sítio. Somos a favor: do ensino primário gratuito, da instrução profissionalizante e técnica, da liberdade de pensamento, da unificação e autonomia da justiça, da reforma da lei eleitoral e do fisco, do voto secreto obrigatório, da liberdade sindical, do castigo aos defraudadores do patrimônio do povo e aos políticos corruptos e do auxílio estatal às forças econômicas”. In: RIBEIRO, Darcy. *Aos trancos e barrancos: como o Brasil deu no que deu*. op. cit., § 531^o.

⁶ Datado pelo autor no ano 374 da deglutição do Bispo Sardinha e corroborando as propostas da Semana de 1922.

⁷ Cf. Guéron, Rodrigo. “Potências do samba, clichês do samba – linhas de fuga e capturas na cidade do Rio de Janeiro” In: *Lugar Comum*. op.cit., p. 157-169.

⁸ Para utilizar a expressão do pensador canadense Marshall McLuhan.

1985). Finalmente, no plano mundial, houve a consolidação da Revolução Russa, que passou a irradiar as ideias socialistas; a Constituição da República de Weimar, que inaugurou a concepção do Estado intervencionista na ordem econômica e social; a crise de 1929, que se fez repercutir por todos os continentes; e o fascismo e o nazismo, que ascenderam ao poder na Itália e Alemanha, respectivamente.

Mas que Brasis eram esses que se escondiam? Uma análise histórica, que retrata a luta de classes à época, é dada por Ângela de Castro Gomes em *A invenção do trabalhismo*⁹. Ela examina os artigos publicados na revista *Cultura Política* para traçar um painel do que representou a mudança da estrutura até então vigente no país conservador da República Velha para a nova conjugação de forças a partir da Revolução de 1930. A dimensão ideológica revolucionária implicava uma tentativa de se refundar o Brasil e o projeto político do Estado Novo (1937-1945) será visto em uma linha de continuidade com a Revolução. Ressalta a autora que, diferentemente das experiências de 1822 e de 1889, quando as forças renovadoras buscaram destruir as estruturas arcaicas sem ter uma proposta revolucionária, esse período marcará o que ela denomina de *construção de nossa nacionalidade*, formulando e integrando a ideia de natureza e de cultura brasileiras, presentes no imaginário nacional, muitas vezes de modo inconsciente. A *questão social* passou a ser a pauta das ações políticas, visto que a crescente industrialização e o surgimento de uma massa proletária faziam que não se pudesse mais esconder a miséria e a pobreza, até então tidas como cômodas ou úteis para a ordem socioeconômica. Ângela considera que o caráter revolucionário era exatamente o de tratar a questão social como uma questão política, isto é, ela não podia prescindir da atuação do Estado.

Desde a experiência da Primeira República – considerada pela historiadora como um grande divórcio entre nossa realidade física e cultural e nosso modelo político de Estado – o conservadorismo jamais atentou para as especificidades nacionais. Esse Estado da Primeira República não alcançou integrar o homem à terra brasileira, mantendo dois mundos distintos: o do homem e o da natureza – sendo que a política permanecia como algo longínquo de tudo e de todos. Os políticos ditos liberais tinham uma visão ufanista de um Brasil grandioso em quase todos os aspectos, menos no que se referia ao homem que aqui habitava. Era o país de território imenso e povoado de riquezas naturais, mas as dificuldades eram explicadas por negações simplistas baseadas

⁹ Cf. Gomes, Ângela de Castro. *op.cit.*, p. 173-193.

na inferioridade da raça e do caráter nacional. Urgente era reconhecer o povo brasileiro e suas potencialidades, coisa que o conservadorismo banhado de valores europeizantes não conseguia fazer.

Ângela identifica dois momentos da incorporação da classe trabalhadora ao cenário político da sociedade brasileira: 1) o período que cobre toda a Primeira República, estendendo-se até a promulgação da CF de 1934 – tempo em que houve uma maior participação e influência dos trabalhadores e no qual a luta será marcada pela construção de uma ética do trabalho e pela valorização da figura do trabalhador, dentro de uma “lógica de solidariedade”; e 2) quando o acesso à cidadania por parte dos setores populares sofre nítida intervenção estatal. Nasce, aqui, a invenção do trabalhismo e a montagem do sindicalismo corporativista¹⁰. A partir de então, o Estado reconhecia a centralidade do valor do trabalho e a dignidade do trabalhador. Nesse modelo governou uma “lógica de reciprocidade”, já que Estado e classe trabalhadora reconheciam-se como termos interessados em acabar com um determinado tipo de autoritarismo; para isso a atuação de Getúlio Vargas¹¹ era única – e transformava a relação com o indivíduo em uma relação afetiva. Além disso, retirava-se a vontade popular daquela incômoda posição de inferioridade que caracterizou o período liberal (GOMES, 2005). Se o trabalho era visto como um castigo ou como coisa de escravos, cabia ao Estado *criar* essa personalidade do homem atrelada à imagem do trabalhador, pois ela era “central para a sua realização como pessoa e sua relação com o Estado”¹². Este período possibilitou, efetivamente, a possibilidade de efetiva fruição de liberdade social e de tempo livre, requalificando o trabalho na sociedade e discriminalizando alguns tipos de culturas - as religiosas, pelo menos.

Para que esse projeto se realizasse plenamente, era preciso se redefinir até mesmo a democracia e superar três obstáculos colocados pelo liberalismo: 1) a ideia de liberdade e igualdade naturais dos seres humanos; 2) a concepção política liberal de não-intervenção do Estado; e 3) o formalismo político, que homogeneizava as discussões e negava o dissenso, elemento fundante da democracia. Ângela considera que o povo que irá *surgir* com o Estado Novo era um “corpo político hierarquizado pelo trabalho. (...) um novo ator social, definido

¹⁰ Complementadas pela criação do Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), em 1945.

¹¹ Em sua carta-testamento, Vargas fala com todas as letras sobre a pressão a que esteve submetido: “Iniciei o trabalho de libertação e instaurei o regime de liberdade social. (...) Quis criar liberdade nacional na potencialização das nossas riquezas através da Petrobrás e, mal começa esta a funcionar, a onda de agitação se avoluma. A Eletrobrás foi obstaculada até o desespero. Não querem que o trabalhador seja livre. (...) Não querem que o povo seja independente”. Ribeiro, Darcy. *In: Aos trancos e Barrancos: como o Brasil deu o que deu. op.cit.*, § 1433⁹.

¹² Gomes, Ângela de Castro. *op. cit.*, pág. 185.

como o cidadão de uma nova espécie de democracia. O trabalhador brasileiro era o cidadão da democracia social (...)¹³.

Costuma-se afirmar que a Constituição Brasileira de 1934 foi diretamente influenciada pela Constituição da República de Weimar e pela Constituição espanhola de 1931. A Constituição de Weimar (1919-1933) foi o documento que governou a curta República de Weimar, na Alemanha. Formalmente, era a Constituição do Estado alemão (*Die Verfassung des Deutschen Reiches*) e caracterizou-se como um marco do movimento constitucionalista que consagrou direitos sociais de segunda geração/dimensão – relativos às relações de produção e de trabalho, à educação, à cultura, à previdência. Ela reorganizou o Estado em função da Sociedade e não mais do indivíduo. Mas qual seria o sentido dos direitos sociais?

Inicialmente, com a Revolução Industrial do século XIX e a substituição do homem pela máquina, os trabalhadores se viram em uma situação de desemprego em massa e de grande número de mão-de-obra excedente, o que gerou um aumento da desigualdade social e a necessidade de intervenção, por parte do Estado, para garantir a proteção do trabalho e de outros direitos sociais. Depois, no século XX, sob a influência do marxismo e do socialismo revolucionário – que pensavam a divisão do trabalho e do capital de outra forma –, os ordenamentos jurídicos tiveram de aceitar esses direitos sociais e essa proteção ao trabalho por uma questão política; o capitalismo precisava dar uma contrapartida aos trabalhadores para amainar o risco de revoluções socialistas.

A Constituição Mexicana de 1917 foi a primeira a contemplar determinadas garantias para a ordem econômica e social, para a educação e a cultura. Em seguida, tanto a Constituição de Weimar como a OIT, em 1919, consolidaram os princípios dos direitos sociais; portanto, é a partir desses marcos que se estabelecem a constitucionalização e a internacionalização desses direitos – nasce a Sociedade das Nações, que dá origem à OIT¹⁴ e é promulgada a Constituição de Weimar. As constituições ao redor do globo passarão a incorporar os direitos sociais e culturais como condições necessárias à plena cidadania em um Estado Democrático de Direito. O núcleo fundamental

¹³ *idem*, p. 192.

¹⁴ Mais especificamente, como explica Arnaldo Süsskind, a Conferência de Paz, em 1919, apresentou o Tratado de Versailes, elaborado pelas nações vitoriosas da I GM. A Parte XIII deste tratado dispôs sobre a criação da OIT. A justificativa para uma ação legislativa internacional sobre as questões de trabalho baseavam-se em três aspectos: 1) político → buscar assegurar bases sólidas para a paz universal; 2) humanitário → pois havia condições de trabalho que geravam injustiça, miséria e privações; e 3) econômico → o argumento da concorrência internacional visto como um obstáculo para a melhoria das condições sociais em escala nacional. Süsskind, Arnaldo. *Convenções da OIT. op.cit.*, págs. 17-18.

comum irá girar em torno da questão trabalhista e da maneira de equacionar as forças que se antagonizam dentro de cada sociedade. Juntamente com as conquistas trabalhistas que se consolidarão na metade do século XX, virão atrelados esses direitos. Cumpre observar que, bem antes, no período da Revolução Francesa – especificamente em 1793 –, houve um ensaio sobre os direitos sociais, mas estes foram sintomaticamente eliminados do discurso constitucionalista, para se dizer que eles só aparecem no século XX (NEGRI, 2002)¹⁵.

Diante disso, pode-se afirmar que a CF de 1934 enunciou pela primeira vez os princípios dos chamados Direitos Sociais, delimitando o campo de atuação do Estado. Foi também o primeiro experimento de um Estado Nacional de Bem-Estar Social no Brasil, fundando o “moderno Estado intervencionista” (BONAVIDES, 1993)¹⁶. Durante os primeiros anos do governo provisório revolucionário de Getúlio Vargas, foram criados, por exemplo, o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio e o Ministério da Educação e Saúde Pública; foi instituída a carteira de trabalho; e foi criada a Justiça Eleitoral – um golpe à política dos governadores. Vargas buscava uma burocracia capitalista com uma máquina forte.

Juridicamente, a Revolução de 1930 se consolida com a Constituição de 1934; antes disso, o documento mais importante era o decreto nº. 19.398, de 11 de novembro de 1930 – a lei-base do regime revolucionário, capaz de dissolver poderes e concentrar a decisão federal no governo. Este manteve a Constituição de 1891 em vigor, mas já sinalizava com diretrizes da Era Vargas. A resposta final se dá em 1934, quando os Direitos Sociais vão ser enunciados e o Estado vai passar a garantir e perseguir estes ideais, enquanto durar o regime democrático.

Após a Revolução de 1930, uma Comissão Legislativa ficou encarregada de rever a legislação brasileira em vigor¹⁷, a fim de determinar em quais setores deveria haver uma maior presença estatal. Em seguida, com o Decreto nº. 21.402, o governo provisório vai nomear uma comissão de notáveis que irá preparar o anteprojeto da CF de 1934¹⁸. O resultado será – assim como em

¹⁵ Cf. Negri, Antonio. *O poder constituinte – ensaio sobre as alternativas da modernidade*. op.cit., p. 294-305.

¹⁶ Apud GUEDES, Marco Aurélio Peri. *Estado e ordem econômica e social: a experiência constitucional da República de Weimar e a Constituição Brasileira de 1934*. op.cit., p. 99 e segs.

¹⁷ Decreto-lei nº. 19.459, do final de 1930.

¹⁸ Vale notar que todo o anteprojeto vai ser inspirado nos ideais do Tenentismo.

Weimar – uma “*constituição modernizante, avançada demais para o seu contexto social*”, segundo Marco Aurélio Peri Guedes¹⁹.

Infelizmente, três anos foi tempo insuficiente para possibilitar um comprometimento das elites brasileiras em relação às metas sociais por ela garantidas. Se ela foi uma *ilusão constitucional* (Pinto Ferreira), é inegável também que lançou as sementes da participação estatal na questão sócio-cultural brasileira, pois, pela primeira vez, um governo teve uma visão institucional do problema cultural e mostrou de que maneira o Governo poderia atuar de forma efetiva no campo da cultura.

2.3.

A Era Vargas e a presença dos modernistas na repartição

Mas como desenvolver uma política cultural? Apoiada em quais mecanismos constitucionais? Na Era Vargas, houve um conjunto de fatores que criaram condições para que a cultura se *encontrasse* com a cidadania. Vivia-se, efetivamente, um período de euforia de construção de uma identidade nacional, com a criação de órgãos públicos e institutos comprometidos com esse projeto. Em 1934, havia o Ministério da Educação e Saúde, liderado por Gustavo Capanema – que, em 1937, passou a se chamar Ministério da Educação e Cultura. Em 1935, o prefeito de São Paulo Fábio Prado criou o Departamento de Cultura, entregue a Mário de Andrade; ali, ele realizou uma obra extraordinária de publicação de textos etnológicos e de organização das atividades culturais dos paulistanos. Por este período, também foram criados o Museu Imperial de Petrópolis (1940), o Museu da Inconfidência de Ouro Preto (1938), o Museu do Ouro de Sabará (1945) e o Museu das Missões de São Miguel (1940). Há, da mesma forma, outros institutos que merecem ser lembrados: o Instituto Nacional do Livro (INL), em 1937; o Instituto Nacional de Cinema Educativo (Ince), também em 1937, sob a direção de Edgar Roquette Pinto; e o Conselho Nacional de Cultura, em 1938²⁰. Ainda, na época subsequente à promulgação da Constituição de 1934, houve a criação de importantes órgãos para a cultura nacional e as Artes Cênicas, dentre os quais se destaca o Serviço Nacional de

¹⁹ Por ser uma constituição democrática e social, a CF de 1934 trouxe ainda garantias importantíssimas no que se refere às conquistas sociais: voto feminino pela primeira vez e o voto era secreto; sistema eleitoral proporcional; incorporação do mandado de segurança e da ação popular. Cf. Guedes, Marco Aurélio Peri. *op.cit.*

²⁰ RIBEIRO, Darcy, *op. cit.*, 798^o a 907^o parágrafos e BRASIL. Ministério da Cultura. *Legislação Cultural Brasileira anotada*, Brasília, MINC, 1997.

Teatro (SNT)²¹, em 1937. Destinava-se, principalmente a: incentivar as atividades teatrais e cooperar, através de assistência técnica e cultural, para a realização de espetáculos; estimular a produção de obras de teatro em geral, promovendo, inclusive, concurso de peças; e manter cursos de formação de diretores, atores, cenógrafos, coreógrafos e profissionais de especializações correlatas²². O Estado Novo se preocupou com a atuação dos órgãos públicos com relação ao teatro, seja no que diz respeito ao financiamento para as montagens teatrais, seja regulamentando a profissão de ator.

2.3.1.

A criação do SPHAN e o papel dos modernistas

Quando se quer falar a respeito da formação de uma identidade nacional e preservação de bens culturais, um dos momentos mais importantes da Era Vargas foi, sem dúvida, a criação do Serviço Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), em 1937, situado no edifício mais revolucionário de sua época e que contou com a intensa participação dos intelectuais *modernistas*. De acordo com Lauro Cavalcanti, diretor do Paço Imperial, foi em 1936 que o então ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema, tomou duas decisões que influenciaram de forma decisiva as feições da cultura brasileira tal como ela é vista até os dias de hoje: 1) a decisão de não construir o projeto de Arquimedes Memória, vencedor do concurso público para a nova sede do Ministério da Educação e Saúde (MES), e de convidar Lúcio Costa, que veio acompanhado de uma equipe de arquitetos *moderna* – com a consultoria de Le Corbusier –, para levantar um prédio que se tornou um “clássico” da arquitetura do século XX; e 2) a de encomendar a Mário de Andrade²³, “então diretor do Departamento de Cultura de São Paulo, o anteprojeto de criação de um instituto destinado a determinar, organizar, conservar, defender e propagar o patrimônio artístico nacional”²⁴.

Celina Côrtes recorda que os dois primeiros capítulos desse anteprojeto estabeleciam o tombamento como principal recurso jurídico de proteção aos bens culturais, o que era tido como um avanço, pois o direito internacional não garantia, de forma universal, a proteção a esses bens até meados do século XIX.

²¹ Transformado em Instituto Nacional de Artes Cênicas em 1981 (INACEN). Procópio Ferreira agradecerá a Getúlio Vargas, em discurso no Palácio do Catete, pelo reconhecimento, por parte do Estado, da profissionalização da classe teatral.

²² REIS, Arthur Cezar Ferreira. *A Política Cultural do Brasil*. Boletim da Academia internacional da cultura portuguesa, 1970.

²³ Segundo Celina Côrtes, Capanema faz esse pedido a Mário por sugestão de seu chefe-de-gabinete, o poeta Carlos Drummond de Andrade. “Vigor aos 70 – Dossiê uma história monumental”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. *op.cit.*, p. 31.

²⁴ Cavalcanti, Lauro. *Modernistas na repartição*. *op.cit.*, p. 12.

No Brasil, nem a constituição de 1824, nem a de 1891, dispunham sobre o tema; somente em 1934 a Carta Magna passou a atribuir à União e aos estados a responsabilidade de proteção das belezas naturais e monumentos de valor histórico ou artístico. Se, por um lado, o Estado Novo suprimia a representação política e impunha a censura, por outro, tornava-se o organizador da vida social e política, abrindo espaço para a participação dos intelectuais na repartição. Celina mostra que Mário de Andrade enxergava a “consciência nacional” no conjunto de práticas e representações do brasileiro, como é o caso das artes popular e ameríndia. Nos dias de hoje, essa noção é denominada de patrimônio imaterial (CÔRTEZ, 2007).

A categoria de bem imaterial não era sequer mencionada nos projetos patrocinados pela Liga das Nações, como as convenções de Haia (de 1899 a 1907) e o Pacto de Roerich, de 1935. No Brasil, esse aspecto do anteprojeto só passaria a valer com a Constituição de 1988, que ampliava a noção de bem monumental e reconhecia como bem cultural as edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais, provenientes das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras. A proteção só se concretizaria em 2000, após ser regulamentado o decreto que instituía “o registro de bens culturais de natureza imaterial” e criava ainda o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial.²⁵

Coube a direção do órgão a Rodrigo Melo Franco de Andrade, “o intrépido Rodrigo” – que o dirigiu desde sua fundação até o ano de 1967. O SPHAN promoveu o tombamento, a defesa e a restauração de centenas de obras arquitetônicas, inclusive cidades inteiras como Ouro Preto e se tornou o local e instrumento para pesquisas modernistas a respeito da arte e da cultura brasileiras. Lauro Cavalcanti explica que o modernismo era daqueles grupos que almejava e propunha a sua universalidade. Mas, no caso brasileiro, a equação compunha-se de um duplo movimento: o da construção simultânea da nacionalidade e da modernidade, de um passado e de um futuro para a arte e para o País (CAVALCANTI, 2000).

Porém, a presença e participação dos modernistas não se deu sem lutas contra os integralistas e os neocoloniais. Gustavo Dodt Barroso, à frente do museu Histórico Nacional desde 1922, era o principal opositor da corrente modernista. O triunfo destes últimos diante do nacionalismo verde-amarelo do primeiro fez o Estado romper o monopólio conservador sobre a política patrimonial-histórica; enquanto os modernistas propunham um projeto de nação incomparavelmente mais globalizante e inclusivo da complexa realidade brasileira, os “tradicionalistas” fixaram-se em fastidiosas denúncias de supostas

²⁵ Côrtes, Celina. “Vigor aos 70 – Dossiê uma história monumental”. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. op. cit., p. 27.

posições esquerdistas dos primeiros. Como explica Campofiorito, “vê-se logo que o nacionalismo é outro”²⁶. Esse embate vai ganhar contornos mais nítidos no período entre 1935 e 1937, especialmente no campo da arquitetura, do patrimônio histórico, da música e do cinema²⁷.

Os modernistas sabiam lidar com o monumental como poucos, e o clima das permanentes reuniões no gabinete do diretor eram horizontais e democratizavam as decisões. Na fase heróica da repartição – por conta das viagens ao interior do exótico e desconhecido País e pela escassez de recursos, que obrigava a quase todos os funcionários a ter outras ocupações – o que estava em disputa

era a oportunidade de influenciar ou mesmo forjar políticas públicas de um Estado que pretendia “fundar” um novo país: no plano cultural, fazer formas e estilos que incorporassem uma realidade pouco estudada em um projeto de transformação dessa mesma realidade. (...) A ida para a repartição deixou transparecer a crença “modernista” de que era o Estado o lugar da renovação e da vanguarda naquele momento (...) Na implantação do “modernismo” como dominante de uma política cultural, [os intelectuais] conseguiram realizar o sonho de todo revolucionário: deter as rédeas da edificação do futuro e da reconstrução do passado (...) Em torno do IPHAN, nos anos 30 e 40, se reuniu uma das mais criativas gerações de pensadores, escritores, arquitetos, historiadores e antropólogos do Brasil.²⁸

Por isso, para Antonio Candido, o Patrimônio Histórico “foi sobretudo uma questão de amizade, a partir dum grupo de pessoas integradas em certa atmosfera e certo modo de ser”²⁹.

2.3.2.

Ambiguidades na relação dos intelectuais com o autoritarismo do Estado Novo

Carlos Alberto Dória explica que não se deve julgar as ações políticas do passado com os olhos de hoje. O comunismo, principal tendência política a qual se filiavam diversos intelectuais, defendia táticas frentistas e impunha a participação na história sob todas as formas, recusando a crítica distanciada. Assim, ao mesmo tempo em que a modernidade cultural era construída, intelectuais e oposicionistas do Estado Novo eram presos, mortos, torturados ou

²⁶ *Apud* Cavalcanti, Lauro. *Modernistas na repartição. op.cit.*, p. 13.

²⁷ Na música, a desfolclorização da tradição popular é realizada por Villa-Lobos, que encontra no getulismo as condições políticas para o trabalho de educação das massas, a partir da utilização do canto coral e do ensino musical; as duas turnês de Bidu Sayão, levando a música erudita a cidades pequenas, também merece destaque. *Cf.* Dória, Carlos Alberto. *In*: “A política cultural de Getúlio Vargas, que se matou em 1954, ainda incomoda os intelectuais”. Disponível em: <http://pphp.uol.com.br/tropico/html/textos/2390,1.shl>. Acesso em: 10/04/2009.

²⁸ Cavalcanti, Lauro. *op.cit.*, p. 19.

²⁹ Candido, Antonio. “Patrimônio interior”. *In*: Cavalcanti, Lauro, *op.cit.*, p. 207.

exilados; *Memórias do cárcere*, de Graciliano Ramos, representa o lado sórdido da modernização getulista. Nada muito diferente, nessa ambivalência da convivência dos intelectuais com o Estado, da situação homóloga de Luís Carlos Prestes e do PCB frente ao getulismo. O que se buscava era a criação de novos espaços institucionais, condição essencial para se aprofundar as distâncias entre o velho e o novo (DÓRIA, 2007).

Todavia, Dória ressalta que, ainda hoje, paga-se um preço bastante alto pelo tombamento e pela patrimonialização do nosso passado colonial escravista, católico e europeizado. Enquanto o barroco é alçado à condição de “estilo nacional”, muita coisa é deixada de fora e só recentemente vem sendo patrimonializada. O legado getulista é o da construção de uma institucionalidade inédita para a cultura, sem perder de vista a elaboração de uma ideologia do patrimônio voltada para a identidade brasileira, incorporando o ideal da miscigenação – do qual eram portadores os modernistas da repartição (DÓRIA, 2007).

Hoje, pode-se dizer que esse legado tornou-se anacrônico; entretanto, foi de fundamental importância, à época, sua execução, para que se formassem as bases do que hoje enxerga-se como cultura brasileira. A participação dos modernistas na *repartição* fez do Brasil o único país em que os membros de uma só corrente se tornaram, ao mesmo tempo, “os revolucionários de novas formas artísticas e os árbitros e zeladores do passado cultural”³⁰.

2.4.

A antropofagia oswaldiana e alternativas à modernidade antropocêntrica hegemônica

O contraponto dessa ideia de cultura brasileira criada pelo Estado Novo e, posteriormente, reproduzida por distintos modelos de governo será dado a partir de algumas visões que buscam ampliar e enxergar outros Brasis dentro desse Brasil. Pretendo trabalhar alguns conceitos que propõem caminhos diferentes a serem percorridos no que concerne aos modelos impostos pelo pensamento hegemônico da modernidade europeia. Devorar esses modelos e transformá-los em algo diferente é uma tentativa para se constituir, a um só tempo, uma sociedade livre de culpa, de determinismos, de religiosidades transcendentais e de relações produtivas irreversíveis; sociedade esta capaz, talvez, de produzir relações sociais mais humanas. A proposta, aqui, é de

³⁰ Cavalcanti, Lauro. *op.cit.*, p. 11.

privilegiar o pensamento de alguns autores para vislumbrar uma alternativa ao modelo hegemônico que guiou o pensamento burguês dominante do século XX. Trata-se, enfim, de buscar as forças que estão, muitas vezes, submersas nas profundezas das sociedades e visualizá-las em um contexto de lutas permanentes, que se dobram e redobram nas relações sociais, nos movimentos de afirmação e na luta cotidiana da qual todos nós fazemos parte. Estabelecendo relações de relações, como ensina Spinoza, a busca, nessa parte, é sair da *doença*, não da *vida*, uma vez que o maior problema posto às sociedades pós-fordistas é o do devir ativo da liberdade.

No Brasil, o pensamento mais original, ao qual seria difícil renunciar, é o de Oswald de Andrade. Paulista, rico, dândi, Oswald é uma força da natureza. Selvagem. Tido por aqueles contrários aos modelos impostos ao longo de séculos de dominação e de colonização como um dos pensamentos realmente criativos de Pindorama. Seu *manifesto antropófago*, publicado em 1928³¹, pratica uma ruptura com os ideais modernistas que propunham uma assimilação espontânea entre os dois polos de pensamento, o brasileiro e o importado, especialmente o europeu³². Um não nega o outro; ambos servem, ao contrário, de pontos de apoio para a criação da *antropofagia*. O conceito antropófago oswaldiano pode ser visto como uma linha de fuga para o problema de identidade brasileiro.

Desde 2007, tem ocorrido uma intensa revisitação à obra oswaldiana. Em *Colóquio Brasil-Europa: repensar o movimento antropofágico*, pela celebração dos oitenta anos do *manifesto antropófago*, pode-se encontrar, no documento final³³, a afirmação de que é possível religar o tema antropofágico à problemática contemporânea das fronteiras e da diferença entre as regiões, ao mesmo tempo próximas e separadas.

A própria noção de antropofagia é um plano de resposta às relações conflituosas e complementares entre o elemento local e o elemento de fora, estrangeiro, que

³¹ Publicado no primeiro número da revista *Antropofagia*, veículo de difusão do movimento antropofágico brasileiro. Dentre as diversas influências do *manifesto antropófago*, podem-se citar: o pensamento de Karl Marx; a descoberta do inconsciente freudiano e a leitura de Totem e Tabu; os textos de André Breton, que propunham a liberação do pensamento primitivo do homem; o *Manifeste Canibale*, escrito por Francis Picabia, em 1920; as questões relativas ao pensamento do selvagem, desenvolvidas por Jean-Jacques Rousseau e Michel de Montaigne; e a ideia da barbárie técnica, de Herman Keyserling. Oswald recusa, explicitamente, a herança portuguesa simbolizada por Anchieta e pelo Padre Antônio Vieira; a tradição europeia representada por Goethe; e, mesmo, o calendário gregoriano. *Enciclopedia Itaú Cultural*. Disponível em: http://www.itaucultural.org.br/aplicexternas/enciclopedia_ic/index.cfm?fuseaction=marcos_texto&cd_verbete=339. Acesso em: 20/11/2008.

³² Como tinha sido o caso à época do lançamento do *manifesto da poesia pau-brasil*, em 1924.

³³ Colóquio Brasil-Europa: repensar o movimento antropofágico. Colégio Internacional de Filosofia. Organizado por Ana Kiffer, Jean-François Nordmann e Tatiana Roque. *Papiers*, n.º. 60, setembro de 2008. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008. p. 2.

não cessa de ser transplantado ao seio da cultura local, entre o dentro e o fora, mas tal resposta é buscada tanto dentro como fora. Pois a ação de comer (deglutir e digerir) implica uma transmutação daquele que come. Em suma, não há dentro que não seja composto a partir do fora³⁴.

A partir dessa perspectiva, pretendo analisar as possibilidades de luta e de resistência abertas ao *preariado global*, ou ao *pronetariado*, bem como ao trabalhador das áreas culturais, buscando visualizar linhas de fuga para a construção de subjetividades que dêem conta da multiplicidade do real e das relações.

A proposta do teórico da literatura Silviano Santiago³⁵ é a de considerar a antropofagia como o elemento mais importante para o artista e para o pensador não europeu, pois somente por meio da *deglutição* por todos os homens da memória universal da cultura é que a produção artística do habitante das margens pode eliminar as distinções históricas ou geográficas. Esclarece que a antropofagia recebeu um caráter de novidade teórica no final do século XX, reunindo o conceito tipicamente brasileiro à noção de *renversement* deleuziana e a de *descentramento* da *desconstrução* derridiana; pode-se afirmar, a partir daí, que o conceito oswaldiano em muito ajudou a discussão sobre a condição sociopolítica dos artistas e escritores das antigas colônias. Por isso, hoje, o habitante da margem não pode prescindir dessas ideias revolucionárias que ecoam desde 1928. O caráter exorbitante da ideia antropófaga – que não tem sentido prévio e tem de ser encarada literalmente em *todos os sentidos* – e a imprevisibilidade do encontro, condição do inesperado, indicam uma possibilidade para os artistas e pensadores brasileiros de trabalharem no que denomina de *jogo da informação completa* (SANTIAGO, 2008).

O que também está em xeque, nessa análise, é a substituição das questões políticas e econômicas na maneira de se pensar a constituição do sujeito nas sociedades globalizadas pela unificação econômica dos mercados. Quando Oswald apresenta a cultura matriarcal dos índios tupinambás como espinha dorsal de sua argumentação – em *A marcha das utopias*, discurso proferido em 1945, publicado postumamente em 1966 –, percebe-se que a exigência da antropofagia ao escritor que se encontra em uma cultura despossuída do ideal de universal criado pelo Ocidente, é de que ele desenvolva o gosto pelo trabalho artístico indissociável do trabalho crítico. Se o matriarcado de Pindorama constitui o terreno comum a toda humanidade futura, como

³⁴ *Idem*, p. 2.

³⁵ Cf. Santiago, Silviano. “Le commencement de la fin”. In: *Papiers n.º. 60*. p.15-24. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

prelúdio Oswald em seu *manifesto*, isso se dá por meio da devoração e da comunhão; pois, na antropofagia, o ato de devoração é comunhão (SANTIAGO, 2008).

A antropofagia apresenta-se, portanto, a nossos olhos pós-modernos, como a negação das estéticas românticas nas quais a sinceridade do “eu” está na origem da produção artística e como a negação das estéticas do alto modernismo que se disputavam em favor da exclusão das culturas de massa do reino das artes. (...) a antropofagia é a preeminência de uma negociação cujo resultado é a iluminação desse mundo e de seus habitantes pela amplitude absoluta do pleno conhecimento das diferenças no exercício de sua *ultrapassagem*³⁶.

Ou seja, na produção de conhecimentos e na experiência artística, esse outro invade a produção do “eu”, que produz e, ao mesmo tempo, critica. Isso deve ser visto como um acréscimo, uma acumulação do outro e não como negação. O artista criador precisa incorporar o outro, degluti-lo e devolvê-lo, sob outra forma. Somente adicionando o outro é possível pensar no sentido da comunhão proposta. Giuseppe Cocco³⁷, por sua vez, aborda a questão da atualidade revolucionária do *manifesto antropófago* a partir da perspectiva indicada por Eduardo Viveiros de Castro: a da *brasilificação* do mundo, pois a radicalidade antropofágica deve ser encarada como um processo de constituição pós-nacional, de um DEVIR sul do mundo. Considerando que “a resposta que a América Latina deve dar à alienação cultural é a de aprofundar ainda mais a mestiçagem e a hibridação com os fluxos mundiais”³⁸, é a partir dessa percepção que Cocco discute a questão do racismo no Brasil e a questão das políticas de combate à discriminação racial. Ao contrapor a visão de Oswald de Andrade com a visão de Gilberto Freyre, ele mostra que o discurso sobre a mestiçagem transformou-se no discurso oficial a respeito da ausência de racismo no país. Mas o que difere a *caminhada* desses dois autores passa por diferenças essenciais: 1) no plano político, a mestiçagem oswaldiana deve ser vista como um campo revolucionário, uma postura de combate, ao passo que, para o autor de *Casa-Grande&Senzala*, representava o terreno da *conciliação*, de hibridação, que unia o escravo ao senhor; e 2) a própria questão do racismo. Freyre, ao permanecer no campo biológico para analisar a raça, faz uma operação sutil, bem criticada por Ricardo Benzaquen de Araújo; após a abolição da escravatura, a constituição do “povo” brasileiro pareceu caminhar em duas direções: uma declaradamente racista, que enxergava a mestiçagem como um obstáculo; a

³⁶ *Idem*, p. 21.

³⁷ Cf. Cocco, “Anthrophophagies, racismes et actions affirmatives”. In: *Papiers n.º. 60*, p. 57-74. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

³⁸ *Idem*, p. 61.

outra, radicalmente antirracista – e Cocco acrescenta, antropofágica –, capaz de afirmar a positividade da mestiçagem e recusar o próprio conceito de raça. Em sua análise, Benzaquen considera que Freyre escolheu uma terceira via, que se situa entre o monogenismo racista do determinismo e o poligenismo racista, influenciado pelos escritos de Franz Boas. Para ele, portanto, a raça passa a ser mais um resultado que uma causa. Com essa operação, Freyre permite a consolidação da ideologia oficial de harmonia social, para “capturar a dinâmica monstruosa da mestiçagem e, sem negar o luxo de contradições que a caracteriza, fixá-la em torno de uma nova raça”³⁹. É ela também que permite às elites inflarem o peito para dizer que o Brasil é o exemplo do *melting-pot*, que aqui não há racismo. A pretensão de Freyre é reduzir a multiplicidade a um, o que em nada se relaciona com o pensamento oswaldiano. Para este último, ao contrário, a hibridação não só é liberadora, como adentra o terreno do combate. Pois é nesse campo que forma e conteúdo coincidem, exprimindo uma potência de liberação intacta e renovada (COCCO, 2008).

O segundo ponto que me interessa destacar da análise de Cocco diz respeito à questão dos embates que foram travados na transição do trabalho escravo ao trabalho livre. Havia um intenso e violento conflito, social e político, que era atravessado por incontáveis linhas de cor, de classe e de língua. E é só tendo essa noção em mente que se pode enxergar na mestiçagem sua dimensão constituinte; ou seja, exatamente o oposto do que pretendiam aqueles que a fixaram sob o signo da homogeneidade. A mestiçagem pertence ao devir da multiplicação das cores e não à monotonia na qual se escondem as modulações cromáticas do biopoder; porque a vida é devoração, e a hibridação não uma teoria, mas uma prática (COCCO, 2008).

Ora, uma vez que a mestiçagem representa uma dinâmica de resistência e de criação, a *brasilidade* que aparece na obra de Oswald não pode ser confundida com um xenofobismo nacionalista. À antropofagia interessa a multiplicação das diferenças; não o caldo, a sopa em si, mas a fermentação, a preparação; como explica Cocco, “Oswald dizia que as raças *se soupaient* (caldeavam-se)”⁴⁰.

O último ponto da análise de Cocco diz respeito às próprias repercussões do *manifesto antropófago*. Cocco mostra que ele não só representou uma antecipação política e uma intuição teórica do que viria a ser desenvolvido a seguir pela antropologia, como foi extremamente radical, ao colocar na raiz de

³⁹ *Idem*, p. 73.

⁴⁰ *Idem*, p. 63.

sua proposição teórica e política os elementos da mestiçagem constituinte brasileira para, a partir dessa visão, renovar o ponto de vista tupi. Um ponto de vista que projetava os índios no mundo e se fundava sob uma teoria da multiplicidade e não da diversidade.

A obra de Oswald é, ao contrário, atravessada, desde o princípio, por uma potência da qual derivam suas dimensões estéticas (artísticas) e políticas de cada vez. Essa potência desenha uma linha de fuga de grande continuidade. Uma linha que se desenrola, de uma parte, ao longo das dinâmicas de constituição da liberdade e, de outra, nos processos de produção (ontológica) de hibridização⁴¹.

É a partir dessas noções que se pode pensar na possibilidade de reapropriação do espaço público, buscando avançar, como deseja Paulo Domenech Oneto, na criação de estratégias de invenção social⁴².

A título de exemplo de persistência e *reexistência*⁴³, deseja-se, também, utilizar aqui o pensamento de José Celso Martinez Corrêa, ou simplesmente Zé Celso, considerado um dos maiores diretores teatrais de todos os tempos e fundador do Teatro Oficina⁴⁴. Há mais de quarenta anos, desenvolve projetos culturais que pretendem pensar o Brasil que se encontra sob o Brasil, o país da *reexistência* e da brasa, do fogo, escondido em outra camada, subterrânea, maldita, que o pensamento dominante teima em tomar como inexistente. Em algumas entrevistas⁴⁵, Zé Celso refuta qualquer compromisso com essa cultura oficial e afirma que o Brasil não tem uma tradição de cultura revolucionária, pois toda a nossa cultura visa criar um país fictício que agrada a consciência da burguesia brasileira e da classe média oportunista ou está comprometida com a tradição do compromisso. Para ele, a cultura brasileira, existe, mas, se você enxergá-la de perto, verá que não passa de uma simples aceitação de tudo o que sempre esteve a partir de uma ideia ufanista, que é filha do Estado Novo. Faz, inclusive, a ponte desse espírito encarnado nesses ideais com o da “cultura nacional” do integralismo e com o projeto de “cultura nacional” da esquerda

⁴¹ *Idem*, p. 61-62.

⁴² Oneto, Paulo Domenech. In: “Géophilosophie et antropophagie: esquisse de lecture deleuze-guattarienne de la pensée moderniste d'Oswald de Andrade”. *Papiers n.º. 60*, p.75. Disponível em: <http://www.ciph.org/publications.php?idPapier=60>. Acesso em: 20/09/2008.

⁴³ Termo cunhado por Zé Celso.

⁴⁴ O nome do grupo tinha o intuito de ligar o trabalho teatral a um trabalho como qualquer outro. O símbolo escolhido, a bigorna, significava trabalho, e pretendia colocar o ator no mesmo nível de um operário, para desmistificar a ideia de que o teatro é uma coisa para poucos, que depende de dom, vocação, etc. Depois essa visão foi modificada, mas, à época de sua fundação, a visão trabalhista e operária era moralmente a mais correta. Cf. Corrêa, Zé Celso Martinez, “Enquanto o Theatro agoniza”, 1969. In: *Encontros. op.cit.*, p. 32.

⁴⁵ Corrêa, José Celso Martinez. *Encontros, op.cit.* especialmente as seguintes entrevistas: “O poder da subversão da forma”, 1968; “Enquanto o Theatro agoniza”, 1969; “Don José de la Mancha”, 1972; “O ano da Babel”, 1974; “A volta de Zé Celso”, 1979; “Passando a limpo”, 1980; “Roda Viva (Fragmentos)”, 1988; “Rexistir é preciso”, 1990; “Orgia no palco”, 1996; “O decano do gozo”, 1997; “O mundo come Oswald”, 2005; e “A humanidade phoderosa”, 2008.

festiva. Segundo o diretor de montagens memoráveis como *O Rei da Vela*⁴⁶ e *Roda-Viva*⁴⁷, todos esses *projetos*, no fundo, enxergam a cultura de maneira exótica, folclorista, apologética e mentirosa. Há, ao contrário, que se abrir uma série de “Vietnãs na Cultura”⁴⁸, diz ele, para encarar a guerra contra a cultura oficial, de fácil consumo. E alerta: “Com o consumo não só se vende o produto, mas também se compra a consciência do consumidor”⁴⁹. *A doença colonial*, causada pela cultura importada desse país, precisa ser tratada, uma vez que o mercado cultural se transformou em uma barreira praticamente intransponível. (CORRÊA, 1968).

A seu ver, o Brasil tem um destino cultural imenso, pois há uma conjunção de energias ímpar, que propicia ao teatro, por exemplo, remontar às suas origens gregas e realizar um teatro ritualizado, mas com um diferencial: a tecnologia e a televisão. É, em última análise, a volta ao embate da efervescência do pensamento e das forças contrárias ao modelo dominante, que, ora sobem, ora desaparecem nos subterrâneos de cada sociedade, mas não deixam de existir. Toda essa cultura, que é propositadamente *deixada de lado*, permanece na sociedade, nos seres que nela habitam, e uma hora transborda. Em sua análise, a cultura é exatamente o oposto da resistência⁵⁰; é ditada pelas forças que dominam a sociedade e o artista não tem como se segurar. Tem de criar novas formas de sobreviver, de existir, de *reexistir* (CORRÊA, 1990).

Para Zé Celso, a consciência da não existência de deus ou do diabo, a necessidade do homem balancear a presença dessas forças em si mesmo para sua própria liberdade e saber que se deve levar a vida *em um tempo de samba*, equilibrando-se, arrumando um tempo para si, para se desprender da ideia de um único orixá ou fantasma – como o é a cultura europeia para nós –, mostra o processo pelo qual o brasileiro deve passar: o de se descolonizar, dinamitar culturalmente a si próprio. Em 1964, os Centros Populares de Cultura (CPCs) trabalhavam com um impulso sincero e uma vontade de saída do *gueto*. Já em

⁴⁶ Considerado pelos próprios integrantes do Teatro Oficina como seu próprio “manifesto”, pois, com ele, a ruptura foi total, não somente com o caminho traçado anteriormente pelo grupo, como também com todo o caminho da cultura brasileira comprometida com o Estado Novo e desenvolvimentismos posteriores. Rompimento com o teatro europeu e a cultura bem comportada. Cf. Corrêa, José Celso Martinez. “O poder da subversão da forma”, 1968. In: *Encontros. op. cit.*, p. 20-21.

⁴⁷ Que instaura uma visão diferente da arte, contraditória com a visão da crítica. Por isso a pecha de “irracionalista” atribuída ao grupo. Segundo Zé Celso, uma crítica “tão *racional* quanto os sábios da igreja diante do telescópio”. Corrêa, José Celso Martinez, “Passando a limpo”, 1980. In: *Encontros, op. cit.*, p. 123.

⁴⁸ *Idem*, p. 17. “O que Godard colocou a respeito do cinema”.

⁴⁹ *Idem*, p. 17.

⁵⁰ Contrariamente ao pensamento do atual presidente da Funarte, o ator Sérgio Mamberti.

1979, a disputa era contra o *marquês tecnocrático* (Eduardo Portella, então ministro), pois a visão do Estado para a produção cultural era a de que se deveria privilegiar coisas que todos pudessem consumir e não investir em atividades de grupos ou minorias.

O grande inimigo do processo de libertação cultural, do processo revolucionário, é o mercado da cultura, e é exatamente o que o Estado Brasileiro e as multinacionais querem criar nesse momento. E nós, que trabalhamos com isso, estamos sendo utilizados por esse mercado para virar mito, para fabricante de merda. Quem viveu alguns momentos de uma experiência revolucionária sabe, nesse momento, que o importante não é a obra, não é dar a coisa para consumir, é produzir a cultura⁵¹.

Nesse período, a ideia dos circuitos paralelos de cultura defendida pelo grupo Oficina era exatamente a de *criar junto com as pessoas*, um trabalho *com*, evitando uma relação criativa unilateral, de cima para baixo, e passiva. Mas os circuitos paralelos seriam feitos pelo SESC, pelo SESI, e dentro de um planejamento industrial, o que não funcionava para os que estavam fora do modelo hegemônico. Era preciso criar condições para que essas culturas pudessem produzir aquilo que se encontra dentro de cada pessoa e que se renova constantemente. Ora, esse movimento foi reprimido por um longo período – o que, aliás, como observa, é uma característica do fascismo –, beneficiando uma classe média e jogando fora o que não *prestava*. Esse isolamento cultural trouxe um aspecto positivo: os preteridos mantiveram uma cultura de sobrevivência, que acabou por se tornar muito rica⁵². Mas quando se *abre a jaula*, tinha de se fazer CPC pra esse povo. Contudo, o medo do fascismo era exatamente porque esse povo estava começando a ficar forte; então, nada melhor do que se apropriar das próprias ideias que a esquerda criou, adaptá-las, e devolvê-las ao povo de outra forma: por meio da interpretação de um chefe, de um deus superior, de uma hierarquia. Era o que fazia o Estado naquele instante. Contrariamente a essa ideologia, Zé Celso entende que, pela cultura, passa a luta pela libertação, e há que se fazer em um trabalho junto, um trabalho *com* (CORRÊA, 1979).

Para se pensar em uma revolução cultural que não aceitasse os pressupostos burgueses que compartimentalizam e separam tudo – o fetichismo burguês de que o conteúdo é que é importante; o racionalismo, também um fetiche, que separa forma e conteúdo, criando ilusões e uma visão unilateral; e o modelo hegemônico de cultura burguesa, baseado em uma política de multinacionais para a cultura, que castrava a criatividade dos artistas e fazia da

⁵¹ Corrêa, Zé Celso Martinez. “A volta de Zé Celso”, 1979. In: *Encontros. op.cit.*, p.85-86.

⁵² E dá como exemplos a música, a macumba, a comida e a dança. *Idem*, p. 95.

cultura uma droga muito mais sofisticada –, haveria de se unir aos demais níveis de luta, pois a luta cultural não caminha sozinha. A luta contra o modelo capitalista na produção cultural, por exemplo, precisava atingir novos patamares. O sindicalismo existente não tinha condições de obrar uma revolução cultural; podia, quando muito, criar condições para que se fosse “um pouco menos explorado”. O que devia ser repensado e praticado, em todos os níveis, era uma reformulação da questão da organização do trabalho – o que é algo extremamente difícil em um período revolucionário, pois não depende da vontade individual, mas sim da luta coletiva, de como jogar o corpo nessa luta e sentir as contradições (CORRÊA, 1980).

O principal responsável por querer manter a cultura como algo que precisa de apoio, de ajuda, e que é miserabilizada constantemente, é o moralismo burguês. Contra esse moralismo, Zé Celso usa a embriaguez, que considera um dos luxos da condição humana, em uma época que “existe toda uma repressão para reduzir todo mundo novamente a republicaninho, a empregadinho sem vontade, sem delírio”⁵³. Enquanto as chamadas drogas eram sagradas na Grécia, entre os indígenas e entre os povos africanos, ao cair na roleta da sociedade judaico-cristã, torna-se culpa (CORRÊA, 1988).

Pode-se dizer que Zé Celso passeia por todo o universo da cultura brasileira que permanece submersa e antecipa, em vários casos, os movimentos que serão feitos, posteriormente, pelo Estado Brasileiro, a partir da gestão do Ministro Gilberto Gil. Toda a discussão que permeou o pessoal do movimento tropicalista, sobre a necessidade de se distribuir os meios de produção cultural – vídeos, câmeras, espaço para a preservação e para a produção da própria cultura de pequenos grupos que não se utilizam da mídia tradicional e foram constantemente marginalizados –, será retomada nos primeiros anos do governo Lula e colocada em prática nos Pontos de Cultura. Se não há no Brasil a tradição cultural ou o dever de se investir em cultura – como na Alemanha e na França, por exemplo –, há condições excepcionais para que se possa realizar um autêntico *rito antropofágico*. Existe todo um universo brasileiro que não *aparece*, como as multidões das escolas de samba, dos terreiros e dos índios. Usando o teatro como exemplo, Zé Celso mostra que ainda vivemos um período anêmico, que não se vincula com a cultura negra ou com a cultura indígena e mostra que o Brasil já foi capaz de fazer diferente,

⁵³ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Roda Viva (Fragmentos)”, 1988. *Idem*, p.161.

como fez com o futebol – que era um esporte de lordes e se transformou em um esporte das multidões.

E qual vai ser a exceção? Oswald de Andrade, que ri furiosamente disso tudo e *devora* esse Brasil, “Ersatz de nossa verdadeira história”⁵⁴. Para Zé Celso, Oswald de Andrade trouxe o único pensamento original que o Brasil produziu, a antropofagia. Como o próprio Oswald se denominou, nos anos 1920, foi o primeiro pós-moderno; percebeu que o mundo acabaria por se tornar um lugar movido pela antropofagia. O que se chama hoje de *mix*, tudo o que se vê de imigração que habita cidades e devora a cultura ocidental, assim como o que é produzido nas periferias, é a própria cultura, que está comendo e vai comer o mundo. Os povos devoram e vomitam o moralismo, a noção do bem e do mal, da cultura puritana, as utopias, as igrejas (CORRÊA, 2005).

Sobre Oswald e o pensamento antropofágico, Zé Celso esclarece:

Se aconteceu uma pessoa no Brasil chamada Oswald de Andrade é porque temos um potencial capaz de gerar esse tipo de antena. Mas se ele não é reconhecido hoje, se o aparelho cultural não sabe valorizá-lo, é por ignorância, por uma incapacidade de dar valor (...) [ou porque é de propósito, para que caia no esquecimento e vire história.] Para entender Oswald temos de ter a mesma fome de tudo, de quem não está no poder. Porque quando você se aproxima de algo ligado à cultura é por paixão. Você arrisca, joga com a vida.⁵⁵

Por isso *as bacantes* dionisíacas podem conclamar o público em um chamado: *looooo, looooo*. Com este grito, que é o oposto do “oi”, elas convidam as pessoas que sentem o desejo de construir uma utopia materializada. Não há um programa preestabelecido; faz parte de um programa aberto para as pessoas devorarem, consumirem e nascerem de novo, em um processo de devoração permanente. O Brasil e o brasileiro ainda precisam passar por esse processo de descolonização, de desmistificação da identidade nacional, de segregação e separação, de um falso moralismo e de uma eterna autopiedade. Não adianta ir em frente e continuar sempre negando, de maneira ‘moderna’ e niilista. A cultura brasileira não pode se reduzir a isso; ela é de um helenismo antropofágico que incorpora o Oriente, o Ocidente e o hindu. Há um ressurgimento do paganismo e um retorno ao Oswald de Andrade (CORRÊA, 2008 e 2005).

Pois Oswald mostra-se de maneira franca e aberta; arromba o pensamento externo – externo a ele, diga-se de passagem – e o absorve; opera esse trabalho em diversos campos do saber – na literatura, na poesia, no teatro escrito e na própria vida, incorporando as tendências da arte do século XX; vai

⁵⁴ Corrêa, Zé Celso Martinez. “O poder da subversão da forma”, 1968. *Idem*, p. 21.

⁵⁵ Corrêa, Zé Celso Martinez. “Rexistir é preciso”, 1990. *Idem*, p. 176.

para os subterrâneos do pensamento brasileiro e reaparece com um vigor incrível em 1967, no teatro, na música, no cinema e na política.

Quando o terrorismo aparece como um sintoma da inviabilidade do sistema capitalista, esse impasse só pode ser resolvido com a mediação da cultura. A cultura volta a ter um poder enorme. Temos de ir além da educação e da técnica, e isso só é possível por meio do sentido anárquico, crítico, de discussão, da cultura. Quando o capitalismo passa a ser antagônico à própria vida, ocorre uma reação antropofágica, pois ele depende da criação de tabus; mas todos os tabus têm de virar totem. Tudo faz parte da vida. Precisamos vomitar as construções ideológicas. Os lugares produtores de cultura devem funcionar como focos de expansão, de criação, de liberdade criativa, capazes de serem vistos como locais onde pulsa a liberdade e que pretendem construir ambientes de fertilidade pública; do contrário, a única saída é o *shopping center* (CORRÊA, 1997).

A antropofagia oswaldiana subiu aos palcos brasileiros na década de 1960, com a montagem, pelo Oficina, de *O Rei da Vela*. Era uma tentativa de se criar um teatro que não se fechasse em si, de intervenção social, política, cultural e comportamental, mas que abrangesse também outras áreas de criação artística. Como comentou Glauber Rocha:

José Celso Martinez, que dirige o grupo de Teatro Oficina, o mais importante grupo de vanguarda teatral, descobriu o texto do *Rei da Vela*, e montou o espetáculo. Foi uma verdadeira revolução: a antropofagia (ou o tropicalismo, também chamado assim) apresentada pela primeira vez ao público brasileiro provocou grande abertura cultural em todos os setores⁵⁶.

A tentativa de Oswald foi a de realizar uma síntese afetiva e conceitual de seu tempo, mas acabou conseguindo dizer muito mais do que se propunha. Zé Celso usa a peça contra a *timidez artesanal* do teatro brasileiro à época, buscando contagiar a todos com a liberdade oswaldiana. Pois

Ele deflorou a barreira da criação no teatro e nos mostrou as possibilidades do teatro como forma, isto é, como arte. Como expressão audiovisual. E principalmente como mau gosto. Única forma de expressar o surrealismo brasileiro. Fora Nelson Rodrigues, Chacrinha talvez seja o seu único seguidor sem sabê-lo.⁵⁷

⁵⁶ Apud Cohn, Sergio, Lopes, Karina. "Apresentação". In: *Encontros: Zé Celso Martinez Corrêa*. *op.cit.*, p. 9.

⁵⁷ Corrêa, José Celso Martinez. "O Rei da Vela: manifesto do Oficina", p. 1. Disponível em: http://tropicalia.uol.com.br/site/internas/leituras_gg_teatro2.php. Acesso em: 06/02/2009.

Oswald de Andrade, aliás, é a ponte que une o pensamento de Zé Celso ao pensamento de Eduardo Viveiros de Castro⁵⁸. Considerado um dos etnógrafos mais importantes da atualidade, ele desenvolveu, juntamente com Tânia Stolze Lima, um conceito para pôr em xeque o pensamento ocidental-moderno e fazê-lo experimentar outras ontologias. Trata-se do *perspectivismo ameríndio*, um conceito antropológico inspirado na filosofia de Gilles Deleuze e Félix Guattari, mas que é extraído de um conceito indígena – como explica Renato Sztutman na apresentação do livro de entrevistas de Viveiros de Castro⁵⁹ –, e também concebido a partir da antropofagia oswaldiana. Pretende afetar antropofagicamente o saber europeu pelo saberes dos ameríndios. Esse conceito baseia-se na ideia de que precisamos buscar a reflexão do *outro*, experimentarmos *nos outros*, antes de buscar uma reflexão sobre esse outro, sabendo que as posições que implicam a ideia de “eu e outro”, ou “sujeito e objeto”, ou, ainda, “humano e não-humano” são instáveis, precárias e intercambiáveis. Há uma comutação de perspectivas, pois ao invés de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, há diferentes mundos para o mesmo ponto de vista. A grande questão é: como ocupar esse ponto de vista?

O perspectivismo, esse achar-se posto no lugar do outro, mostra que as diferenças não acabaram; agora, elas se tornaram comensuráveis e coabitam o mesmo espaço, aumentando seu potencial diferenciante (CASTRO, 1999). A antropologia perspectivista e antropofágica também guarda semelhanças com a antropologia simétrica de Bruno Latour, que permite tratar os euroamericanos como nativos e conceber todo nativo como capaz de fabricar teorias sobre si e sobre outrem.

A correlação feita entre o *manifesto antropófago* e o conto de Guimarães Rosa, *Meu tio, o lauretê*, mostra, a um só tempo, não apenas um desenvernizamento e uma reindigenização – que não deixa de ser uma descolonização do nosso imaginário –, como também o que denomina de uma *retransfiguração étnica*. O conto entrevê o paralelismo entre o devir-animal de um índio e o devir-índio de um sertanejo, aspecto escamoteado da brasilidade. O que lhe interessa, portanto, é semear novos possíveis, pois aí reside o potencial descolonizador e subversivo do trabalho antropológico; e, concordando com

⁵⁸ Castro, Eduardo Viveiros de. *Encontros, op.cit.*, especialmente as seguintes entrevistas: “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”, 1999; “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”, 2006; “Temos de criar um outro conceito de criação”, 2007; “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”, 2006; e “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, 2007.

⁵⁹ *Encontros* – Eduardo Viveiros de Castro. *op. cit.*, p. 8-19.

Viveiros de Castro, convenhamos: “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”⁶⁰, mas “só é índio quem se garante”⁶¹.

Nessas entrevistas, Castro relata diversas experiências com os índios brasileiros, alguns com poucos anos de contato com o homem branco, mas que sempre parecem saber um pouco mais sobre a gente do que realmente falam. A reclusão pubertária, por exemplo, dos povos do Alto Xingu, e a certeza de que o que consideramos um processo mental ou abstrato encontra-se escrito concretamente no corpo desses povos, mostrou-lhe que não havia, para esses povos, distinção entre o corporal e o social.

A presença da problemática oswaldiana aparece em vários momentos de sua fala. No caso do perspectivismo ameríndio, ele associa a antropofagia a uma metafísica que imputa um valor primordial à alteridade e que permite comutações de pontos de vista: entre mim e o inimigo, o humano e o não-humano. O pensamento de Oswald lhe interessa porque, a partir dele, é possível imaginar o Brasil como uma multiplicidade complexa, original. Outro eco do pensamento antropófago aparece em sua própria recusa do modelo homogêneo e unívoco de Brasil. A partir daí, ele pôde encontrar o Brasil ‘menor’ e múltiplo, o negativo dessa homogeneização, no mundo ameríndio. Essas populações que vivem *no* Brasil, vivem a seu modo; “embora situadas no Brasil, situam o Brasil no seu pensamento e na sua experiência. Devoram, pois, o Brasil”⁶². Não é mais aquele país do desprezo ao índio e ao povo, de uma elite que se beneficia das situações de desigualdade socioeconômica e totalmente escravocrata. O índio, para ele, serviu-lhe como antídoto, para colocar a questão em outros termos, imaginando uma sociedade contra o “Brasil”: uma sociedade que recusa certa ideia de Brasil e é a favor de outra. Sobre a questão da identidade, torna-se fácil ver que ela é aceita e incorporada por falta de opção, não por escolha.

Para que esse pensamento ameríndio floresça, é preciso desenvolver conexões transversais e estar sempre em movimento. Utilizando-se do pensamento de Roy Wagner em *The invention of the culture*, Castro estabelece a problemática em torno da noção de cultura, pois há sempre uma tentativa de que ela funcione de maneira estanque, como uma medida definida. Para ele, a cultura pode ser reinventada quando se admite que ela seja apenas um meio de comparar o incomensurável. O povo, como explica Castro, não se preocupa com

⁶⁰ Castro, Eduardo Viveiros de. *Idem*, p. 146.

⁶¹ *Idem*, p. 142

⁶² Sztutman, Renato. “Apresentação”. In: *Encontros: Eduardo Viveiros de Castro*. op.cit., p. 17.

o problema nacional, está preocupado com outra coisa; quem se preocupa com isso é a elite.

No plano político, Castro considera que uma boa política é aquela que multiplica os possíveis, aproximando-se à ideia da antropologia simétrica de Bruno Latour. Mas quando nem todo mundo quer negociar ou está interessado no mundo comum proposto, as coisas se complicam. Esse tipo de argumento já foi usado para invasões, aniquilações, etc, como se a recusa os excluísse da humanidade. Há muito se sabe o que fazer, e esse não é o problema, para Castro; o problema é fazer. “O que fazer, no caso do Brasil, todos sabemos: parar de tocar fogo na Amazônia, distribuir a renda no país, tentar tornar um pouco mais difícil que a mesma classe social continue impávida no poder há séculos. E deixar os índios em paz⁶³”.

Exemplificando apenas um período bastante profícuo da fermentação cultural brasileira, para mostrar o jogo das forças que atuavam nesse cenário, Viveiros de Castro nos traz a polêmica, na virada dos anos 1960-1970, entre dois grupos ditos *de esquerda* no Brasil, mas que apresentavam projetos completamente diferentes: de um lado, o pessoal do nacional-popular⁶⁴ e do CPC, que traziam um projeto de revolução acompanhado de uma ideia de cultura genuinamente nacional; do outro, os tropicalistas, que fugiam por todos os lados da mediocridade do projeto nacional-popular, unindo Vicente Celestino e John Cage, o popular e o erudito. O sentido dessa polêmica era o de retomar a discussão anterior do modernismo heróico de Oswald de Andrade e a da Semana de Arte Moderna, que estavam nos subterrâneos do pensamento brasileiro, pois

“Tudo isso veio evidentemente da antropofagia oswaldiana, a reflexão meta-cultural mais original produzida na América Latina até hoje. A antropofagia foi a única contribuição realmente anticolonialista que geramos, contribuição que anacronizou completa e antecipadamente o célebre *topos* cebrapiano-marxista sobre as “ideias fora do lugar”. Ela jogava os índios para o futuro e para o ecúmeno; não era uma teoria do nacionalismo, da volta às raízes, do indianismo. Era e é uma teoria realmente revolucionária...”⁶⁵

⁶³ Castro, Eduardo Viveiros de. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”, 2007. *In: Encontros, op.cit.*, p. 244.

⁶⁴ Andréia Scheeren mostra que os idealistas do nacional-popular pregavam o combate ao imperialismo para que o Brasil se tornasse uma nação próspera e poderosa, pois reunia todas as condições econômicas, culturais e políticas. O lado mítico e suversivo dessa ideologia apoiava a ideia da revolução socialista e pode ser exemplificado nas músicas de protesto messiânicas, que abrem mão dos arranjos para indicar *caminhos a serem percorridos*.

In: “Caleidoscópio estético: o nacional-popular e a antropofagia tropicalista”. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/index.php/NauLiteraria/article/viewFile/4826/2823>. Acesso em: 10/03/2009.

⁶⁵ Viveiros de Castro, Eduardo. “Temos de achar um outro conceito de criação”, 2007. *In: Encontros, op.cit.*, p.168.

Para Viveiros de Castro, a resposta à alienação cultural que a América Latina deve dar está naqueles ideais do tropicalismo, pois este movimento fez a síntese disjuntiva, como pensada por Deleuze, no meio de tantos conflitos. E esta é a única teoria de libertação e autonomia culturais produzida por aqui. Quando Augusto de Campos percebe que o tropicalismo é a bola da vez – em *o balanço da bossa*, de 1968 –, acaba produzindo uma teoria que, na visão de Viveiros de Castro, foi uma redescoberta de Oswald pela “alta cultura”, no sentido da “alta costura” dos concretos. Por isso, todos agora descobrem a necessidade de *hibridizar e mestiçar*.

Atenta Viveiros de Castro para o fato de que a mestiçagem alta não salva nada, nem democracia, nem cultura. Do mesmo modo, aquela ideia de pureza cultural, de raiz e tradição, também não serve, pois “só tem tradição quem inventa”⁶⁶. Por isso considera que, hoje, o mundo está se brasilificando – o que vem a ser um exemplo reverso do que o movimento tropicalista tentou fazer.

Para se pensar a questão da “brasilidade”, há duas alternativas postas por este autor: achar que ela é causa do que você faz (e daí se chega rapidamente a desculpa, princípio sagrado, etc.); ou então se percebe que ela é apenas consequência, que não há como você não ser brasileiro, a não ser que se exile⁶⁷. Considera que o nacional-popular via essa questão da brasilidade como uma necessidade, um destino, e isso não tinha como dar certo. Porque “quem se preocupa com identidade, língua, cultura, seja o que for, já perdeu”⁶⁸. Daí resulta, inclusive, a esquizofrenia cultural latino-americana, dessa oposição entre um pensamento da identidade, das raízes, e o da desterritorialização, do rizoma. É essa orientação para fora que contraproduz uma orientação culpada para dentro de seu país, fazendo que você sinta, ao mesmo tempo, vergonha e orgulho de sua condição latino-americana. No caso da elite brasileira, a situação torna-se muito confortável, pois ela brinca de dominado ao olhar para fora, e de dominante quando dá uma de patrão dentro de casa com a empregada, e ainda se dá ao luxo de reclamar da alienação cultural (CASTRO, 2007).

Como saída para esses modelos que perpetuam a discussão entre a interioridade e a exterioridade do pensamento brasileiro, excluindo grande parte da riqueza cultural do país, Viveiros de Castro propõe a noção guattariana de transversalidade (CASTRO, 2006; 2007). Criar conexões transversais na área cultural é uma das reivindicações dos artistas há muito tempo, para fugir do

⁶⁶ *Idem*, p.170.

⁶⁷ *Idem*, esp. p.166-177.

⁶⁸ *Idem*, p.173.

modelo autocrático de gestão cultural. Visto que o povo brasileiro não se preocupa com o chamado problema nacional – uma vez que esse é um problema formulado pela elite e para a elite – e que o Brasil é sempre enxergado *de fora*, é somente a partir de relações transversais que se pode “gerar e sustentar um “grupo-sujeito”, capaz de não se submeter passivamente nem às determinações exteriores, nem à sua própria lei interna”⁶⁹.

O escritor norte-americano Peter Lamborn Wilson, também conhecido pelo pseudônimo de Hakim Bey, traz uma visão particular que é muito cara a Viveiros de Castro. Ele concebe o que chama de *anarquia ontológica*, que é uma ideia bastante ampla, propondo uma ausência de princípio, de transcendência, de comando, de unidade. É, portanto, como analisa Viveiros de Castro, o princípio do não-princípio, ou uma ontologia plana. Dessa forma, o mundo é visto como uma perspectiva e como uma multiplicidade.

Em entrevista, Hakim Bey tematiza sobre essas questões e sobre a inevitável tendência dos indivíduos de se juntarem em grupo para buscar a liberdade ⁷⁰. A isso ele vai denominar de uma zona autônoma temporária (TAZ), ressaltando que não é o inventor desta ideia, que só deu um nome interessante a ela. Pretende desfazer quaisquer ideias de utopias delirantes ou de mundos impossíveis: em poucas palavras, não há porque se perguntar o que poderia ser, ou como gostaríamos que o mundo fosse, nem no que queremos transformar o mundo; trata-se do que podemos fazer aqui e agora. A zona autônoma temporária mostra como um grupo ou uma coagulação voluntária de pessoas afins não-hierarquizada pode maximizar a liberdade por eles mesmos em uma sociedade atual. O que se busca é organizar para maximizar a sociedade de atividades prazerosas, sem a necessidade de um controle de hierarquias opressivas, pois essas invadem, quase que diariamente, diversos pontos na vida de todos – sendo a educação compulsória e o trabalho dois bons exemplos. Desde cedo se aprende que se é forçado a ganhar a vida; portanto, o trabalho, por si só, é organizado como uma hierarquia opressiva. Isso faz que a maioria das pessoas tolere a hierarquia opressiva do trabalho alienado. A pretensão, aí, é a de que a zona autônoma temporária signifique fazer algo real sobre essas hierarquias reais e opressivas.

Quando lhe perguntam se a Web seria uma TAZ, responde enfaticamente que não, pois, para ele, a liberdade inclui o corpo. Uma vez que o corpo permanece em estado de alienação, a liberdade não pode ser completa

⁶⁹ “O que pretendemos é desenvolver conexões transversais”, 2006. *Idem*, p. 225.

⁷⁰ Bey, Hakim. Disponível em: www.rizoma.net. Acesso em: 26/08/2008.

em nenhum sentido. Como o ciberespaço é um espaço sem corpo – abstrato e conceitual – ele pode, quando muito, fornecer instrumentos para alcançar a liberdade. E também pode servir para montar uma rede econômica alternativa genuína.

Outro conceito explorado por Hakim Bey é denominado de *terrorismo poético*. Não se trata de ações violentas; trata-se de um ato que gere uma mudança de consciência, aportando uma mistura de ação clandestina e mentira – que, aliás, como nota o autor, é a essência da arte –, com uma técnica de penetração psicológica de aumento da liberdade, seja no nível individual, seja no social.

Hakim Bey considera o poder político democrático legislativo como uma autêntica quimera, um fantasma abstrato, pois o jogo jogado é aquele onde a autoridade cria as regras para que outros não ganhem poder dentro desse sistema. Antecipando saber que se trata de uma visão anarquista, considera que as TAZ podem servir como florescimento temporário do sucesso dessas associações, dessas novas redes. Pode-se, ainda falar de Zonas Autônomas Permanentes e Periódicas – caso dos festivais não mercantilizados. Não se pode manter a movimentação o tempo todo, mas, havendo uma periodicidade, servem como exemplos. Cada momento é intenso, mas, paradoxalmente, periódico e momentâneo.

Leonora Corsini, por sua vez, trabalha a ideia da potência das culturas híbridas e da creolização, valorizando as dimensões da imprevisibilidade e da desmedida – conceitos importantes tanto nas teorizações de Antonio Negri e Michael Hardt quanto nas de Édouard Glissant, filósofo e etnólogo caribenho⁷¹.

Negri associa o monstro ao *General Intellect* a partir do conceito de vida nua, para restituí-lo à sua função originária. E quem vem a ser esse monstro? O escravo, o trabalhador, o migrante não-desejado; todos os que foram excluídos pelo poder.

A creolização, para Glissant, é uma mestiçagem sempre imprevisível e que Corsini denomina de *monstruosa*. Ela vai ser mobilizada para colocar em xeque todos os projetos homogeneizantes, como “negritude”, “brasilidade” ou “latinidade”. Para Glissant, a verdadeira descolonização passa pelo rompimento dos universais e das identidades fixas e unitárias. Não há porque se pensar em uma identidade-raiz, pois a identidade aparece na relação, assumindo múltiplas formas. Isso fica bastante claro quando se pensa na interdependência que

⁷¹ Cf. Corsini, Leonora. “A potência da hibridação – Édouard Glissant e a creolização”. In: *Lugar Comum*, nº. 25-26. *op.cit.*, p. 211-221.

caracteriza, hoje, a forma de se relacionar das mais diversas comunidades e culturas do mundo contemporâneo, no lugar das antigas ideologias identitárias e de independência nacional, características de um momento de luta pela descolonização no mundo ocidental. “Identidade, portanto, não é mais permanência; é, antes de tudo, a capacidade de variação”⁷², o que evidencia, claramente, que o princípio ontológico “fixo” e estático não funciona mais. Não há porque se pensar em uma síntese nesse tipo de pensamento, porque se trata de um sistema relacional, o que Glissant denomina de *donner-avec* (“dar com”). Ressaltando também a pesquisa de Eduardo Viveiros de Castro – que esclarece que identidade na relação não quer dizer relação entre identidades ou relação pra produzir identidades – Corsini concorda com o etnógrafo brasileiro ao dizer que as identidades estão em permanente constituição e que o lugar onde isso se dá é na relação. Exatamente porque considera que esse também é o sentido que Glissant propõe, uma identidade na relação que põe o foco na alteridade e na diferença. É conveniente lembrar os aforismos de Jacques Derrida no segundo capítulo de sua obra *o monolinguismo do outro*, quando repensa a relação do sujeito com a língua para mostrar que nossa realidade é habitar a borda da língua, uma língua inencontrável, nem dentro, nem fora: “não falamos nunca senão uma única língua” e “não falamos nunca uma única língua”⁷³.

Se a creolização pode ser vista também como uma construção linguística e poética é porque é um processo que se produz na incerteza e na imprevisibilidade, aberto e intencionalmente multilinguístico, que atinge um sentido de comunhão na multiplicidade. “É o devir-negro que importa”⁷⁴. A miscigenação é uma linha de fuga capaz de subverter as hierarquias identitárias.

Citando Néstor Garcia Canclini, Corsini mostra que, no projeto de modernidade latino-americano, o que desencadeia um sem-número de combinatórias e de sínteses imprevistas é o hibridismo, pois essas culturas estão nas margens, na fronteira; com isso, as práticas transculturais ocupam um importante espaço no desenvolvimento político do continente – uma vez que são práticas que supõem a desterritorialização e a multidirecionalidade de novas articulações. Alguns dos exemplos escolhidos não poderiam ser mais pertinentes para a nossa pesquisa, como o movimento antropófago e o trabalho de Astor Piazzola, que mistura o tango com o jazz e a música clássica – e eu acrescentaria, por que não, a obra de Villa-Lobos?

⁷² *Idem.*, p. 213.

⁷³ Derrida, Jacques. *O monolinguismo do outro*. Porto: Campos das Letras, 2001, p. 18.

⁷⁴ Corsini, Leonora. *op.cit.*, p. 215.

A creolização, para Glissant, é sempre imprevista e decorre da diferença entre multiplicidades, ultrapassando a própria ideia de mestiçagem; mas ela só pode ser exemplificada pelos processos e não pelos *conteúdos* nos quais esses processos operam. Nesse sentido, o maior exemplo, pra Glissant, é a *plantation*, que deve ser vista como um laboratório onde aparece de forma muito evidente as forças antagônicas do oral e do escrito.

Como esclarece em nota, Corsini associa esse movimento do texto até então com as informações da pesquisadora de formação cinematográfica, a professora Ivana Bentes (2007), sobre os movimentos dos novos produtores de cultura das periferias – que fazem parte do denominado *precariado global*. São aqueles que não têm salário nem emprego, trabalhadores do imaterial, artistas, pesquisadores, trabalhadores informais. Eles apontam novas linhas de fuga para romper com o velho “nacional-popular” e outras ideias vencidas oriundas do populismo paternalista e do conceito de identidade nacional, possibilitando novas formas de expressão do *gueto global* ou do que Ivana denomina de *gueto-mundo*.

A título de exemplo, Glissant considera que alguns dos efeitos dessa mistura no mundo contemporâneo são os escritos de William Faulkner, a música de Bob Marley, as favelas do Rio de Janeiro e de Caracas e os protestos dos estudantes em Soweto.

Se a imprevisibilidade é fundamental para que se possa definir a creolização a partir de Glissant, há que se considerar a segunda dimensão, que é a desmedida, que é aquilo que escapa à filosofia da transcendência. Não se trata, aqui, de uma força anárquica, pois não há uma pretensão ao universal, apenas à diversidade. É aqui que o pensamento de Glissant se *relaciona* com o pensamento de Negri – que considera que a desmedida é o nome da “produção de um real sempre novo, uma espécie de inquietude que ressoa na potência da temporalidade”⁷⁵. A desmedida é, em suma, o horizonte de possibilidade do comunismo e do comum.

2.5.

Considerações finais sobre o fordismo e o Estado Novo

Dentro, portanto, da perspectiva apresentada neste capítulo, tem-se a noção de que, nas sociedades fordistas, o acesso à cidadania real e aos diferentes dispositivos do *Welfare State* – seguro-saúde, seguro-desemprego,

⁷⁵ *Apud* Corsini, Leonora, p. 219.

aposentadoria, etc. – foi sempre subordinado à integração na relação salarial, que se tornou a base da “constituição trabalhista”. No caso brasileiro, a disputa entre o modelo de industrialização fordista e o Estado Novo trouxe consequências importantes para o desenvolvimento da economia nacional, para a cultura e, especialmente, para uma ideia de nação.

Ao falar da crise do fordismo, Giuseppe Cocco assinala a perspectiva de alguns autores que destacam, como fatores preponderantes: a queda dos ganhos de produtividade e o descompasso do crescimento dos salários reais; a emergência do constrangimento exterior, isto é, da concorrência internacional; a desterritorialização e a internacionalização dos mercados; e a questão da flexibilidade das relações empregatícias. Todas essas críticas apontam para um aumento das desigualdades em virtude das transformações nos padrões de distribuição de renda e a conseqüente queda dos ganhos de produtividade, mas não atentam para o fato de que o trabalho vivo passou a estar no centro das novas dinâmicas produtivas. Fazendo uma análise subjetiva dessa crise, assinala a flexibilização defensiva e a desvalorização crescente do trabalho fabril como pontos fundamentais para determinar o processo de desarticulação das dimensões espaço-temporais desse modelo de crescimento. A crise do fordismo vai emergir como crise do Estado-crise, pois

são as características dos conflitos sociais que sofrem uma transformação radical, limitando progressivamente as capacidades de integração destes pelos tradicionais mecanismos de repartição dos ganhos de produtividade (e de legitimação da esfera do político) que, portanto, aparecem como insuportavelmente corporativos.⁷⁶

⁷⁶ Cocco, Giuseppe. *Trabalho e cidadania: produção e direitos na era da globalização*. *op.cit.*, p. 85.