

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNIRIO
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

Deyse Cortês Pereira

**A MEMÓRIA E AS FORMAS HISTÓRICAS DA RESISTÊNCIA: O
CONTEXTO BRASILEIRO DO PRÉ-1964**

Rio de Janeiro
2017

Deyse Cortes Pereira

**A MEMÓRIA E AS FORMAS HISTÓRICAS DA RESISTÊNCIA: O
CONTEXTO BRASILEIRO DO PRÉ-1964**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Luiz Pereira da Silva.

Rio de Janeiro

2017

Deyse Cortês Pereira

**A MEMÓRIA E AS FORMAS HISTÓRICAS DA RESISTÊNCIA: O
CONTEXTO BRASILEIRO DO PRÉ-1964**

Dissertação submetida à banca examinadora como requisito parcial para
obtenção de grau de mestre em Memória social pelo Programa de Pós-
Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de
Janeiro.

Examinada por:

Prof. Dr. Sérgio Luiz Pereira da Silva (Orientador)

Prof.^a Dra. Maria da Conceição Francisca Pires (UNIRIO)

Prof. Dr. Miguel Angel Barrenechea (UNIRIO)

Prof. Dr. Rodrigo de Almeida Ferreira (UFF)

Aprovado pela Banca Examinadora

Rio de Janeiro, 02 de Março de 20017.

C436 Cortes Pereira, Deyse
A MEMÓRIA E AS FORMAS HISTÓRICAS DA RESISTÊNCIA: O
CONTEXTO BRASILEIRO DO PRÉ-1964 / Deyse Cortes
Pereira. -- Rio de Janeiro, 2017.
134 p.

Orientador: Sérgio Luiz Pereira da Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação
em Memória Social, 2017.

1. Subversividade Cultural. 2. Resistência. 3.
Memória. I. Luiz Pereira da Silva, Sérgio, orient.
II. Título.

Para *Nilda Cortes Pereira*, minha mãe,
que de maneira muito simples, tornou-se tudo que precisei.

AGRADECIMENTOS

Sentir-se grato é estar profundamente envolvido pela generosidade das pessoas que gravitam ao seu redor, é poder percebê-las em pequenos gestos de cuidado, gentileza, carinho e, sobretudo, na grandeza de tornar doce, por seu afeto, os momentos mais difíceis de insegurança e ansiedade.

Este sentimento é trazido pela lembrança de tanto bem recebido, de tanta alegria vivida, de tanto amor construído e reafirmado todos os dias, em companhia de pessoas que fazem do extraordinário em meus sonhos, a realidade do nosso bem viver.

Mãe, Daniella e Valquimar, Danúbia e Francis, Dayana, Marina e Milena, é por vocês cada conquista, cada empenho, cada realização, e certamente toda minha gratidão, tanto na simplicidade de um muito obrigada, quanto na grandeza de toda uma vida compartilhada em amor.

Ao Sérgio, meu orientador, que me trouxe paz, que me ajudou a transformar este tempo, de duras rupturas, em delicadas passagens pelo conhecimento, não apenas do meu objeto, mas sobre minha própria relação com a realização da pesquisa. Em uma palavra: humanidade, em todas as outras que utilizamos meu muito obrigada.

À professora, orientadora, amiga, Adriana Amaral Ferreira, por compartilhar de maneira tão absurdamente generosa seu conhecimento, estímulo, inquietação e raríssima sensibilidade. Por toda simplicidade e afeto, por toda coragem e luta, por todo sentido percebido, e pela certeza de outros tantos encobertos.

RESUMO

Este trabalho buscou dar visibilidade a expressões de subversividade cultural, que atravessaram o processo histórico de transmutação da resistência, no contexto brasileiro do pré-1964. Trata-se de uma revisão bibliográfica sobre as teorias que acompanharam o processo de modernização das lutas, partindo da perspectiva dos estudos Marxistas e do Marxismo Cultural, dispondo os elementos da memória e da história no sentido crítico dos processos da abstração, aqui compreendidos como produto da intensificação do modo capitalista de vida social. Nesta perspectiva, nos dispomos a pensar os aspectos da memória, na contramão da abstração, como meios relativos à subversividade cultural e subsídio crítico sobre o exercício da resistência.

Palavras chave: resistência, subversividade cultural, memória, abstração.

ABSTRACT

This work sought to give visibility to expressions of cultural subversiveness, which crossed the historical process of transmutation of resistance, in the Brazilian context of pre-1964. It is a bibliographical review of the theories that accompanied the process of modernization of struggles, starting from the perspective of Marxist studies and Cultural Marxism, arranging the elements of memory and history in the critical sense of the processes of abstraction, understood here as a product of the intensification of the capitalist mode of social life. In this perspective, we set ourselves to think the senses of memory, against the abstraction, as means relative to the cultural subversivity and critical subsidy on the exercise of the resistance.

Keywords: resistance, cultural subversiveness, memory, abstraction.

“Nada é impossível de mudar

*Desconfiai do mais trivial, na aparência singelo.
E examinai, sobretudo, o que parece habitual.
Suplicamos expressamente: não aceiteis o que é de
hábito como coisa natural, pois em tempo de desordem
sangrenta, de confusão organizada, de arbitrariedade
consciente, de humanidade desumanizada, nada deve
parecer natural nada deve parecer impossível de mudar”.*

(Bertolt Brecht)

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Capítulo 1	
O CONTEXTO DAS RELAÇÕES SOCIAIS ABSTRATAS	16
1.1 Memória, resistência e a formação da classe operária	16
1.2 Da experiência concreta à abstração da vida social	32
1.3 Romantismo revolucionário e memórias subversivas	44
Capítulo 2	
O BRASIL E O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO	53
2.1 A reprodução cultural da resistência	53
2.2 Integração e Luta.	68
2.3 Sindicalização e rebeldia	78
2.4 A ditadura e a subversividade da cultura popular	87
Capítulo 3	
OS ASPECTOS DA MEMÓRIA NA TRADIÇÃO DO OPRIMIDO E A CRÍTICA DOS SENTIDOS DO PROGRESSO	95
3.1 As expressões da memória na modernidade capitalista	95
3.2 O concreto e o abstrato na perspectiva crítica do progresso	103
3.3 A memória e a subversividade crítica do capitalismo	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	130

INTRODUÇÃO

Este estudo é continuidade de uma reflexão introduzida em meu Trabalho de Conclusão de Curso, apresentado ao final da graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Espírito Santo no ano de 2014. Naquela ocasião dispomos o debate sobre a prática dos “Novos” Movimentos Sociais na atualidade e a reconstrução da esfera pública da vida social.

Nesta elaboração, produzimos alguns indicativos acerca do processo de desradicalização das lutas simultaneamente ao movimento de ampliação do capital. E identificamos expressões embrionárias nas lutas atuais, que remetiam a uma radicalidade experimentada anteriormente, em um período em que as lutas não se fundamentavam em oposição ao capital, pois este, ainda não havia desenvolvido toda a sua estrutura de dominação, as massas se auto-organizavam em função da preservação de um modo de vida coletivo, que destinava empenho a própria sobrevivência do grupo. A resistência não se elaborava nos sentidos econômicos, que subsidiavam as lutas da classe operária, no contexto de aprofundamento da modernidade e intensificação dos intercâmbios mercantis, esta configuração é própria do capitalismo em sua fase industrial, assim, o que se preservava na prática social, era o exercício de uma “memória coletiva” pela sobrevivência do grupo. Expressões que aos poucos foram se perdendo com a incorporação da lógica abstrata da dominação absoluta, nos termos do capital.

A produção e reprodução da resistência na atualidade, demonstra algumas particularidades que impõem questões à inscrição histórica dos processos emancipatórios. Especificamente, estamos tratando sobre a atualização das práticas fetichistas das relações de dominação, mesmo em períodos marcados por processos revolucionários, que impulsionaram as experiências de socialismo real. Trata-se de se promover a leitura de tais processos, ao longo do desenvolvimento da sociedade capitalista, fazendo a crítica à não ruptura com as estruturas de dominação social positivadas. Isto significa dizer sobre a necessidade de se pensar a relação com o que é radicalmente diferente, tem a ver com a interrupção das formas de organização

para as lutas que, na história, já demonstraram reatualizar formas de dominação social e totalitárias de exclusão do diferente.

Esta leitura é proposta pela *Crítica Radical do Valor*, que nos traz a perspectiva do *valor* para além do chão da fábrica, nos processos de produção da mais valia, e o relaciona ao modo de vida, o coloca no campo da prática e da reprodução da vida social, desmistificando a luta como uma luta inclusive de produção cultural que vai impactar a tradição marxista revolucionária, nos processos de produção e reprodução das práticas potencialmente subversivas, dispostas a ruptura com a “lógica” fetichista e do valor enquanto forma de organização social.

Hoje, podemos observar em experiências produzidas na América Latina, a reprodução de certa subjetividade, que produz à crítica à ‘temporalidade abstrata do progresso’ ao passo em que dispõem a reconstrução dos sentidos da vida social na dimensão do exercício prático, a partir das experiências concretas que se nutrem da auto-organização para a luta e para a própria vida. São expressões da produção de uma cultura prática que está na base da resistência, ao passo em que promove tanto o reencontro quanto a produção de sentido sobre o passado, para além de uma lógica abstrata que representa antecipadamente as ações do presente, e a partir de seu exercício, elaboram suportes reais, experimentados, de uma memória coletiva, subsidiando, mesmo que de forma embrionária, meios relativos à possibilidade de ruptura com a lógica fetichista das relações de dominação. É o caso das experiências produzidas, por exemplo, pelo Movimento Zapatista no México, os Piqueteiros na Argentina e, em alguma medida, ainda, o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) no Brasil, que se empenham em reconstruir a vida social no seu conjunto, tornando-se simultaneamente um espaço de reprodução da resistência, e da produção cultural da luta e da vida.

Tendo em vista a atualidade da questão, a proposta deste estudo sugere que nos posicionemos um passo atrás, para compreendermos o processo histórico em que as condições das formas atuais da resistência foram germinadas, até mesmo para percebê-las de maneira mais clara nas relações

sociais que estabelecem. Sendo assim, temos como objetivo, construir reflexões sobre a produção, e reprodução, das práticas culturais das massas no contexto brasileiro do pré-1964, e sua relação com as formas históricas da resistência. Recortamos este período, por se tratar de um contexto em que as massas ainda produziam experiências sociais por fora da perspectiva lógica da dominação, pois o capital ainda não havia se constituído como forma total de organização das dimensões da vida como um todo. Então, existia a possibilidade de preservação dos espaços de produção de experiências sociais ainda não direcionadas majoritariamente pela lógica capitalista, pois carregavam características de auto-organização, eram formas de vida e de lutas ainda não institucionalizadas, que foram ficando no passado na medida em que a dissolução do solo comunitário foi se aprofundando em função de uma nova configuração urbano-industrial. Mas que refletem na atualidade como algo que permaneceu na memória, mesmo que confundido por relações profundamente marcadas pelos meios relativos à abstração, e mesmo que seus caminhos não representem mais uma tradição experimentada, ainda assim, evocam o passado quando se reúnem ao redor de uma roda de música, de um bar, pelo simples fato de estarem juntos, e com isso, compartilham experiências, ainda preservam o sentido da ação humana em instâncias da vida social.

O fio real condutor da crítica teórica, e que atravessa toda construção a seguir, é desde sua essência multideterminado, mesclando expressões culturais, políticas e econômicas da vida social, evocando uma gama de saberes que se consolidam na construção de suas análises, que são muitas, desde suas possibilidades e perspectivas, até experiências produzidas a partir de formas embrionárias. Razão pela qual elegemos as dimensões da Memória e da História, em um sentido metodológico específico, como subsídio da crítica. Assim, não se espera toda a empiria expressa a partir de documentos, registros, etc. mas, sim, uma revisão de aspectos conceituais, que dialogam com as concepções acerca da memória, vista através de uma perspectiva historiográfica.

No Pré-1964 produziram-se experiências que traziam uma carga de crítica social, com sentido popular, ligado às massas, período em que foram gerados, por exemplo, o fenômeno do *Cinema Novo*, a consolidação do *Teatro do Oprimido*, a *Literatura* de Antônio Callado e João Guimarães Rosa, entre outros romancistas e dramaturgos de grande importância social, tudo vinculado com experiências populares e por isso produzindo simultaneamente um sentido subversivo de identificação e o compartilhamento de memórias, que se expressam na dimensão de seu próprio exercício, podendo ser independente de uma consciência plena da ação, mas convertida na suposição do real, onde os processos de identificação são perpassados pela construção dos sentidos do próprio passado, que reverberam na crítica do presente em direção ao futuro. Porém, no contexto do pré-1964 a perspectiva de futuro é interrompida pela ditadura Civil-Militar. Depois disso o silêncio.

O curioso é que olhando para o passado, para conhecermos o que foi produzido em termos de subversividade, compreendemos uma prática que não existe mais, que foi transmutada por completo, porém, o que está diante de nós, no presente, é a reconstrução junto com uma “nova” formação crítica das massas. Voltar ao pré-1964 recupera um momento em que a radicalidade ainda inspirava de alguma forma os processos revolucionários, uma luta de produção cultural, que questiona o presente sobre por que hoje vivemos experiências embrionárias que apontam nesta direção? Assim, o que está em xeque é a defesa dos processos emancipatórios.

A análise contemporânea tem a ver com o que se perdeu na história, e porque hoje é importante se pensar os tipos de experiências culturais, por exemplo, produzidas pelos movimentos sociais no sentido de uma nova cultura da vida em sociedade. Estes indicativos atravessam a perspectiva da crítica radical do valor, demonstrando a “necessidade” de historicização dos meios relativos à compreensão da realidade social por dentro do pensamento marxista, no sentido de atribuí-los caráter mutável. Ao mesmo tempo em que se tornam atuais as discussões sobre o ‘valor’ e o ‘fetichismo social’, nos

processos da resistência, tais categorias adquirem hoje uma materialidade histórica mais adequada do que quando Marx as referiu.

Assim, propomos um caminho para este estudo, dividido em três capítulos, no sentido de se radicar na história a crítica dos limites das lutas de classes, e a produção igualmente histórica de alternativas as lutas, para pensarmos a “necessidade” de se renovar os pressupostos da perspectiva de transformação social no tempo histórico de reprodução da barbárie social.

No primeiro capítulo refletimos sobre o processo de consolidação da sociedade moderna, sobre os aspectos da formação da classe proletária, no contexto urbano-industrial do século XIX, para encontrarmos nos termos das mediações teóricas e históricas, a configuração do proletário como condutor da missão revolucionária. Assim, nos utilizamos de E. P. Thompson sobre “*A formação da classe operária inglesa*” no período de 1790 a 1832, para compreendermos o processo de consolidação do modo de vida moderno na experiência de formação da classe proletária. Entramos em “*História e Consciência de Classe (HCC)*” do Lukács, que é um princípio da “*Crítica Radical do Valor*”, que será aprofundada nos termos de outra escola que é a “*revisão da perspectiva crítica*” que surge a partir dos anos 1960 com Robert Kurz e Moishe Postone sobre a necessidade de transformação da crítica do valor fundamental, no sentido da dissolução do valor. Autores como Marx, Lukács e Rosa Luxemburgo, irão nos auxiliar no sentido de construirmos reflexões sobre o distanciamento das lutas do proletariado, do que se configurou como uma “missão” revolucionária. E chegamos a Anselm Jappe em “*As aventuras da mercadoria*” para pensarmos a necessidade da crítica do fetichismo social na concepção de ruptura com a dominação abstrata.

No segundo capítulo, propomos a análise da materialidade da teoria crítica, na experiência brasileira de desenvolvimento do capital, e resistência ao processo de modernização da vida social. Partimos do argumento de que a particularidade brasileira possibilitou uma expressão de descompasso entre o que era praticado socialmente, e a cultura capitalista, em função da experiência de desenvolvimento retardatário das forças produtivas. Assim, em seu interior

igualmente subsistiam as lutas em uma postura mais radical e em uma perspectiva de integração social da classe trabalhadora. Utilizamos a narrativa literária de Euclides da Cunha em *“Os Sertões”* (1902) os estudos de Marcelo Badaró Mattos *“Trabalhadores e Sindicatos no Brasil”* (2009), para encontramos o fio da meada entre o desenvolvimento econômico e a transmutação do sentido revolucionário, produzido pelas lutas, em condições de aprofundamento da modernidade, para introduzirmos, a partir de uma experiência vivida e experimentada, os sentidos da lembrança e do esquecimento em simultaneidade com uma realidade em que a vida se torna abstração.

No terceiro capítulo, recorreremos a obra de Walter Benjamin para pensarmos os contrapontos da teoria em relação à perspectiva histórica dos processos emancipatórios, fazendo a crítica a toda uma construção baseada na premissa do proletariado com antítese do capital, e assim, perceber os elementos da memória como potencialidade subversiva descrita a partir da perspectiva histórica dos limites da luta de classes. A memória aqui é proposta com prática humana, e o anticapitalismo é representado pelo progresso, também chamado industrialização, na lógica da contradição. E neste sentido, a uma luta com um olhar voltado para o passado, representa um impedimento da realização da própria antítese prevista nesta contradição. Mas, o progresso não rompe com o fetichismo, ou com a reificação, pelo contrário, ele reatualiza velhas formas de dominação. O sentido aqui é de elaborar. Para que esta ruptura ocorra é necessário que se produza sentido ao passado pelas expressões dadas no presente.

Por fim, consideramos a atualidade da questão a partir do processo latino-americano de crítica do progresso, subvertendo desde o princípio a história oficial, posicionando mais que os vencedores e os vencidos, mas, sim, os ecos heroicos da história oficial que a subversividade prática coloca em xeque, ao passo em que se reproduz a crítica do fetichismo e do valor.

Capítulo 1

O CONTEXTO DAS RELAÇÕES SOCIAIS ABSTRATAS

“Destruindo os suportes materiais da memória, a sociedade capitalista bloqueou os caminhos da lembrança, arrancou seus marcos e apagou seus rastros. A memória das sociedades antigas se apoiava na estabilidade espacial e na confiança em que os seres da nossa convivência não se perderiam, não se afastariam. Construíam-se valores ligados às práxis coletivas como a vizinhança, a família larga, extensa (versus ilhamento da família restrita) apego a certas coisas, a certos objetos bibliográficos (versus objeto de consumo).” (Marilena Chauí).¹

“A sociedade mercantil é a primeira sociedade em que o laço social se torna abstrato, separado do resto, e em que essa abstração, precisamente enquanto abstração se torna uma realidade. O aspecto concreto das coisas subordina-se à abstração, e é por isso que a abstração desenvolve consequências destrutivas [...] A sociabilidade fica privada de qualquer conteúdo concreto, e a relação social fica reduzida à troca de quantidades [...] É por razões muito precisas, e não por mera recriminação moralista ou existencialista, que se pode dizer que a própria vida social se torna abstrata.” (Anselm Jappe)²

1.1 Memória, resistência e a formação da classe operária

Pensar os termos da resistência, dos processos revolucionários, ou das expectativas do que se convencionou chamar ‘transformação social’, requer estar atento ao tempo histórico em que suas expressões estão circunscritas. Isto porque, tal elaboração sugere relação de oposição entre os meios relativos à dominação, sendo este, produto de uma construção elaborada na história de maneira ‘progressiva’, que ao passo em que se desenvolve estabelece contraditoriamente as bases para se pensar sua antítese fundamental que é a própria resistência.

A leitura que propomos, é mediada pelos sentidos da memória como expressão de crítica ao modo de vida abstrato, que o capital e o

¹ CHAUÍ, Marilena. *Os trabalhos da memória*, in: BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*, 15ª edição, São Paulo: Companhia das Letras, 208, p.19.

² JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*, Editora Antígona, Lisboa, 2006, p. 57:58.

aprofundamento das relações individuais inauguram, sob a ótica dos apagamentos de uma organização anterior, em que a dimensão do concreto, da experiência, representa os meios relativos ao exercício da própria vida, e que a instituição moderna da lógica social da abstração diluiu, e em seu lugar ergueu-se como um reflexo mercadológico que passa a influenciar todo um comportamento social.

Ao propor a análise sobre o processo de transmutação dos sentidos da resistência, este empenho deve se dedicar a conjuntura histórico-social, econômico-político e cultural em que se desenvolve, como produto da realidade sobre a qual atua. Assim, o que se encontra na base da transmutação é a “necessidade” de se consolidar algo novo como coisa natural, é o processo de ressignificação dos sentidos sociais e da própria vida.

Essa perspectiva se evidencia também pelo distanciamento do passado, sob os traumas das rupturas, do esvaziamento das tradições, no contexto de incorporação da abstração enquanto meio relativo ao desenvolvimento da vida social. Essa condição é própria da modernidade sendo, mais ou menos, percebida de acordo com a especificidade do período histórico em que se dispõe, não como um fenômeno momentâneo, mas sim, como um processo simultâneo ao de ampliação da lógica capitalista, que pretende a transmutação da organização da vida social, sempre que sua realização absoluta, que é o lucro, demanda tais alterações, o que nos remete aos termos da cultura.

As dimensões da cultura prática, da resistência e da formação do operariado enquanto classe, relacionam-se com a expressão de uma memória coletiva ao passo em que a própria resistência, no contexto histórico de formação da classe operária, é exercida em uma perspectiva de preservação do modo de vida, vinculado organicamente ao exercício de uma cultura prática, que a modernidade pretende abstrair. Assim, a memória configura um meio relativo ao exercício, que se manifesta sobre o próprio tempo, nos termos da própria experiência.

Existe um marco histórico nesta análise, que é a experiência da Comuna de Paris (1871), circunstância observada por Marx em carta a Kugelmann em 17 de abril de 1871, em que considera que a configuração da luta da classe operária contra a classe capitalista, “e seu domínio, entrou em nova fase com a batalha de Paris. Sejam quais forem seus resultados imediatos, um novo ponto de partida de importância mundial foi conquistado.”³

Adriana Amaral Ferreira em tese de doutorado intitulada: “*Ensaio sobre as formas de resistência na história: crítica do capital e práxis emancipatória*” (2013), no campo do Serviço Social, analisa este novo ponto de partida como o início de uma profunda ruptura, mesmo que manifesta sobre a égide de continuidades históricas. Avalia o que parece “indicar, que a experiência da Comuna encerrava um período histórico de lutas que traziam como força motivadora a memória de seus ancestrais derrotados.”⁴ Este ponto de vista sobre as lutas, surge sobre tudo aquilo que jamais se consolidou, ou seja, o declínio da esperança como produto de sucessivas frustrações que alimentaram a luta operária, e o progressismo iminente de sua consolidação ao modo de vida moderno.

No interior da Comuna, essa “força motivadora” que alimentava as massas no sentido da auto-organização, se opunha a uma regulação abstrata presente nas lutas modernas, e que se pretendia homogeneizar por meio da aniquilação do que se manifesta por si só, justamente porque essa espontaneidade preservava algo que estava marcado no passado. Um vínculo orgânico entre os indivíduos e a luta, que traziam em si elementos de livre vontade, sobre os quais, o estágio de desenvolvimento das relações de dominação ainda não representava uma “total” capacidade de organização e incorporação, configurando a lógica de dominação do capital como um processo efetivamente histórico.

³ Cf. MARX, Karl. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. 7ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p.312.

⁴ Cf. FERREIRA, Adriana Amaral. *Ensaio das formas de resistência na história: crítica do capital e práxis emancipatória*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013, p. 18.

A Comuna, desde sua insurreição, representa auto-organização, autogestão e capacidade de incorporar de maneira plural as relações que se estabeleciam em seu interior. Uma condição que descaracteriza interações autoritárias, de regulação automatizada, desencadeadas por um poder acima de suas expectativas, antes, porém circunscreve a vida prática na atmosfera política da ação e do consenso, “foi uma negação audaciosa e bem clara do Estado, e a exaltação da ação espontânea e comum das massas, dos grupos de associações populares, porque as massas têm, eminentemente, o instinto socialista.”⁵

Neste cenário igualmente subsistiam tanto a resistência à modernidade, que possuía como núcleo radical: a luta inspirada na própria sobrevivência, não apenas de um habitat corpóreo, mas, da vitalidade de suas próprias tradições, quanto à perspectiva de integração social, que é um reflexo complexo do processo de consolidação do modo de vida capitalista, onde a legitimação da subordinação da estrutura de dominação econômica encontra abrigo na constituição de uma vida alicerçada nas expectativas modernas do valor enquanto organização social, moral, ética e política.

Esta elaboração é pactuada de diferentes maneiras no pensamento histórico-social, desde o marxismo ortodoxo⁶, que estabiliza as concepções sobre a propriedade privada dos meios de produção, a mais-valia, e as balizas do trabalho na perspectiva “ontológica”, até as leituras frankfurtianas do fetichismo social e da crítica radical do valor e do trabalho abstrato. Isso porque

⁵ Cf. Bakunin. Mikhail. Apud, TAVARES, J. N. *Marx, o socialismo e o Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983, p. 103.

⁶ György Lukács no ensaio “O que É Marxismo Ortodoxo”, em “História e Consciência de Classe (1923)” observou de maneira crítica a forma como o pensamento marxista estava sendo incorporado em sua época. Ele contesta a sacralização da obra de Marx como uma essência que independe de radicações históricas, como verdades absolutas. “Suponhamos, pois, mesmo sem admitir, que a investigação contemporânea tenha provado a inexistência prática de cada afirmação de Marx. Um marxista ‘ortodoxo’ sério poderia reconhecer incondicionalmente todos esses novos resultados, rejeitar todas as teses particulares de Marx, sem, no entanto, ser obrigado, por um único instante, a renunciar à sua ortodoxia marxista. O marxismo ortodoxo não significa, portanto, um reconhecimento sem crítica dos resultados da investigação de Marx, não significa uma ‘fé’ numa ou noutra tese, nem a exegese de um livro ‘sagrado’. Em matéria de marxismo, a ortodoxia se refere antes e exclusivamente ao método” (Cf. LUKÁCS, G. *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo, Ed: Martins e Fontes, 2003, p. 64).

o tema da cultura, mais especificamente a partir de meados da década e 1950 com os *Estudos culturais ingleses*, traz à tona toda uma discussão sobre sua dimensão de efetividade e materialidade, questionando o determinismo econômico nas relações sociais, postas na própria vida, e com isso percebendo a cultura por dentro das relações de poder, compondo tanto uma perspectiva revolucionária, quanto os meios relativos à manutenção da dominação, questionando assim os termos de um reflexo superestrutural. “Temos de reavaliar a ‘superestrutura’ em direção a uma gama de práticas culturais relacionadas, afastando-a de um conteúdo refletido, reproduzido ou especificamente dependente.”⁷

E. P. Thompson em o “*A formação da classe operária inglesa*” (1987) escolheu o amanhecer como argumento íntegro do inevitável, para dizer que não como coisa certa, natural, mas como expoente inesperado do “fazer-se”⁸ objetivamente, a classe operária desponta como produto dialético de sucessivas continuidades e rupturas, ressaltando o envolvimento direto da ação humana, que vai desencadear questionamentos àquela perspectiva da classe como produto do processo de industrialização resultante das relações que se estabelecem sobre os meios de produção. “A classe é definida pelos homens enquanto fazem sua própria história, e ao final, esta é a única definição.”⁹

O fazer-se é um termo muito caro para a compreensão do pensamento deste autor, pois considera uma ruptura com leituras sobre a ordem puramente econômica da dominação e da luta, incorporando aspectos tanto da ação humana quanto de seus condicionamentos históricos. Significa pensar que mesmo os processos alicerçados sob a égide da mais profunda alienação são

⁷ Cf. WILLIAMS, Raymond. *Cultura e Materialismo*, São Paulo: Editora UNESP, 2011, p. 47.

⁸ A compreensão de classe em Thompson passa por um estado de movimento. Nos termos do “making” ou “fazer-se”, ele considera o processo de formação da classe operária como um meio em movimento que expressa à experiência humana, a sua própria ação e com isso seu envolvimento direto, ou seja, “ao seu próprio fazer-se” (Cf. THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa: a árvore da liberdade*, 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 09, v.1). A classe se encontra assim, imersa em um processo histórico. “A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens, cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus” (Idem, p.10).

⁹ Ibidem, p. 12.

produto da ação humana, e não simples consequência de uma prática exterior, essa construção só poderia representar incompatibilidade dos sujeitos nas transformações históricas, destituídos de seu papel.¹⁰

A prática social da Plebe, analisada por Thompson na Inglaterra entre os anos 1790 e 1832, empenhada como uma das expressões de seu objeto de pesquisa, era a própria resistência. E esta condição reflete na lógica que o sistema capitalista desenvolve para promover os termos da dominação, resultando na institucionalização da possibilidade de articulação social para a luta, nos termos processuais da mobilização moderna. Porém, em um período em que a vida abstrata ainda não representava um sentido comum a todas as camadas sociais, a transmutação é exercida de cima para baixo, em um esforço de adequação, que encontra resistência ao passo em que as lutas ainda preservavam certa radicalidade, e a vida contemplava tradições e costumes próprios em seu desenvolvimento.

Esta produção de radicalidade, é também a expressão de uma memória exercida¹¹ no cotidiano das relações sociais, nas dimensões cultural é prática da vida, que ao sofrer os primeiros impactos das imposições de uma cultura exterior, resiste, como produto de sua preservação, e só foi capaz de fazê-lo devido ao tempo histórico que a circunscreveu, que ainda podia ser analisado sobre a ótica da vida experimentada,¹² tendo em vista que o capital ainda não representava a plenitude de seu desenvolvimento quanto aos termos da dominação das dimensões da vida como um todo.

Em “*Costumes em comum*” (1991), Thompson observa o que chamou de “hiato profundo”, entre uma cultura prática e a disposição para a vida social da

¹⁰ Raymond Williams sentencia que “nenhum modo de produção e, portanto, nenhuma sociedade dominante ou ordem da sociedade e, destarte, nenhuma cultura dominante pode esgotar toda a gama da prática humana, da energia humana e da intenção humana.” (Cf. WILLIAMS, Raymond. *Op. cit.* p. 59). Tornando-se fundamental para nosso argumento.

¹¹ O exercício da memória não poderia supor uma prática livre dos processos de alienação, ou representar uma vontade plenamente consciente dos indivíduos, visto que a memória, em suas dimensões, é em parte ensinada e transmitida.

¹² Thompson, em “*Miséria da Teoria*” (1981), apresenta o conceito de “experiência” histórica e cultural, como um agente que impulsiona a ação social, na dimensão prática de seu exercício. Isso não pode ser compreendido dentro uma perspectiva que considera uma base econômica que determina toda uma superestrutura de dominação, tornando as práticas sociais reféns de um determinismo estritamente econômico.

plebe, na Inglaterra do século XVIII. Isso se deu, objetivamente, pela incorporação de um novo modo de vida, que posicionava as massas em um esforço reformista, e tencionava a transmutação dos sentidos de tudo o que lhes parecia habitual, sendo capaz de suplantar velhos usos, reinventando e perseverando no cotidiano, aquilo que ao moderno se aproxima, e que iria alinhar as futuras concessões históricas que o sistema dispensaria à classe operária recém-formada.

Este é o cenário de continuidades e rupturas no cotidiano social, de intensificação das relações sociais abstratas, da eliminação da familiaridade de determinados costumes para o surgimento do que se consolidou como “novos direitos”. E esta condição particular de metamorfose social põe em disputa a tradição e os costumes, por ocasião de uma elaboração cultural desprendida da realidade que a nutre, por uma prática abstrata impulsionada de cima para baixo, aliada por demandas do desenvolvimento industrial, econômico-político, que iria representar mais tarde o surgimento de uma nova tradição, manifesta no sequestro da experiência para dentro de uma “lógica social abstrata”, bem como da radicalidade como elemento potencialmente subversivo da resistência, aprisionando-as em instituições modernas de normatização da mobilização social, e no sentido mais amplo, a gestão da própria vida.

Este processo não ocorreu da noite para o dia, a experiência histórica da resistência é, nestes termos, simultaneamente o processo de formação da própria classe, no sentido de resistir a tudo o que a modernidade constituía - o que ao longo de seu desenvolvimento configurou a luta de classes – e em experiências pré-capitalistas de auto-organização que podem ser chamadas também de lutas de homens, indicando o envolvimento direto das massas.

Os termos deste processo de transmutação estão inscritos no aprofundamento das relações de subordinação do homem a uma disposição econômica funcional ao capital, que se reproduz nos sentidos de igual subordinação da vida ao trabalho. Porém, Thompson observou, na produção da resistência da plebe inglesa o próprio processo de formação da perspectiva da classe operária, e é neste sentido que o “fazer-se” independente dos

juízos sobre o que seria adequado, é sempre produto das práticas humanas, “por classe, entendo um fenômeno histórico, que unifica uma série de acontecimentos díspares e aparentemente desconectados, tanto na matéria prima da experiência como na consciência.”¹³

Na concepção Thompsoniana, o trabalhador só pode ser interpretado, em uma leitura social, a partir de sua caracterização ativa e consciente na formação da classe operária, o que não significa a prévia construção teleológica da ação empenhada nesta construção, que emergiria sobre bases objetivas da vida, e que por isso só poderiam representar um reflexo violento do sistema fabril de efetivação das relações sociais, mas representa de antemão a aglutinação de diferentes aspectos e associações no interior da formação do operariado enquanto classe. “O ‘sistema social’ não tinha ‘meta’, nenhuma intencionalidade interiorizada, já que os homens e mulheres em seu interior tinham metas e intenções opostas.”¹⁴ Isso significa, entre outras coisas, que qualquer predisposição a abordagens lógicas sobre seus desdobramentos deveria pactuar os termos das análises históricas, o que sugere os elementos práticos e efetivos da experiência.

Assim, a consciência de classe passa tanto pelas situações que envolvem o modo de produção, quanto nas relações entre as experiências culturais das práticas sociais vividas pelo grupo, ou seja, refere-se ao que é produzido e experimentado no desenvolvimento histórico de suas relações de pertencimento, identidade, solidariedade e construção de si, sendo simplesmente o que é.

Em tempos de modernidade, a organização da vida social era uma tarefa da classe dominante, até que fossem incorporadas posições referentes à classe proletária. As instituições sociais produziam e reproduziam para as classes subalternas os preceitos da disciplina e da ordem, sobre os argumentos da igreja, das escolas, etc., impactando o sentido de educação e relacionando-o com a constituição do operariado urbano-industrial, que

¹³ Cf. THOMPSON, E. P. *Op. cit.* p. 09.

¹⁴ Cf. THOMPSON, E. P. “*A Miséria da Teoria ou Planetário de Erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*”. Trad. Waltelsir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, p. 91.

viabilizou a instituição educacional da disciplina fabril, onde o conhecimento é massivamente voltado para o trabalho, disposto sobre argumentos técnicos, em um movimento onde a experiência deixa de representar um referencial do conhecimento sensível para se fundamentar no campo do científico.

Esta é uma elaboração importante para pensarmos a construção da figura do operariado ao longo de todo o processo teórico, que pretende dar conta de suas expressões reais. A sugestão de que existe algo de sensível na experiência efetiva, abre caminho para a possibilidade de seus reflexos na cultura, por exemplo, visto que “a experiência surge espontaneamente do ser social.”¹⁵

Se a experiência não representa mais o alicerce do conhecimento, a produção teórica, técnico-científica, torna-se o espaço das criações, idealizações, sobre a realidade abstrata. A produção da cultura popular está inscrita nesta transmutação, no sentido de que, inclusive as artes são atingidas por este movimento de polarização, tornando a dimensão do exercício prático da vida, e todo o seu processo de identificação, um objeto de trabalho técnico, desempenhado por um artista especialista, “as artes foram deixando de ter vínculo com a matéria real da vida, para se tornar um campo abstrato que tem por base as criações mentais.”¹⁶

Quando propomos pensar a dimensão da cultura prática como espaço de produção e reprodução da resistência, encontram-se relacionados os elementos da experiência e os processos da consciência, que possuem longa trajetória nos estudos sobre a sociedade, como categorias complexas, que nos debruçaremos mais adiante com o tema da filosofia da práxis humana. Por enquanto, importa desvendar o processo de inscrição da cultura no cotidiano social.

Toda elaboração que pretenda dedicar-se a esta temática, deve de antemão identificar de que base produz seus argumentos. Raymond Williams nos orienta em “*Cultura e Materialismo*” (2011), sobre as características da

¹⁵ Ibidem, p. 189.

¹⁶ Cf. FERREIRA, Adriana Amaral. *Op. cit.* p.21.

cultura por dentro da elaboração marxista de suas expressões, que sentencia, de certa forma, a proposição da base determinante e da superestrutura determinada. Assim, os elementos de uma ideologia cultural estariam condicionados à legitimidade de uma superestrutura atuante. Porém, Williams percebe nesta formulação a diminuição de uma potência significativa que é a “base”, nos orientando sobre a necessidade de se reavaliar este elemento, afastando-a das atividades específicas de homens em relações sociais e econômicas reais, atividades que contém contradições e variações fundamentais e, que portanto, encontram-se sempre num estado de processo dinâmico,¹⁷ o que efetivamente nos apresenta o cotidiano da vida prática como elementar à cultura, e nos termos da resistência vinculada à preservação de um modo de vida, uma necessidade demandada pela própria luta, ou seja, a produção e a reprodução do elemento cultural guardando, em suas dimensões exercidas, um elemento subversivo que se localiza na ruptura com a lógica da abstração, ao passo em que pretende preservar em suas circunstâncias reais, a possibilidade da experiência sensível.

Se estivermos dispostos a pensar o sentido das lutas no contexto social das relações abstratas, devemos posicionar nosso argumento um passo antes de sua emergência aparente, ou seja, um espaço tempo experimentado onde a materialidade da vida não se resumia puramente em abstrações, que foi sendo diluído com o aprofundamento da vida moderna, onde a produção e a reprodução cultural dos sentidos da vida social ainda poderiam de alguma forma ser experimentados. Este lugar pressupõe a cultura como um elemento prático das relações sociais, e não uma fórmula mecanicista, como engrenagens em funcionamento, de uma base econômica estrutural a uma superestrutura ideológica.

O processo de consolidação urbano-industrial, como produto da diluição das relações experimentadas, materializada no cotidiano social vivido, é uma experiência que nos fornece elementos para pensarmos a cultura nesta relação

¹⁷ Cf. WILLIAMS, Raymond. *Op cit.* p. 47.

com o modo de vida prático, ou seja, a orientação social dos costumes, dos hábitos, como expressões diferenciadas, porém autênticas, de se relacionar.

Elizabeth Gaskell no final do que ficou conhecido como Era Vitoriana, entre os anos de 1854 e 1855, escreveu um romance social intitulado “*Norte e sul*”,¹⁸ sugerindo de pronto à polarização que seria uma constante durante toda a obra, que se passa em um período fortemente marcado pela industrialização do século XIX. Afora toda elaboração romântica do drama de um jovem casal, o cenário social em que a autora descreve seus personagens, e as relações sociais que os mesmos pactuam, é uma descrição da cena pungente do cotidiano real de transformação das práticas sociais, e de novos arranjos válidos de reconhecimento e perpetuação da lógica capitalista, ainda desenvolvendo sua estrutura de dominação. Ao criar duas cidades fictícias, com dinâmicas sociais completamente diferentes, introduz a problemática da aceleração do tempo e seus reflexos no espaço social vivido, ou seja, no cotidiano da vida social, que quanto mais produz riquezas por meio dos processos industriais, se torna mais capaz de reproduzir misérias em um processo intensificado de pauperização da classe trabalhadora.

Uma família religiosa, interiorana, vinculada a dinâmica social balizada em relações de confiança e de cuidado mútuo, ao encontrar-se inserida numa outra realidade, tendo como centro a vida urbana individualista, carente de reconhecer os componentes humanos em uma relação de sensibilidade uns com os outros, percebe-se em desalinho, mesmo ocupando o mesmo espaço e presente no mesmo tempo histórico, porém, distanciados sobre as questões de suas próprias experiências. Todo o processo de industrialização trouxe as contradições e desigualdades comuns a este movimento, e com isso, a luta vinculada à atmosfera dos direitos, não puramente compreendendo a razão única da sobrevivência, mas articulado em um sentido laboral às suas demandas. A formação da classe operária pode ser vista de acordo com esta elaboração, como produto da transmutação do próprio sentido de trabalho em um componente característico das forças produtivas, no contexto da

¹⁸ Cf. GASKELL, Elizabeth. *Norte e Sul*. São Paulo, ed. Landimark, 2011.

modernidade, o que fatalmente o coloca nas linhas gerais das sucessivas abstrações na organização social.

Esta elaboração, embora se estabeleça em uma prática fictícia, é uma narrativa social sobre a realidade, que nos apresenta uma evidência da mesma metáfora utilizada por Raymond Williams ao concluir que o capital não se estabeleceu da noite para o dia, mas, sim, se consolidou enquanto processo “progressivo” que amplia tanto sua estrutura, quanto suas funções sociais institucionalizadas, em substituição as abstrações modernas. A perda daquele pedaço de terra, que leva uma família inteira a lançar-se em um modo urbano de viver, não significa tão somente o solo embaixo de seus pés, mas, também, a ruptura com as vivências que lhes eram ofertadas por suas próprias experiências, produzindo outra lógica, atribuindo outro sentido à vida social.

Se um romance não nos convence a partir de dados empíricos verificáveis – presumindo que estamos cegos a toda a argumentação de Raymond Williams com relação à produção literária vinculada à reprodução dos sentidos práticos da vida humana - Friedrich Engels, em 1845, publica “*A situação da classe trabalhadora em Londres*”, dissertando sobre sua própria inserção em campo, fazendo observações atenciosas sobre as relações de trabalho e a função social do trabalhador, dentro da perspectiva da industrialização, referenciado em expressões de desumanização e pauperização absoluta. Toda elaboração do trabalho enquanto condição humana de criação, emancipação, elemento de transformação da natureza, é relacionada à concretude da realidade a qual ele se insere, restando à conclusão de que toda materialidade do trabalho, nas condições de industrialização e aprofundamento das relações mercantis, é exploração, é subordinação ao maquinário - e aqui, ainda que de forma embrionária os termos trabalho coisificado, fetichizado, reificado estão implícitos.¹⁹

¹⁹ Importante salientar que os estudos de Engels provém de uma percepção em que o sentido estruturante do trabalho, e sua barbárie, caminha de maneira simultânea com a resistência ao desenvolvimento industrial, ou seja, qualquer possibilidade de subversão está atrelada ao próprio desenvolvimento da estrutura, é a resposta da subjetividade, da coletividade operária, em oposição à intensificação dos processos de exploração do trabalho. É no sentido da

Ele se depara com a instabilidade da classe trabalhadora, a partir da análise do “cinturão industrial” Inglês, que se relaciona com as condições de vida experimentada pela classe, suas diferenças, que configuram condições momentaneamente suportáveis, mesmo sob direção de um trabalho duro, e estratos pauperizados do operário, reproduzindo a miséria extrema. Esse proletariado não é uma unidade homogênea, é um proletariado com objetividade, com subjetividade, com concretude. E essa é a condição da classe quando a miséria deixa de se relacionar com a escassez e passa a integrar o processo cada vez mais degradante da pauperização.

Na origem desta realidade hostil, de tensão entre velhos hábitos e novos costumes, Thompson avalia na dinâmica social que subsidiou as rebeliões espontâneas do século XVIII, que ainda encontravam-se alguns espaços de convivência que preservavam laços de reconhecimento humano em suas relações. “Cresciam sentimentos e práticas coletivas que expressavam a autoconsciência e a sensibilidade da classe em formação, resistindo ao desaparecimento de um antigo modo de vida”²⁰, possibilitado pela preservação de algumas representações comunitárias produzidas nos eventos de cultura popular, que funcionavam como um espaço de recordação sobre aquilo que a objetividade da vida pronunciava a todo o momento como antiquado.

A escassez cotidiana era quebrada pelas festas e outros acontecimentos circunstanciais, quando se comprava ‘um pedaço de carne de boi’, e todos iam à feira: ali, vendiam-se pães de gengibre, frutas e brinquedos, havia representações da batalha de Waterloo, apresentações de Polinchino e Judy, tendas de jogos e swings, além do habitual ‘mercado do amor’, em que os rapazes cortejavam as moças, presenteando-as com pãezinhos de gengibre e nozes. Poucos trabalhadores podiam ler e entender um jornal, mas era comum a leitura em voz alta das notícias nas ferrarias, barbearias e tavernas. Uma boa parte das novidades era ainda divulgada pelos vendedores de cartazes e pelos cantores de rua.²¹

Existe algo de místico nas experiências que Thompson nos apresenta, que se evidencia justamente na cultura como elemento produzido e

contradição, que por seu exercício reproduz a antítese do capital, e que nestes termos é o próprio proletário configurando o produto histórico do processo de industrialização.

²⁰ Cf. FERREIRA, Adriana Amaral. Op. cit. p.22.

²¹ Cf. THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa II: a maldição de Adão*. 4. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002, p. 298.

reproduzido a partir do cotidiano da vida prática, “o fazer-se da classe operária é um fato tanto da história política e cultural, quanto da econômica. Ela não foi gerada espontaneamente pelo sistema fabril”,²² ela encontra suas raízes em diversas expressões do antagonismo, que ao longo do seu desenvolvimento o sistema incorporou para dentro de sua lógica de dominação, porém, neste período histórico, determinado pela fragilidade das relações sociais estabelecidas mediante as demandas emergentes do conflito social, o curso do processo de apagamento das tradições, em função da incorporação de um novo modo de vida, ainda é permeado por expressões de uma realidade anterior. Ou seja, a memória do coletivo ainda trazia consigo os traços de uma vivência experimentada, que por seu exercício torna-se altamente subversivo, trata-se de reproduzir a resistência na produção de seus próprios sentidos. Assim, igualmente subsistem duas perspectivas díspares no processo social de transmutação da resistência, como produto da metamorfose social dos sentidos do trabalho e do trabalhador.

A cultura, historicamente, tem sido matéria de reflexão de diversas ciências, motivadas por igual diversidade de objetos. Sua trajetória teórica é escrita por meios relativos à dimensão afirmativa dos sentidos e das coisas, como também na perspectiva antropológica do pensar sobre um modo de vida social, relacionada à prática cotidiana dos grupos. Assim, configura-se um espaço de disputa, tanto por seus significados, quanto na medida de seu exercício, que é histórico. E é esta característica mutável, de fluidez simbólica e material de seus pressupostos, que se relacionam os aspectos mnemônicos de efetivação sobre determinado exercício prático cotidiano.

Sobre a dimensão histórica do elemento cultural, Georg Hegel em “*A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*” (2001), circunscrito nas balizas do idealismo, estabelece teoricamente os meios efetivos da “razão humana” através de análises, igualmente históricas, atravessadas por modos culturais. Com isso, ele configura nas instituições sociais e políticas, como também de manifestação artística, e entre outros, um

²² Ibidem. p. 18.

condutor da razão humana, e essa condição se faz periódica, datada de tempo e lugar, assim como contínua, fluidificada no “espírito universal”.

Em Marx essa formulação aparece a partir do contraponto, ele vai inverter o ponto de partida hegeliano, que inspirado na noção kantiana concebe o sujeito - a consciência - como construtor do mundo a sua volta, e diz que tal relação não pode ser produto da razão atuando sobre a realidade, mas, sim, a partir da realidade objetiva em que se desenvolve a vida, o máximo determinante da consciência dos homens. Assim, a cultura se vê retratada por dentro do processo de produção da própria vida, organizada a partir das estruturas econômicas determinadas por cada um de seus períodos históricos. A questão é que o problema que Marx coloca é a crítica da filosofia como uma ciência contemplativa, dispondo a filosofia no campo da práxis.

O século XX vem interpretando a cultura de maneira a compreendê-la dentro de conceitos históricos específicos, como, por exemplo, na ‘melancolia’ de Peter Burke *“Cultura Popular na idade moderna: Europa 1500-1800”* (2010) ao avaliar que a cultura tendia a referir-se à arte, à literatura e à música, algo presente no imaginário, na expressão lúdica do modo de vida prático, onde segundo ele, hoje, se manifesta mais comumente sobre os referenciais de um utilitário social, como uma mediação humana de conexões com suas próprias necessidades, como beber, comer, andar falar, etc. Supõe-se assim o produto moderno da efetividade cultural, como uma forma que elimina a experiência, e que se instala em instituições abstratas de reprodução de uma sociabilidade artificial.

Assim, a cultura tem sido matéria de análise durante o desenvolvimento sociológico do século XX, sobre o internacionalismo simbólico da Escola de Chicago, as inclinações dos estudos sobre as “subculturas” latino-americanas, e a predominância de atitudes e valores, marcam um período de ranhuras, e em certa medida, algumas importantes rupturas com as perspectivas estruturalistas e funcionais de organização social.

A partir da metade do século XX, o tema adquire papel fundamental na interpretação dos modos de vida social. O debate acerca de uma possível centralidade cultural traz em si a sugestão de um vínculo orgânico com o cotidiano prático das relações sociais, e esta formulação sugere algo anterior aos marcos sociológicos do século industrial, ou seja, promove uma releitura de toda uma teoria que acompanhou o processo de modernização da vida, que dimensionou a cultura àquela fórmula mecânica entre a base econômica e a superestrutura, e com isto vem situando as análises culturais por dentro das relações de poder, dimensionadas ao desenvolvimento da vida prática.

Não pretendemos aqui elaborar questionamentos aos diversos conceitos de cultura, antes, porém, importa salientar a existência de uma expressão teórica, atual, que questiona o materialismo histórico como instrumento de tradução do elemento cultural, no sentido da experimentação, o que transportamos a reprodução da própria resistência. Trata-se, portanto, de uma leitura do marxismo e da tradição marxista, em sua efetividade histórica, não no sentido da polarização de seus pressupostos, mas, sim, da análise complexa de seus atravessamentos.

A principal crítica que o marxismo produz acerca do argumento cultural, relacionado às lutas é destinada à interpretação de uma leitura saudosista, romântica, vinculada à memória e tradição, que sugere a ideia do indivíduo a partir da prática social de compartilhamento de experiências e valores morais, uma “crítica à sociedade burguesa com referência a valores que estão no passado”,²³ a evocação de um período de ‘plenitude social’, deslocando a noção do conflito, antes vinculada unicamente à luta econômica traduzida nos termos das classes em disputa, e configurando uma luta por preservação, atualização e ressignificação do modo de vida social real experimentado.

As análises dos esforços conceituais, e ampla formulação de seus argumentos sobre os aspectos teóricos da cultura, ao longo do processo de

²³ Esta crítica atravessa a construção da tentativa de se produzir um conceito de romantismo revolucionário na obra de Michael Löwy e Robert Sayre, estando inscrita de maneira ampla e multideterminada em “*Revolta e melancolia* (2015)”.

modernização da vida social, tornam-se reflexo das circunstâncias da transmutação, algo que estando em movimento se reinventa, não como um produto idealizado, mas, sim, como um conjunto de significados que emerge do cotidiano prático, atravessado por constantes disputas.

Até aqui nos dispomos a compreender cultura como produto e representação do cotidiano prático da vida. Estamos sugerindo uma construção processual de costumes e atribuição de valores, morais, éticos, e até mesmo do campo sensível, presentes na atividade humana. Este sentido histórico traduz a continuidade, a partir da produção e reprodução da existência, como produto de uma prática cultural que se transmite por meios relativos à sociabilidade. Compreender uma forma multideterminada, em que remanescentes de um passado são constantemente ressignificados e atualizados, se faz necessário para uma reflexão voltada às expressões de um lugar de disputa, entre o arcaico e o moderno, encontrando nesta dinâmica os próprios sentidos da tradição.

O lugar em que circunscrevemos o diálogo, entre a lei e a luta, é o tempo. Tempo de uma realidade social marcada por contradições, e a leitura de uma teoria social crítica que a acompanhou, o que nos remete a importância das formulações históricas sobre classe, luta de classe e consciência de classe. São aspectos que diferem substancialmente dependendo da orientação teórica eleita para análise. Sobre tais “conceitos”, avaliando a conjuntura social da sua emergência, que é a estrutura social do capitalismo, nossa abordagem se vincula às elaborações do marxismo, mesmo que em uma vertente teórica que adote a perspectiva crítica da revisão da tradição, que desloca os sentidos da cultura, da ideologia e da consciência em uma abordagem que reatualiza a necessidade de se retomar o sentido marxiano da práxis e do valor, na perspectiva de superação do capital.

1.2 Da experiência concreta à abstração da vida social

Pensar os termos da práxis e da reificação no sentido da resistência, requer uma análise de elementos presentes em diferentes perspectivas teóricas que apesar de suas proximidades, elegem seus contrapontos fundamentais à reprodução de práticas subversivas, um reflexo de um antagonismo social real experimentado, inscrito de maneira tradicional como o produto derivado da oposição mútua entre capital e trabalho, da mesma forma que encontra suas expressões na leitura crítica da sociedade do valor, a partir do reconhecimento da transitoriedade histórica de tais polos, nas dimensões do concreto e do abstrato, o que nos apresenta duas leituras, tanto possíveis quanto ‘irreconciliáveis’, pressupostas na adoção da episteme lógica e/ou histórica.

Desta forma, este ponto da pesquisa pretende o diálogo com o marxismo das primeiras décadas do século XX, destacando suas aproximações como elementos que produzem sentidos à possibilidade de conciliação da teoria, e não uma total incompatibilidade de pensamento. Assim, não se trata de uma confluência irremediável, mas, sim, de se desvendar um ponto de encontro na história, não no sentido de redundar “isso” “nisto”, mas analisando seu percurso tanto na perspectiva aproximativa quanto reconhecendo seus distanciamentos fundamentais.

A princípio, os elementos da práxis e da reificação não podem ser vistos como categorias rígidas, como parte de uma estrutura social baseada em uma lógica interna autocontraditória.²⁴ A possibilidade do diálogo entre os elementos destacados não poderia ser pensada em uma perspectiva tradicional, e esta é a necessidade de compreendermos junto com Anselm Jappe em suas “*As aventuras da mercadoria*” (2006), a categoria “valor” enquanto uma construção histórica, e precisamente assim, mutável a partir da junção de vários elementos em seu interior, carregada de significações que não se elaboram na dimensão do pensamento, mas sim, emergem dos desdobramentos das próprias práticas

²⁴ “Referente à crítica marxiana do valor, em oposição não apenas com o marxismo tradicional, mas também, com muitas teorias dos nossos dias que pretendem dizer verdades críticas sobre o mundo moderno, desprezando as categorias de Marx [...] a teoria de Marx não é uma teoria ‘puramente econômica’ que reduza a vida social aos seus aspectos materiais sem levar em conta a complexidade da sociedade moderna” (Cf. JAPPE, Anselm. *Op. cit.* p.15).

sociais, na sociedade capitalista, compreendendo que “não é a teoria do valor concebida por Marx que se encontra ultrapassada, mas sim o próprio valor.”²⁵

O valor enquanto categoria lógica do pensamento marxista torna-se parte da própria estrutura social do capital, que carrega em si condições inerentes de sua autocontradição.

O valor passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, transformando-se numa entidade que opera automaticamente. O valor em expansão tem formas alternadas de manifestar-se no ciclo de sua vida; examinando-as, chegamos às proposições; capital é dinheiro, capital é mercadoria [...] O valor torna-se aqui agente de um processo em que, através do contínuo revezamento das formas dinheiro e mercadoria, modifica sua própria magnitude, como valor excedente se afasta de si mesmo como valor primitivo, e se expande a si mesmo. O movimento pelo qual adquire valor excedente é seu próprio movimento, sua expansão, logo sua expansão automática. Por ser valor, adquiriu a propriedade oculta de gerar valor.²⁶

Pensar este movimento envolve uma leitura aprofundada, periódica, das fases de desenvolvimento do capital e de suas relações de produção, o que dispõe o trabalho, o trabalhador, e o sentido do trabalho em um amplo debate teórico que não iremos trabalhar aqui, porém, a ele não poderíamos estar alheios, destacando que a categoria “valor” pode estar revelando sua historicidade, ao passo em que a própria força de trabalho humana não experimenta mais a integração de outrora, ou seja, o desenvolvimento das forças produtivas, cada vez mais expulsa o homem do modo de produção, e sobrevive da crença em sua total autonomização, dispondo os termos da barbárie.²⁷ O que também contraria expectativas revolucionárias do Manifesto

²⁵ Idem, p. 16.

²⁶ Cf. MARX, Karl. *O capital*. Livro I, v.1, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 173:174.

²⁷ “A barbárie parece ser, de fato, a demonstração da impossibilidade da humanidade continuar a se desenvolver dentro das formas burguesas da vida social, uma vez que a riqueza acumulada pela espécie é excessiva para ser limitada e barrada pelo horizonte histórico das estruturas e instituições dessa sociedade, determinada pela acumulação do capital e sua apropriação privada. Na medida em que as formas de produção e a vida institucional burguesa não podem mais determinar com precisão o conteúdo social desta [...] já que este lhe ultrapassou, transbordando, tal sociedade passa a conviver com um inusitado fenômeno de enterrar cadáveres e esconder horrores, cuja razão de existir ignora olímpicamente, mas desconfia de que sua sobrevivência depende da continuidade da produção destes cadáveres e horrores” (Cf. MENEGAT, Marildo. *A Guerra civil no Brasil*. In. MENEGAT, M. Estudos sobre ruínas. Col. Pensamento Criminológico, v. 18. Porto Alegre, RS: Revan, 2012 p. 18).

do “Partido Comunista” (1848), quando tais expressões objetivas funcionariam como combustível para a “missão” proletária nas lutas de classe.

O nosso cenário está recortado nas mutilações, muitas delas em função da afirmação da justeza deste referencial teórico revolucionário, que sobrevieram sobre expressões espontâneas de revolução ao longo da história. Um espaço tempo em que a ação humana foi bloqueada em função da consolidação de um sujeito abstrato, e esta transmutação evoca os termos da vida reificada, como uma mediação importante para a compreensão e transformação do valor enquanto forma social.²⁸

A princípio, destacamos a importância de se pensar a inscrição dos processos revolucionários nas experiências das massas. Existe uma vasta literatura filosófica e sociológica sobre o tema, em que diferentes abordagens são propostas a partir de pontos de vista distintos sobre a realidade. De tais, três perspectivas tomaram a dianteira dos estudos sociais mais populares, que são as abordagens: Lógicas, ontológicas e históricas, que embora muitas vezes sejam postas de maneira polarizada sob o estigma do antagonismo teórico de suas sugestões, a mim, parece-me mais uma questão de continuidade sobre os processos de desenvolvimento e complexificação das relações que estão postas.

A perspectiva “lógica” está introduzida por dentro do pensamento marxista, e pensa o processo revolucionário, ou de desenvolvimento da sociedade capitalista, a partir de uma autocontradição interna. Prevê que do ponto de vista do aprofundamento da própria modernidade, o desenvolvimento das forças produtivas chegaria a um ponto em que restaria o “antagonismo” nas relações de produção. A classe proletária diante de um amplo processo de desenvolvimento tecnológico e motivado também por sua insatisfação pela não integração a este processo, emergiria como uma classe revolucionária, ou seja, a lógica levaria tanto a um processo de desenvolvimento capitalista, que se

²⁸ “O valor não é outra coisa senão uma forma de organização social organizada. A produção de valor não enriquece a sociedade, ela é a criação de um laço social que não é criado na própria produção, mas que existe ao lado desta, numa forma exteriorizada” (Cf. JAPPE, Anselm. *Op. cit.* p.54).

esgotaria em uma crise final, quanto ao aprofundamento da modernidade, que levaria, por sua vez, ao processo revolucionário, porque se não levasse as expectativas seriam de um declínio comum da classe estando em luta.

Então, se não for pela via de uma revolução proletária, o destino da classe seria seu declínio comum, a partir de uma crise produzida pela própria “lógica” contraditória do sistema, conferindo ao proletariado organizado sua “missão” revolucionária, encapsulada no tempo por sua própria esperança.²⁹

Esta elaboração “lógica” do marxismo revolucionário, em algum momento, se distancia, ou por vezes nega veementemente, a busca marxiana por posicionar, dentro do caráter histórico do sistema a forma social do valor, descobrindo o fetichismo social e a crítica do trabalho abstrato, elementos caros à forma histórica da análise social, no qual o processo de reflexão toma por base o resultado das práticas humanas, ou seja, pela constante presença humana é lançada a capacidade de subversão da história.

Nestes termos, Robert Kurz, nas explicações do grupo Krisis, sugere a existência de um “duplo Marx” sobrevivendo em um corpo intelectual habitado por duas almas. Ao primeiro as concepções sobre a mais-valia e a propriedade privada dos meios de produção, ao passo em que “o Marx nº 2 orienta a sua análise teórica não pelos interesses sociais imanentes ao sistema, mas, muito mais pelo carácter histórico desse mesmo sistema.”³⁰ As concepções diferem igualmente em seus pontos de partida. Essa ambiguidade não é do Marx, propriamente, esta é uma premissa do tempo histórico marcado pelo período de formação do operariado urbano-industrial.

Resgatando um pouco do E. P. Thompson em “*A formação da classe operaria inglesa*” (1987) e em “*A miséria da teoria*” (1981) a questão que ele nos traz, e se torna de fundamental importância é de que existem certas categorias, que são produzidas na esfera do pensamento em determinados

²⁹ Esta é uma das perspectivas elaboradas por Marx e Hegels no Manifesto do Partido Comunista (1848), como fundamento revolucionário tendo como base as condições objetivas da vida social.

³⁰ KURZ, Robert. *O Duplo Marx*. 2005. Disponível. Disponível em: <<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz8.htm>> acesso em 11 de maio 2016.

períodos da história, que não são representações diretas de determinadas práticas sociais, como é o caso do termo de classe social, no sentido de pensar o operariado urbano industrial da era moderna. Então, torna-se uma representação mental de uma realidade, de uma condição econômica imediata. A relação imediatamente vivida por estes trabalhadores tem uma representação teórica que é a representação de vida dos trabalhadores e da classe. No entanto, em alguns momentos da história, estes conceitos elaborados na esfera do pensamento, serão adequados para pensar o fenômeno, mesmo que este fenômeno não tenha se desenvolvido a ponto de representar um conceito que traduza a realidade social. E neste período, em que estes conceitos ainda carecem de uma experiência real equivalente, serão utilizados para estabelecer certos fenômenos, que de outra forma não poderiam ser explicados, mas no sentido de que o fenômeno em algum momento da história contém o embrião de determinado conceito, porém, essa relação só será revelada na medida em que os processos históricos vão se aprofundando, é isso que acontece com o termo classe social.

Ainda que olhássemos para Thompson e a plebe no contexto das rebeliões espontâneas, não seria possível avistar a classe operaria completamente formada, não seria real classificar um processo de resistência como luta de classes, o apropriado seria caracterizar um processo de lutas que contém um embrião da classe em formação. A medida que a classe vai se desenvolvendo e construindo experiências relativas à venda de trabalho, é que o termo classe vai se definindo em uma materialidade histórica.

Este momento é anterior a 1833, período que Marx irá organizar suas considerações sobre a classe operaria urbano-industrial, sobre um modo de vida experimentado, pensando a luta nos moldes tradicionais. Então, para compreendermos o 2º Marx é necessário se vestir da interpretação histórica sobre os fatos, assim, a problemática da mais-valia não paga, os processos de legitimação da propriedade privada e o trabalho como expressão social da realização completa da atividade humana, compõem a aparência do problema, restando em sua essência fundamental a própria construção social dos

processos de valoração, “que é comum às classes em luta, e a primeira causa do antagonismo de seus interesses.”³¹

Este é o cerne da elaboração fetichista da dominação, que pressupõe o sujeito extirpado da estrutura social “submetidos ao incessante processo cibernético de uma transformação de energia humana abstrata em dinheiro.”³²

A chave de leitura pressupõe que a crítica social, embasada na problemática dos termos da dominação ideológica, encontra seu contraponto nas concepções acerca da materialidade da vida, na dimensão prática, onde a lógica fetichista materializa a abstração. Anselm Jappe (2006) assume a crítica do fetichismo social,³³ como combustível para se pensar tanto os termos da atualização, quanto os termos da superação da crítica da economia política, a partir da reinterpretação de categorias de base do pensamento marxista, quais sejam: o valor, o trabalho e a mercadoria. Estes termos possuem uma raiz filosófica importante para o subsídio de seus argumentos, que se encontram dispostos nas “*Onze teses para Feuerbach*” (1845), segundo o qual o sentido da práxis social é germinado a partir de um processo autoconsciente, em que homens e mulheres ao alterarem as circunstâncias às quais estão expostos, ao mesmo tempo, alteram a si mesmos.³⁴

Ludwing Feurbach em “*A essência do cristianismo*” (1841) fez a crítica das religiões, introduzindo a noção de que o materialismo só tem razão de ser em relação ao que existe na realidade. Toda a validade de uma teoria só é verificável na vida prática, então a representação teórica para o materialismo,

³¹ Idem.

³² Idem.

³³ “Os homens põem em relação os seus trabalhos privados, não diretamente, mas somente numa forma objetiva, sob uma aparência de coisa, a saber, como trabalho humano igual, exprimido num valor de uso. Contudo, não o sabem e atribuem os movimentos dos seus produtos a qualidades naturais dos mesmos [...]. O fetichismo, o fato portanto, de para os homens as suas próprias relações de produção tomarem uma figura de coisa material, escapando ao seu controle, independente da sua atividade individual consciente, manifesta-se em primeiro lugar no fato de os produtos do trabalho dos homens tomarem universalmente a forma de mercadoria. Longe de ser uma ‘superestrutura’ pertencente à esfera mental ou simbólica da vida social, o fetichismo reside nas próprias bases da sociedade capitalista e impregna todos os seus aspectos. Pode-se de pleno direito falar de uma identidade entre a teoria do valor e a teoria do fetichismo em Marx”. (Cf. JAPPE, Anselm. *Op. cit.*, p. 34:35).

³⁴ Cf. MARX, Karl. *Sobre Feuerbach*, in: MARX, K; ENGELS, F, *A ideologia Alemã*, São Paulo, Ed. Martins e Fontes, 2007, p. 537:539

não sendo idealista, precisa ser um reflexo prático daquilo que foi plenamente realizado na história. Todo o exercício do vir a ser está no campo do idealismo, do apriorismo, portanto o materialismo histórico se transforma em um agente de eliminação das formulações anteriores à experiência.

Em primeiro lugar, o materialismo histórico desconstrói a religião nos argumentos de Feuerbach sobre o predomínio da natureza, apresentando os termos da relação conflitiva entre criador e criatura, assim, “a capacidade de abstração está na origem da alienação religiosa, em que o homem projetaria suas características, elevadas ao infinito, em um ser externo ao homem”³⁵, o que levou Marx à questão que norteou seu ponto de partida na “inversão” ou “avesso” materialista da dialética idealística hegeliana, se resume na análise das condições objetivas da vida.

A elaboração marxista introduz a categoria trabalho, mas fortemente marcado nos *“Manuscritos econômicos e filosóficos”* (1844), que viria subsidiar toda uma formulação acerca da alienação religiosa nos termos de sua inversão entre criador e criatura, o que não encontramos nos argumentos próprios da crítica a alienação em Feuerbach, por exemplo. Esta é a noção que nos transporta à interação dos processos do trabalho e subjetivação, apreensão e transformação do mundo a sua volta.

A materialidade da vida é fundamental aos processos revolucionários. Caso contrário, não poderia representar algo realizável. A história, idealisticamente, está na base das revoluções que levaram a cabo, a qualquer preço, as experiências do socialismo real. Uma concepção idealista de revolução que mesmo diante das ausências de uma base material se forçou ao processo revolucionário, só que ao alcançar tal medida, o sentido que se manifesta é o de fabricação de expressões que espontaneamente não iriam se produzir, o que Walter Benjamin vai descrever como visão progressista da história.

³⁵ Cf. SADER, Emir. *Apresentação*. in: A ideologia alemã, MARX.K; ENGELS,F. São Paulo, Boitempo, 2007, p. 09:15.

Walter Benjamin faz parte de uma corrente do marxismo, que surge em 1920, que vem representado por Lukács em *“História e Consciência de Classe”* (1923), pelo próprio Benjamin e Karl Korsch que escreveu *“Marxismo e Filosofia”* (1923). Korsch nos remete à ideia de que o materialismo e a dialética de Marx, ou seja, o materialismo histórico a partir da dialética marxista, em termos de materialidade, não representa “nada”, porque ele traz uma chave de leitura pra pensar o real a partir do real, e o real é abstrato, porque ele é a realização de uma lógica fetichista de dominação, e essa lógica fetichista é profundamente abstrata para ser chamada de materialista. Então, neste sentido, o termo materialismo sempre vai indicar algo além. Uma vida realmente materialista, que elimine esse processo fetichista e abstrato de dominação, só poderá ser vivida em processos efetivamente emancipatórios, processos relacionados às práticas que vão articular a motivação das circunstâncias e a automotivação humana.

O progresso histórico não tenciona a ruptura com a dominação do fetichismo, antes, porém, cumpre papel de atualizar a lógica fetichista sob a ideologia socialista da ditadura do proletariado. É este materialismo, que produz este sentido, que esteve na base das experiências de socialismo real que o próprio Walter Benjamin nas teses *“Sobre o conceito de história”* (1940) vai criticar, para dizer que nele só haveria algum significado se refletisse aquilo que foi plenamente realizado.

Então a elaboração de que os indivíduos agora tendem a se colocar como meras peças de uma engrenagem que existe acima da sua vontade e da sua consciência, que é a base de compreensão do fetichismo social, é também o que se encontra na base de toda a teoria materialista histórica. O problema agora é que a perspectiva materialista histórica precisaria reconhecer que a vida material é abstrata, considerando que “o concreto só tem existência social na medida em que serve ao abstrato para que este dê a si mesmo uma expressão sensível.”³⁶ Isso porque a atividade humana produtiva se realiza na abstração, naquele mesmo sentido de inversão entre criador e criatura, ou seja,

³⁶ Cf. JAPPE, Anselm. *Op. cit.* p. 37.

um indivíduo que age de modo inconsciente, alienado e autodestrutivo. Sendo essa, nos termos da crítica radical do valor, a contradição fundamental da formação social capitalista.

O pensamento marxista situa-se neste espaço entre o velho e o novo, o ponto de partida para nossa interpretação não pode ser aquela chave de leitura que compreende que “a história de toda a sociedade, até aos nossos dias, nada mais é do que a história da luta de classes”.³⁷ O proposto aqui é entender a história como uma história profundamente marcada pelas relações fetichistas. Do ponto de vista do historiador a “classe” é uma construção muito recente, um fenômeno produzido pela modernidade que faz parte de uma estrutura social capitalista.

O momento em que Marx escreve é justamente o de consolidação da classe operária urbano-industrial, então teremos o 1º Marx que produz a crítica do valor e do fetichismo, que vai falar, por exemplo, de reificação e alienação, de coisificação das pessoas e personificação das coisas, e o 2º Marx que produz toda uma compreensão sobre a sociedade e a luta de classes. Isso pra dizer que ele tem uma compreensão do processo que traz o velho e o novo. O velho, que tem a ver com um tipo de luta com um olhar voltado para o passado, com que a resistência, em relação à consolidação da vida moderna, vai encontrar uma referência última na Comuna de Paris (1871), e o novo, que tem a ver com as lutas no sentido moderno, econômico, das classes, a luta de direito contra direito, ou seja, a luta do direito de quem explora, e do direito de quem é explorado.³⁸

Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas. A tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo de ainda não existente, é precisamente nestas épocas de crise

³⁷ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *O manifesto do partido comunista*. Ed. Martin Cret Ltda, São Paulo, 2000, p.45.

³⁸ O capítulo oitavo do “Capital”: A Jornada de Trabalho, considera a luta de classes sobre esta lógica, marcada por desigualdades, porém, essa relação desigual é expressa contraditoriamente pela igualdade de direitos de quem explora e o direito de quem é explorado.

revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com este disfarce de velhice venerável e esta linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal.³⁹

A transmutação do sentido das lutas não se trata de uma categoria do pensamento, antes, manifesta-se como uma expressão do real, do próprio curso da ação humana. A mediação que se estabelece é a leitura do valor enquanto forma de organização social. Este se torna o atravessador que distancia historicamente os termos da luta, vinculada aos meios relativos à emancipação, e estabelece a reificação enquanto agente de dominação, interiorizado e reproduzido pelos próprios indivíduos, tendo como base a perda das expressões e dos próprios sentidos da experiência.

Neste sentido, Lukács faz um contraponto à Rosa Luxemburgo muito interessante para pensarmos o processo revolucionário. Em *“Notas críticas sobre a Crítica da Revolução Russa de Rosa Luxemburgo”* nos capítulos finais de *“História e Consciência de Classe”* (1923), ele conclui que uma perspectiva revolucionária, nos termos do espontâneo, se torna impossível, porque para que possamos entender os processos de alienação, se faz necessária à percepção do proletário submisso a tais processos. Sobre a Revolução Russa de 1917, Luxemburgo indicou alguns problemas, na medida em que ela é conduzida, direcionada, ao passo em que uma revolução que caminha na perspectiva realmente emancipatória deveria predominar o envolvimento direto das massas, resultando assim num processo revolucionário posto de baixo para cima, um processo de auto-organização de autoconsciência, onde o espontâneo produz sentido em seu cerne, como quando a revolta começa, tem a ver com a experiência. O que Lukács questiona em Luxemburgo não é a forma, idealística ou não, da revolução, mas sim, sua possibilidade histórica. E são nestes termos que a Revolução Russa de 1917 é levada a cabo pela via da condução do partido, efetivamente reatualizando as velhas formas de dominação social e de reificação da vida.

³⁹ MARX, Karl. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 06:07.

Estas expressões nos alertam no sentido de dizer que chegamos a um momento da história em que a crítica do valor em Marx precisa ser retomada porque hoje ela se apresenta cada vez mais necessária enquanto crítica, mas se apresenta cada vez mais como uma “necessidade” histórica, não eterna e não imutável. A questão é olharmos com cuidado as contradições, as ambiguidades, que encontramos também sugeridas no pensamento lukácsiano anterior ao *“Para uma ontologia do ser social”* (1968), aquele que trata do fetichismo nos termos da reificação, observado em *“História e Consciência de Classe”* (1923), a partir da “impossibilidade” de produção revolucionária espontânea do próprio proletariado, que configura, de maneira ampla, um ponto de vista sobre a Escola de Frankfurt.

Esta elaboração crítica dos processos revolucionários, na perspectiva do progresso, não encontrou lugar por dentro do marxismo tradicional, não como uma alternativa à barbárie social, e em seu lugar seguiu atrelada, na maioria das vezes, a um conceito de romantismo revolucionário ou interpretação catastrófica da realidade. Muito desta negação se deve ainda aos termos da visão totalitária do mundo, sobre o diálogo de Lukács com Rosa Luxemburgo e as reflexões de Alsem Jappe, pois em ambos os casos as alternativas estão mergulhadas em uma visão reificada tão substancialmente profunda que representam sua impossibilidade “total” de superação, ou seja, não existe saída possível dada à natureza de sua dominação, e nestes termos a resistência, pensada a partir da observância dos processos históricos, torna-se uma lembrança nostálgica de tempos outros, atribuindo romantismo às práticas subversivas que visam à preservação de um modo de vida.

A questão é compreendermos se fatalmente os termos da vida reificada como produto da interrupção das práticas sociais, podem ser entendidos como expressão de uma realidade totalizante, tendo em vista a multiplicidade de seus atravessamentos, e esta é uma leitura da qual Benjamin poderá nos orientar, no sentido de compreender, por exemplo, possibilidades de interrupção com os processos históricos do modo de vida capitalista.

1.3 Romantismo revolucionário e memórias subversivas

O capital ao longo do seu desenvolvimento permeia o modo de vida social dos aspectos compostos por seus próprios efeitos, sejam eles positivos ou negativos. Curioso é que neste movimento, o que historicamente, majoritariamente, vem nutrindo as experiências de revoltas, de rebeliões, se origina no posto da miséria, como condição expressa a toda esta organização social. Nota-se que a crítica, nos termos teóricos ideológicos, vem introduzindo de várias formas o debate sobre a desumanização do humano, e transmutação, naquele sentido da reificação, das relações sociais humanas em relações entre coisas, mas os sentidos experimentados desta configuração elaboram um processo de resistência que, na prática, configura a necessidade de permanecerem vivos, expressam um sentido de sobrevivência, para além das elaborações críticas sobre a realidade.

Sobre o argumento de que o capital não se consolidou da noite para o dia, em períodos de ampliação de sua estrutura de dominação, conviviam em seu interior as perspectivas de integração e de resistência, e estes sentidos, ambos, encontram-se vinculados à sobrevivência de um modo geral.

Quando o capital passa a oferecer condições minimamente satisfatórias de sobrevivência por dentro de sua estrutura, surge o movimento de integração, porém, a princípio não se demonstra capaz de estender esta condição a amplitude das massas, devido a sua própria condição de desenvolvimento processual. Então resistir a este processo como forma de preservação de um modo de vida, é também a reprodução da própria sobrevivência, e essa perspectiva evoca um sentido de auto-organização para as lutas, que está no passado, e que permanece na memória porque a objetividade da vida 'ainda' não é a abstração completa, porque se for à gente vai reproduzir de maneira totalitária, ou seja, sem possibilidade de subversão, aquela formulação do Lukács em que reificação e vida coincidem.

O processo de desenvolvimento das forças produtivas, e consolidação do sistema capitalista, no Brasil, conviveu com uma particularidade, que foi

amplamente marcada na produção cultural do pré-1964, que é a perspectiva da Cultura Popular, que possuía como meio relativo a sua reprodução o vínculo orgânico com as lutas. Com isso, as ‘massas’ neste contexto, ainda produziam formas de experiências sociais fora da perspectiva lógica de dominação do capital, que traziam em si características pré-capitalistas, no sentido mesmo de sua auto-organização. Vivenciavam os traumas do presente, mas com seu olhar direcionado ao passado, e este movimento se efetivava na vida prática, não era uma preposição do pensamento.

Não conseguiremos entender isso se a única mediação possível for o valor de troca, ou seja, a realização do mercado por dentro da perspectiva econômica determinista, essa adoção nos levaria ao “Romantismo Revolucionário” reduzindo esse tipo de luta a um sentido melancólico, que reflete o espólio de tudo aquilo que se perdeu na história. A visibilidade que pretendemos aqui é no sentido da sobrevivência, e preservação de um modo de vida prático. Isso é altamente subversivo, revolucionário, e foi ficando para trás na medida em que a dissolução do modo de vida cultural experimentado cede lugar às abstrações das instituições modernas.

Marcelo Ridenti em *“Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução do CPC à era da TV”* (2014) propõe a tarefa de reconstruir historicamente o papel de diversos Movimentos Políticos e Culturais a partir dos anos de 1960, e com isso ele rompe com o reducionismo do campo estético, o qual pretende dimensionar a “obra de arte” unicamente a partir de uma mensagem política, fazendo a crítica à perspectiva marxista “que em tudo vê o determinismo econômico, reduzindo as criações artísticas a elementos da superestrutura ideológica e política, determinada pela infraestrutura econômica.”⁴⁰

Neste estudo Ridenti observa na prática dos meios artísticos e intelectualizados da esquerda, aspectos que constituem as expressões do romantismo revolucionário, nos anos 1960 e início de 1970, destacando em suas relações o que chamou de “utopia da integração do intelectual com o

⁴⁰ Cf. RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Ed. da UNESP, 2014. p.06.

homem simples do povo brasileiro, supostamente não contaminado pela modernidade capitalista, podendo dar vida a um projeto alternativo de sociedade desenvolvida.”⁴¹

O conceito de romantismo não está formulado de maneira única nos estudos sociais, antropológicos, filosóficos, nas artes etc; ao invés disso, possui suas expressões em uma multiplicidade de fenômenos não sendo possível transcrevê-lo de maneira global. Lucien Goldmann, em “*Sociologia do Romance*” (1967), talvez tenha dado a contribuição mais relevante sobre o tema quando considera, antes de toda a origem da elaboração, as lacunas que o tema sugere na representatividade do conflito entre a sociedade burguesa, e seu modo de vida, e certos valores humanos, dispostos em expressões qualitativas, que irão contrapor os meios relativos à vida na modernidade, fazendo a crítica ao exercício do valor enquanto forma de organização social, considerando os intercâmbios mediados pelo valor de troca.

Outra perspectiva para esta análise que Michael Löwy e Robert Sayre encontram elaborada por de Claus Träger (1830) sugere que o romantismo é “fruto da decepção diante das promessas não cumpridas da revolução burguesa de 1789, ou um conjunto de perguntas e respostas à uma sociedade pós-revolucionária.”⁴² Neste sentido, uma profunda transformação política que sucede à tomada de poder pela burguesia, por exemplo, no contexto francês do século XIX, e o desenvolvimento de todo o seu aparato, se configura na mediação real em que os sonhos traídos pelos processos revolucionários, nutrem na memória de um referencial de vida social, que aos poucos vai se perdendo, sob a ótica das relações sociais modernas.

Löwy e Sayre, por sua vez, em “*Revolta e Melancolia*” (2016) fazem a crítica desta formulação, por entenderem que nestes termos não estariam inscritos os processos sobre o romantismo anteriores à Revolução Francesa, sugerindo que o mesmo, teria emergido especificamente sobre a referida experiência. Argumentam que “o romantismo deve ser entendido como uma

⁴¹ Ibidem, p.02.

⁴² Cf. CLAUS, Träger. *Des Lumières à 1830: héritage et innovation das le romantisme allemand*, 1980, p.90, citado in: Löwy. M; Saire. R. *Revolta e Melancolia*, 2016, p. 37.

resposta a essa transformação mais lenta e mais profunda- de ordem econômica e social- que é o advento do capitalismo”,⁴³ e esta condição é anterior às incursões francesas, por exemplo. Posicionam, assim, a essência romântica como uma reação contrária ao modo de vida capitalista, representando uma “crítica da modernidade, isto é da civilização capitalista, em nome de valores e ideias do passado (pré-capitalista, pré-moderno)”⁴⁴. Este é o sentido sobre pelo qual atribuem o romantismo como uma “visão de mundo” alimentada pela contradição em que se desenvolve a realidade⁴⁵ social moderna, traduzindo os termos de uma oposição entre sistemas de valores distintos, porém, exercidos.

O conceito romântico revolucionário para interpretar, por exemplo, as rebeliões espontâneas do período anterior à ditadura “Civil-Militar” no Brasil, dialoga com a “necessidade” que estes movimentos revelam em buscar no passado, nas tradições, a referência de um modo de vida que produza a crítica do presente, um modo de vida comunitário, que serve como ponto de partida na problematização da atualidade, na perspectiva do futuro. Este mirante, do ponto de vista do materialismo histórico, só poderia pertencer a uma elaboração nostálgica das lutas sociais que não encontrariam condições materiais de efetivação. Essa elaboração aprisiona o passado como algo distante, que não reflete o presente, e que não é capaz de produzir a ele crítica alguma.

A trajetória que se segue irá nos conduzir pela perspectiva histórica das lutas sociais na realidade brasileira, para tentarmos desvendar em um período em que igualmente subsistiam as perspectivas tanto de subversão quanto de integração à ordem burguesa. Isso se demonstrou possível dado o período histórico de desenvolvimento das forças produtivas, para fazermos a leitura da

⁴³ Cf. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2016. p.38.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ A realidade aqui representa um complexo multifacetário, conjuga diversos aspectos das dimensões políticas, econômicas e sociais: desenvolvimento tecnológico, propriedade privada dos meios de produção, divisão social do trabalho, reprodução do capital, intensificação dos intercâmbios mercantis, etc. Faz parte de uma construção social histórica dos termos da modernidade, na qual o capital se torna um importante mediador que impulsiona ao mesmo tempo em que se deixa impulsionar.

vinculação da perspectiva romântico revolucionária aos movimentos espontâneos das “massas” em conflito, na possibilidade de, a partir da mediação da memória, contribuirmos para a compreensão do sentido de subversão sobre o que Ridenti, Löwy e Sayre poderiam compreender como romântico.

A “utopia revolucionária” que Ridenti destaca neste período, e a coloca nestes termos, era vinculada à perspectiva de transformação social perpassando os sentidos da ação humana na história, e assim, deflagrava a construção de um “novo homem”, porém, este “novo” encontrava suas referências no passado, “na idealização do autêntico homem do povo, com raízes rurais, do interior, do ‘coração do Brasil’ supostamente não contaminado pela modernidade urbana capitalista.”⁴⁶

Este processo foi configurado de maneira plural, não havia um sentido romântico definido no interior das ações dos movimentos sociais, políticos e culturais neste período. Havia sim, em seu interior, expressões, mais ou menos, marcadas por ideais românticos, porém, a atmosfera da produção cultural, neste período, impregnava as suas dimensões com o sentido da articular-se com o “povo”, e esta não era uma configuração inédita. Esta perspectiva já estava presente na cultura brasileira desde muito antes, sobre referência, construção e libertação da identidade nacional. O que Ridenti evidencia como novidade neste movimento é justamente a partir dos anos de 1950 a interferência de influências de esquerda, comunistas ou trabalhistas.

Aqui temos uma relação de integração a uma classe política dos movimentos que antes eram marginalizados, se organizavam e geriam suas demandas independentes de uma lógica institucional, e que talvez em função desta incorporação, tenha tido sua característica altamente subversiva transmutada em um lugar romântico deficiente de realismo político. Talvez, ainda, pelo simples fato de não ter sido esta sua primeira aspiração espontânea. Importa compreender o que é o romantismo por dentro das

⁴⁶ Ibidem, p. 08:09.

organizações das esquerdas, para compreendermos a carga de silenciamentos que impactaram os processos subversivos.

Ridenti conclui que o “romantismo das esquerdas não era uma simples volta ao passado, mas também modernizador. Ele buscava em experiências anteriores elementos para a construção de uma utopia do futuro.”⁴⁷ O que pode ter influenciado esta interpretação das esquerdas sobre as lutas, e aprisionado, no sentido romântico, sua subversividade, pode ainda ter relação com a ausência neste movimento da análise crítica do presente. As esquerdas estavam tão inflamadas com o processo de modernização, que sua inspiração “romântica” sobre o passado, era no sentido de construção de uma alternativa que não implicasse nos processos de desumanização sobre os imperativos do fetichismo que já se alinhavam, mas neste ponto possivelmente não estava claro sobre tais relações, sua dinâmica para além do chão da fábrica, no sentido mesmo de pensar a forma social do valor, em relação à organização de todo um modo de vida, e esta análise parte da prática social, da produção da cultura, da desmistificação do fetichismo social.

A mediação que impera sobre o esquerdismo brasileiro neste período ainda é o valor de troca alicerçado na economia, onde as práticas sociais estão circunscritas em uma base econômica determinista. Aquele sentido de auto-organização que fazia a crítica aos processos da modernização, ao passo em que se posicionava a margem das instituições, representava uma crítica do presente a partir de valores que estavam no passado sim, mas, porém não no sentido de retorno imediato ao passado vivido, como supõem as elaborações melancólicas do romantismo nas vias da estagnação, a subversividade que se produzia era no sentido de uma memória exercida no modo de vida prático, não na sacralização das tradições.

A luta por preservação de um modo de vida dimensionada aos aspectos da modernização, cumpria papel de crítica a este “novo homem”, pois neste sentido se configura o bloqueio da ação humana em um processo de modernização e abstração dos laços sociais, que Anselm Jappe (2006) já nos

⁴⁷ Ibidem, p. 09.

falava ao identificar na “sociedade mercantil a primeira sociedade em que o laço social se torna abstrato, separado do resto, e em que essa abstração precisamente enquanto abstração se torna uma realidade.”⁴⁸

A base da crítica é no sentido sempre desta atitude “romântica” que vai buscar no passado elementos de um modo de vida que serve como ponto de partida para fazer a crítica do presente na perspectiva do futuro. Então isso, dentro do campo do materialismo histórico, na leitura até mesmo de Sayre e Löwy, e apropriado por Ridenti, é uma sugestão conceitual, uma perspectiva utópica, portanto, romântica é “a contradição, ou oposição, entre dois sistemas de valores: os do romântico e os da realidade social dita ‘moderna.’”⁴⁹

Sayre e Löwy destacam como positivo no “romantismo” “um conjunto de valores qualitativos, em oposição ao valor de troca”⁵⁰, o primeiro ligado a subjetividade do indivíduo e do que poderia se configurar com liberdade de seu imaginário, o segundo se configura na valorização da “totalidade da comunidade” em que os indivíduos estão dispostos. Ou seja, os aspectos da individualidade e da comunidade humana se tornam o motor da recusa aos processos de fragmentação da coletividade na modernidade.

É no mínimo curiosa a constatação dos autores das questões “positivas” sobre a subjetividade e união dos homens naquilo que chamam de “romantismo”. Eles fazem todo um estudo minucioso de interpretação das expressões de subversividade que permeiam toda a atmosfera neste tipo de resistência, mas ao se depararem com a radicação histórica dos processos da modernidade, as subjugam, tal como a história oficial, em função da afirmação, nos termos essenciais, da justeza do materialismo histórico dialético. Os processos de subjetivação não figuram neste tipo de análise, eles carregam algo que tal perspectiva superou metodologicamente desde a inversão marxista do núcleo racional hegeliano. Assim a “crítica romântica da modernidade” é minada de todo seu caráter subversivo e é circunscrita em um lugar nostálgico

⁴⁸ Cf. JAPPE, Anselm. *Op. cit.* p. 57.

⁴⁹ Cf. LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Op. cit.* p. 39.

⁵⁰ Idem, p.47.

até mesmo representando um “empecilho” aos meios relativos ao progresso, em função da oposição entre sistemas de valores distintos.

Poderíamos com algum esforço desmistificar as múltiplas facetas que envolvem os impactos entre os sistemas de valores sociais na transmutação do modo de vida, às relações de produção, os meios de produção, o Estado e a política moderna, que produzem e reproduzem todo um sistema social, etc., mas, elegemos a forma expressa da “autocrítica da modernidade”⁵¹, porque desta expressão retiramos o nexos temporal entre passado, presente e futuro, compreendendo que o olhar sobre o passado é sempre mediado pelas expectativas construídas no presente, é através dele, de suas carências, que se formam as bases para o exercício de buscar no passado o que na história se perdeu.

A memória, neste sentido, aparece como uma essência, multideterminada na dimensão de seu exercício, elaborando o passado pelo o que ele é: passado. Se a característica essencial deste passado é a diferença com relação ao presente, sob as condições da particularidade brasileira em que o sistema socioeconômico ainda não estava completamente desenvolvido, e em seu interior igual subsistiam as perspectiva de integração e resistência, o que Ridenti trata com visão romântica, pode não estar completamente imerso em um sentido nostálgico onde se opõem as características mais funestas da sociedade moderna, mesmo porque, neste espaço tempo de desenvolvimento retardatário, não podemos afirmar que elas existiam em toda devastação de suas expressões que experimentamos hoje.

É neste sentido que contrapomos a inscrição do romantismo revolucionário brasileiro, como vem sendo tratadas nas experiências que produzem a autocrítica da modernidade, atribuindo a este movimento a expressão de uma memória que se reproduz com os sentidos das próprias práticas sociais.

⁵¹ “O filósofo Gerhard Krüger citado por Arthur Henke em ‘Was ist eigentlich romantisch?’, em Herbert Singer e Benno von Wiese (orgs), *Festschrift für Richard Alewin* (Colônia, Böhlau, 1967), p. 296, chamou o romantismo de ‘a primeira autocrítica da modernidade’ (der erste Selbstkritik der Neizeit)” (Idem, p. 41).

A reflexão que se desenvolve no próximo capítulo é sobre alguns acontecimentos históricos que impactaram, de maneira direta ou indireta, as formas de resistência, para construirmos um argumento objetivo sobre o que era a vida, e de como essa problemática que introduzimos agora ganha expressões, mesmo que embrionárias, de crítica, que podem ter sido historicamente abortadas em nome de um referencial teórico prático que influenciou os processos da resistência.

Capítulo 2

O BRASIL E O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO DAS LUTAS

“No período de 1889-1930, a crise deflagrada pelo desmonte das formas do mandonismo local, no contexto de transição política que instaurou o regime republicano, com maiores ou menores desdobramentos no funcionamento da “cultura rústica”, teria fornecido as condições para as reações messiânicas nos sertões brasileiros” (Jaqueline Hermann).⁵²

“Dizem-me que, logo ali no horizonte, estão para surgir novas formas de poder operário, as quais, fundando-se em relações produtivas igualitárias, não precisarão de nenhuma restrição e poderão dispensar os impedimentos negativos do legalismo burguês. Um historiador não está qualificado para se pronunciar sobre tais projeções utópicas. Tudo o que sabe é que não pode trazer-lhes em apoio nenhuma prova histórica, qualquer que seja. Seu conselho poderia ser: observe esse novo poder por um ou dois séculos antes de render suas defesas” (E. P. Thompson).⁵³

2.1 A reprodução cultural da resistência

A disposição para a luta e para a sofreguidão de uma vida, vivida hora em esperança hora em quebra de expectativas, são elementos efetivamente práticos substanciais ao ato de resistir. Compreender o que desencadeia o sentido do levantar-se para a luta, de se promover um espaço, tanto físico como representado por um modo de vida cultural, que produza sentido sobre as experiências vividas, é um desafio para as atuais formas de resistência. Talvez isso não seja uma necessidade, mas, sim, a observância do fato de que independente de uma orientação disciplinar, partidária, sindical, religiosa, etc; as pessoas ainda são pessoas, e são capazes de nos surpreender em grandes marchas, que, criticando o habitual, conseguem, na maioria das vezes, nos chocar, em sua imponente efervescência, mesmo que depois de sua passagem não nos reste na ‘memória’ muito além de sua beleza, e em seu exercício, aquele castigo diário sobre as idealizações frustradas de seus anseios. O que configura um processo a modernização da resistência, ou seja, a transmutação

⁵² Cf. HERMANN, Jaqueline. *Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: FERREIRA, J; DELGADO, L. A. N. *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007. p. 127.

⁵³ Cf. THOMPSON, E. P. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 358.

da radicalidade das lutas é a experiência concreta da abstração do cotidiano prático. As lutas percorreram, ao longo do processo de modernização da vida social, um caminho de rupturas com o que se consolidava radicalmente diferente, e em seu lugar uma aproximação, cada vez mais viável para o desenvolvimento do capital, tornou cada vez mais efetivo sentido de oposição do direito contra direito. O que está na base desta relação é a transmutação dos sentidos das lutas, de um contexto que refletia a sobrevivência em um dispositivo do desenvolvimento do capital por dentro de sua própria lógica autocontraditória, em se consolidar uma rotina da insurgência institucionalizada que não sugere nada de novo, além de um andar cego por dentro de uma estrutura que cria, reproduz, maximiza e sobrevive da opressão.

Neste sentido, pensamos a reprodução cultural da resistência como um elemento de subversão que, se aprofundado, pode representar uma alternativa aos meios relativos aos processos da abstração, e recorreremos à experiência de Canudos para exemplificarmos o sentido altamente subversivo da crítica da abstração, o potencial destrutivo do envolvimento direto de homens e mulheres nas lutas.

O período que compreende o processo de modernização da vida social é definido também pela intensidade com que as massas se organizam e se movimentam, das mais diversas formas, e em oposição a um novo modo de vida. O que configurava as lutas, inicialmente em um contexto econômico-republicano, era uma vinculação da ideia de libertação relacionada aos sentidos experimentados da opressão, aquelas que emergiram da organização da política moderna. O que alimentava as lutas, nesta perspectiva, era a produção de sentido contrário sobre o latifúndio e o trabalho, que considerava uma relação direta com a ideia de tornar-se cativo.

Em 1877, no nordeste brasileiro, uma grande seca estabelece o castigo, a morte e a sede, como condição no cotidiano do povo. Já em 1889, com a estabilidade da República, a condição de vida no campo ultrapassa as mazelas das condições climáticas e a profunda exclusão social, o que funciona como

uma questão de sobrevivência para o levantar-se e lutar. O sentido de estarem vivos torna-se a elaboração de uma expressão própria de resistência.

A sobrevivência, na configuração do excluído, é um ponto de vista sobre a o sentido das lutas, porém, com a ideia de República, em seu interior, observa-se uma compactação de modos culturas e de costumes que vão nortear uma forma republicana da vida social, o que traz consigo uma reinvenção da própria legalidade estabelecida socialmente.

Destacamos na experiência que Canudos representou, um referencial brasileiro de reconstrução da esfera pública da vida, baseada no sentido de estarem vivos, na preservação de um modo real, vivenciado, das relações sociais que emergem da própria prática empenhada ao cotidiano em que se realiza.

As formas que circunscrevem as condições da resistência, estabelecidas a partir da defesa e da preservação de um modo de vida, tratando-se de Brasil, estão retratadas, na produção do imaginário literário e na análise científica, combinando, assim, expressões tanto do real quanto vinculado a certo fazer “messiânico”, utópico. Um meio relativo ao retorno em uma condição de plenitude entre o homem e a natureza, que diante da magnitude dos processos de modernização só poderiam ser lidas do ponto de vista romântico, que apesar de fazer crítica ao capitalismo, e seu modo de vida social, pela própria forma auto-organizativa de suas ações, não poderiam representar a possibilidade de uma alternativa ao sistema diante do progresso iminente.

O cenário se traduz pela iminência dos descompassos. A pressão social produzida pela “reforma” incorre na necessidade de se incorporação uma “nova cultura”. Reflete contrapontos de ordem prática, ao passo em que, não poderia representar um movimento horizontalizado, tratando-se de formas sociais distintas. O Brasil, enquanto unidade estava em meio ao processo de modernização efetivamente retardatário, existiam em seu interior modos de vida díspares, de maneira que, o que os grandes centros naturalizavam em meios relativos habituais das relações sociais modernas, não produziam

nenhum sentido na vida no campo, isso porque seus meios de organização, caracterizados primeiramente pela “exclusão social”, a qual permaneciam expostos, traziam em si, possibilidades reais de preservação de uma prática referenciada em outra experiência, e a objetividade das relações que, neste ponto, ainda não configuravam meios relativos à total abstração da experiência social, reproduziam no espaço-tempo condições para a formação dos resistentes.

Desta forma, a motivação para os levantes, como representa a experiência de Canudos, por exemplo, é produto do alinhamento histórico da transmutação do modo de vida prático, que em sua emergência, configura os termos do descompasso entre uma realidade vivida, experimentada, e uma “nova cultura” rigidamente imposta. São exemplos de elaboração das práticas republicanas, o casamento civil fora da Igreja, a cobrança de impostos, entre outros, que compuseram, a princípio, as intenções de ruptura de *Antônio Conselheiro*.⁵⁴

A auto-organização é uma expressão, de resistência experimentada em oposição, em meio à crítica aos sentidos abstratos da forma social sob a qual a vida se articula. O Brasil, na consolidação da República, experimentou um movimento de preservação das lutas que exemplifica bem este processo, no sentido de se traduzir em uma leitura entre o novo e o velho, que vai alimentar de maneira simultânea um movimento de integração, motivado pelo desejo, a ‘necessidade’ e possibilidade de inserção social por meio do trabalho, e um levante produzido também, e não somente, pelo exercício da memória de uma outra realidade, dada principalmente a condição processual de desenvolvimento do capital, ou seja, sua impossibilidade de transmutação automática e horizontalizada da realidade como um todo.

⁵⁴ Antônio Vicente Mendes Maciel nasceu em Quixeramobim, no Ceará em 1828. Filho de uma família de posses, estudou outras línguas e chegou a assumir os negócios da família. Casou-se e lecionou português, aritmética e geografia, porém, tornou-se ao longo de sua vida profissional caixeiro viajante. Abandonado pela mulher, passou a andar pelo sertão motivado pelo desejo de vingança. Construiu cemitérios, igrejas, capelas e articulou ajudantes, os quais, difundiam a sua fama de conselheiro. Em 1877 foi preso, pelo assassinato da mulher, o que não ficou provado. Torna Belo Monte sua moradia em 1893.

Essa característica auto-organizada, ao longo do desenvolvimento da modernidade, é algo que se perde, que se transmuta em um sentido institucionalizado das lutas sociais, que só poderia refletir a coesão e nunca uma experiência de subversão. Porém, analisando o final do século XIX, as experiências que se produziam em oposição à República, trazem em si uma representação do nexos temporal de acordo com as possibilidades reais das experiências sociais que se consolidavam. A 'Revolta', a 'Guerra', de Canudos pode estar nos apresentando uma crítica que possibilita a reflexão sobre a práxis, e mais ainda, uma práxis altamente subversiva enquanto estabelece em seu interior uma lógica social completamente autônoma das alternativas que o capital circunscreve.

Canudos possui uma vasta literatura, que trata de sua grandeza, singularidade e eventual desgraça. Machado de Assis, em publicação de 14 de fevereiro de 1897, na Gazeta de Notícias do Rio de Janeiro, chamou a atenção para uma celebridade badalada que acabara de nascer no Sertão. O fato, cotidiano da vida de Machado, tomou suas linhas correspondentes e documentou uma expressão pequena, porém, cheia de significado do que mais tarde se tornaria um evento de proporções importantíssimas em nossa história. Ele nos conduz em seu próprio deslocamento até a banca de jornal de onde avistou, com certo deslumbre, a procura de uma senhora por um retrato. A imagem era de um homem de briga, um lutador, de quem nada se sabia, na simplicidade de quem deseja adquiri-lo, por nome ou sobrenome, mas, que de uma pequena vila nos limites do Sertão, fez ecoar seus 'valores'.

Em seu relato, Machado de Assis, elabora de antemão, o espaço social e o envolvimento dos sujeitos no conflito: "os Bárbaros e os civilizados."⁵⁵ E está estrutura já evidencia, genericamente, suas respectivas funções sociais. O não civilizado é algo que precisa ser descaracterizado, marginalizado, para que a censura sobre seus modos, de alguma forma, exerça uma condição de

⁵⁵ ASSIS, Machado. *O fervor dos bárbaros e a preguiça dos civilizados*. Disponível em: http://www.cronicas.uerj.br/home/cronicas/machado/rio_de_janeiro/ano1897/14fev1897.html

‘necessária’, sua posição subalterna precisa ser ressaltada, ao passo em que se engrandece toda a polidez e cortesia de seu ‘opositor’.

A princípio, o contexto que a ‘Guerra de Canudos’ experimentou, foi profundamente marcado por rebeliões populares, motivadas por bandeiras de oposição ao latifúndio, aos processos sociais da escravidão e a monarquia. O nordeste brasileiro, em suas dimensões políticas e econômicas, se inscreve no cenário nacional de maneira a reproduzir marcas deixadas pela consolidação da acumulação, sobre meios relativos à forma primitiva de exploração. E essas são as bases de desenvolvimento do modo de produção e da industrialização no sentido amplo de todo o território. Sendo intensificado, no caso nordestino, de acordo com sua extensão.

Assim, está é a base sobre a qual a República Brasileira se insere, e produz aproximações, ao que se consolidava internacionalmente como a fase industrial do capitalismo. E com isso, corresponde ao aprofundamento da condição da miséria, que se desvincula dos meios relativos à escassez, para se configurar na “inoperância” do trabalhador livre e assalariado, frente à insuficiência, ou inexistência, de poder aquisitivo para o consumo.⁵⁶

A vida nas sociedades rurais era marcada pela seca, e conjugava em seu interior as expressões oriundas da intensificação da exploração imperialista dos recursos naturais. O ‘grande latifúndio’, era uma herança cultural que se personificava na política coronelista, na lei e na razão, personificadas no ser Coronel. E este era um momento de ruptura histórica, em que a relação com a terra se transmutava da produção da vida para a mercantilização, que torna-se o meio relativo a reprodução do próprio sistema.

⁵⁶ Francisco Oliveira em *“Crítica à Razão Dualista. O ornitorrinco”*, editados juntos em 2003, porém, com um espaço de 30 anos entre a escrita de um e de outro, nos fala de um processo de afirmação do capital, na experiência brasileira, como produto de uma maneira peculiar de funcionalizar a pobreza a seu favor, ele caracteriza este processo com enorme estranheza, tanto que descreve o Brasil e sua organização política econômica como um Ornitorrinco, um animal completamente sem propósito, cuja “evolução” não foi capaz de apagar, ou transformar, seus traços mais primitivos.

O que se estabelece, é o esgotamento das relações de servidão e escravidão em função da mediação social interposta pelo salário, que se caracteriza por gerir substancialmente pilares importantes para o capitalismo. Essa configuração fundamenta a experiência de subsistência das massas que, neste contexto, apenas poderiam representar alguma estratégia de resistência por fora da organização social que se consolidava. O cotidiano comunitário torna-se espaço de representação contra as novas formas de opressão.

Este é o cenário em que são ensaiadas as primeiras expressões do que se tornaria mais tarde a experiência de subversão de Canudos. A princípio, a forma de organização para a luta, que reverbera a auto-organização, chama a atenção neste movimento. Sua sustentação era efetivada por meio de sua reprodução fortemente marcada pelo comunitarismo que, por si só, já produz crítica à constituição moderna da vida institucional, como na experiência da classe em formação em um sistema que desenvolveu periodicamente os termos relativos à dominação.

Parte importante das elaborações sobre este movimento caracteriza-se por sua evocação a partir de uma construção messiânica ditada pelo fanatismo religioso de Antônio Conselheiro. Pode ser. Porém, mesmo envolto por este espírito, realizaram um refluxo ao passado o pioneirismo crítico da dissidência. E isso independe de uma elaboração social, política, de seus atravessamentos, mas, reproduziam expressões de uma cultura subversiva na dinâmica de sua gestão social, por meios auto-organizados de poder, de luta e da própria vida.

Euclides da Cunha, em “*Os Sertões*” (1902), narra a partir de suas inclinações intelectuais, a geografia do solo e seus contornos, como cenas do cotidiano, que possibilitam a análise positiva da capacidade de produção do solo no Arraial. No capítulo que intitulou “*O Homem*”, ele descreve a miscigenação presente neste Brasil plural e que caracterizava também a população de Belo Monte, formada por sertanejos, índios e negros. Evidencia que a economia da comunidade foi herdada basicamente de experiências anteriores dos sertanejos, que acostumados ao nomadismo, tinham o domínio sobre a caça e eram solidários nas práticas agrícolas, sendo comum a

realização de mutirões tanto para o plantio quanto para a colheita. Para além da forma da sobrevivência, a auto-organização comunitária representa a crítica destinada a uma sociedade de abstrações, e na dimensão de seu exercício, relaciona o passado e o presente no desenvolvimento do cotidiano prático, enfatizando mecanismos de manutenção das tradições, alicerçadas em suportes mnemônicos reais, destinando cuidados a seu próprio “fazer-se”. Uma memória transmitida e significada sensivelmente pelas coletividades por onde passou, e que nestas condições, torna-se fundamental à resistência, porque objetivamente é a luta.

“A campanha de Canudos tem significação inegável de um primeiro assalto. [...] Aquela campanha lembra um refluxo para o passado.”⁵⁷ O autor não pretendia com este comentário, elaborar conceitualmente as formas da memória, porém, observou um movimento de reencontro na possibilidade objetiva de reconstituição do passado experimentado, mesmo assim, de maneira alguma pretende reviver suas interações, desconsiderando o sentido cronológico de certos refúgios, mas, reconhece que a similaridade do contexto real, onde se desenvolve a vida social, e seus conjuntos de significados, contribuem para sucessivas aproximações das atividades anteriormente experimentadas, a partir do momento em que a marginalidade circunscreve de maneira singular a necessidade de novos arranjos, que efetivamente reproduzam as arenas do reconhecimento, da identidade, e neste caso, da própria sobrevivência. Algo que persiste na memória, que independe dos processos da consciência, mas que se traduz ao passo em que se consolida necessário ao seu próprio exercício.

A dinâmica que operava a vida em Belo Monte era baseada na necessidade de reprodução da vida em dimensões familiares, o suficiente par o sustento da família, este era o sentido privado da produção, o que correspondia ao excedente era disponibilizado para a socialização entre o grupo por meio de seu próprio Fundo Público. Este mecanismo funcionava em função da captação de recursos, prevendo no interior da auto-organização de Canudos o sustento

⁵⁷ Cf. CUNHA, Euclides. *Os sertões*, Rio de Janeiro, ed. Ediouro, 1995, v1, p.24.

de uma parcela da população que se encontrava inábil, a quem a comunidade destinava cuidados.

Essa expressão nos apresenta uma base comunitarista convivendo com uma estrutura econômica, difundindo o bem-estar a partir da responsabilização, do cumprimento do papel de cada um com si mesmo e com o todo.

O que se entende como função social, econômica-política era expresso a partir de um processo de identificação que, por definição, negava a República e seus mecanismos de arrecadação, que estabeleciam uma lógica muito distante da realidade em Belo Monte. Esta é a emergência da auto-organização e da gestão do Fundo Público, da “Companhia do Bom Jesus”, como ficou conhecido.

Se quisermos entender o cotidiano da “favela”⁵⁸, como dizia Euclides da Cunha, teremos que observar a produção de práticas orientadas por uma cultura de reconhecimento, em que a solidariedade é o elemento principal das relações. E a economia de subsistência é o ditame suficiente para a reprodução da vida.

A experimentação no cotidiano de Canudos seguia uma lógica peculiar, alheia a materialidade do mercado, rompendo com as imputações ao consumo. E é justamente esta ruptura cotidiana sobre a materialidade da vida que possibilita uma representação, idealística, de uma organização que se diferencia, ainda não experimentada, ou em certa medida rememorada de seus antepassados. Não havia previsão futura para Antônio Conselheiro e o povo que o seguia. A vida era uma sucessão de acontecimentos que se desenrolavam, e se solucionavam, de acordo com a forma, e a regularidade, que lhes ocorria.

Assim um conjunto de valores, referenciados em práticas culturais, emergem, e se articulam a partir de uma experiência real, não mais em um

⁵⁸ O termo “favela”, aqui, refere-se especificamente a uma expressão histórica, que Euclides da Cunha se utiliza para caracterizar a organização social e territorial do cotidiano da vida em Canudos.

arranjo histórico da classe em formação, mas na reprodução segundo suas próprias experiências. O que produz o seu sentido é especificamente, enquanto experiência, ser o que é.

A história que Canudos escreveu, exemplifica o que tratamos como transmutação dos sentidos das lutas e da resistência. As marcas de um passado de exploração de recursos naturais, no território nordestino, como um alicerce de integração da acumulação primitiva, era a sofreguidão de um coletivo, que vai de encontro com as consequências do desenvolvimento da lógica de dominação do capital, que dispõe o homem como um elemento 'destinado' a manipulação sobre a própria natureza. Em contra partida a banalidade da vida humana, no contexto do aprofundamento das desigualdades sociais, vividas nos grandes centros, pode ser compreendida como uma consequência imediata das relações de assalariamento, mas a dinâmica da vida, o cotidiano comunitário, é um espaço de realização de experiências particulares, que no caso de Canudos, resultou em um levante, uma onda de enfrentamento, mesmo que despida de elaborações políticas enraizava-se em vida e em sobrevivência.

Ao caracterizar os polos em conflito, surge à noção de negatividade, de extremidades díspares, de esgotamento da política. Isso faz com que o processo de identidade da população sertaneja, passe por um sentido de ressentimento, orientado pelo reconhecimento de suas próprias ausências. E parte deste reconhecimento, é substancial a construção dos sentidos, que deflagram a radicalidade do movimento separatista. Criam-se assim os contornos de uma lógica recente que viabiliza a vida no "*Reino de Belo Monte*".

O exercício de uma experiência separatista produzida por uma população que historicamente não atraia os olhares dos grandes centros e seus próprios meios relativos à vida, talvez não fosse algo em que resultasse no interesse políticos das lideranças em sua época. Porém, as experiências que se produziram em seu contexto histórico, como a Guerra do Paraguai (1864), em que o território tornou-se uma questão bélica de grande empenho, era algo presente na memória política do país. A palavra de ordem, em reforço

a ideias positivistas, era a afirmação definitiva do poderio, tanto militar quanto político, como uma mensagem definitiva de aniquilação aos processos de contestação, produzidos na dimensão da vida social.

Canudos foi expirado no mapa. Seu esfacelamento ocorreu em Junho de 1897, com o envio republicano de 5 mil homens poderosamente armados. A situação em Belo Monte, no momento do confronto final era de fragilidade, eles resistiram o quanto puderam, em um empenho fiel e digno, até que se esgotassem suas possibilidades de resistência. A força que se levantava contra o exercito de sertanejos, negros, etc. era a efetividade de uma ação de extermínio, não apenas físico, mas, também, relacionado ao processo de consolidação idearia de um novo modo de vida, que se desenvolveu naquele espaço separado.⁵⁹

A brutalidade da repressão com que Canudos foi combatida, as degolas, compõe um contexto de representatividade de uma expressão de radicalidade, que se desenvolveu a partir da produção de experiências coletivas, alicerçadas no cotidiano cultural da vida prática, de uma organização social que se opõe ao mesmo tempo em que se diferencia, e que por isso, por sua autonomia 'precisa' ser completamente aniquilada.

Sua diferenciação encontra-se justamente em seu modo de produção da vida, um exercício autônomo, auto-organizado. E essa experiência, de reprodução social de práticas voltadas à autonomia, e descrita, do ponto de vista econômico, sobre as análise de que do campo de batalha apenas eram levados os armamentos. O 'saque' às tropas inimigas não incluía nada além do arsenal bélico. Isso nos permite pensar que, em seu interior, Canudos desenvolvia sua autossuficiência. .

⁵⁹ Canudos não se rendeu. Exemplo único em toda a história, resistiu até ao esgotamento completo. Expugnado palmo a palmo, na precisão integral do termo, caiu no dia 5, ao entardecer, quando caíram os seus últimos defensores, que todos morreram. Eram quatro apenas: um velho, dois homens feitos e uma criança, na frente dos quais rugiam raivosamente 5 mil soldados.(Idem. vol. 2 p. 370).

Essa prática expressa à solidariedade do coletivo, sua força motriz, sua luta por sobrevivência da massa sertaneja, cuja aflição não se resume apenas em Guerra, mas, desde muito antes, pelos próprios meios relativos à vida. Desde condições climáticas até explorações políticas e econômicas, retira da sofreguidão sua própria indisposição para uma vida sacrificiosa. Em seu interior, frutificava a resistência. Suas motivações, seu 'levantar-se' eram de cunho religioso, mas, também era uma resposta de persistência a um estômago vazio, havia uma junção entre sua espiritualidade e o envolvimento direto na luta, na prática subversiva como uma questão de sobrevivência.

Este tipo de luta nos remete a uma expressão particular das rebeliões populares, em um período pré-capitalista, no sentido de que em seu interior, em sua forma, a auto-organização torna-se o meio relativo para os esforços em permanecerem vivos, exercendo a espontaneidade do que é materialmente vivido e experimentado. Essa elaboração produz uma crítica radical aos movimentos que, com o aprofundamento da vida moderna, tornam-se um apêndice das estruturas de dominação social, que o capital desenvolve, ao passo em que emerge da própria realidade dos indivíduos. Era algo que provinha da prática e não de mecanismos institucionais, e neste movimento acessavam lembranças de outras experiências, que ainda não se encontravam totalmente apagadas, embora, fosse investido para este fim.

Com isso, práticas sociais se reinventam, não se trata de uma idealização romântica sobre um passado, não se trata de nostalgia, como também não se trata de uma conduta anticapitalista, porque essa experiência ainda representava seus termos embrionários, não uma realidade à qual toda uma organização social estaria alicerçada. Trata-se de uma atualização cotidiana das relações que estão dispostas sobre a lógica da solidariedade, do cuidado mútuo, o que efetivamente se opõe aos meios relativos à dominação, no exercício do valor e do fetichismo.

Canudos, assim como outros exemplos de auto-organização, ao longo da história foi confundido por um fundo místico presente em seus meios relativos. As inclinações religiosas, que evocavam um sacerdócio impresso no

passado, que por vezes subsidiam reflexões que reduzem a uma forma messiânica todas as experiências que foram em seu interior produzidas, negligenciam um fundo crítico, radicado na própria materialidade da vida social.

Rui Facó, em *“Cangaceiros e Fanáticos”* (1963), elabora esta distinção sobre os imperativos dos “males do monopólio da terra”, tendo como horizonte que, tanto as expressões essenciais, quanto as expressões materiais da resistência, se tornam reflexos da exteriorização de uma realidade circunscrita. Para este autor, a “religião teria sido apenas um instrumento, pois a motivação da insubordinação respondia ao espírito insubmisso daquela pobreza desvalida.”⁶⁰ As experiências que se produziam, dimensionadas ao potencial revolucionário da prática da resistência, são a chave para se pensar as inscrições messiânicas, sob uma elaboração até mesmo do inconsciente, na contramão da realidade histórica, que apesar de produzirem sentidos políticos e sociológicos, reproduzem também em seu interior características altamente subversivas que se expressam nas formas marginais e autônomas de organização da vida social.

A visão euclidiana sobre Canudos foi para Jaqueline Hermann em *“Religião e política no alvorecer da República”*, a própria história deste movimento até a década de 1950, quando Rui Facó começa a esboçar o já mencionado livro *“Cangaceiros e Fanáticos”*. É a partir deste estudo que a luta sertaneja na experiência de Canudos passa a ser referenciada como uma luta vinculada à propriedade da terra, contra o latifúndio.

Em 1995, Marco Antônio Vila escreve *“Canudos: o povo da terra”*, o qual considera os processos de resistência produzidos por Canudos como uma expressão despreendida das anomias, conferidas ao messianismo puro e simples, nem tão pouco se resumiria às transformações econômicas e aos meios relativos ao progresso, antes porém, aproxima-se de uma referencia

⁶⁰ Cf. HERMANN, Jaqueline. *Op. cit.* p. 127.

última sobre a “rebelião aberta e a esperança coletiva de construir um mundo novo, um mundo que fizesse sentido.”⁶¹

A luta sertaneja, se resguardadas as preocupações históricas, encontra na visão euclidiana o argumento da “doença” proporcionada pelo fanatismo conselheirista, em relação a um processo evolutivo civilizatório, que ele demonstra na própria estrutura narrativa de seu texto, que vai resultar em uma forma racial que “possuía uma degenerescência primordial, uma formação racial nefasta, que o torna fraco moralmente.”⁶² Esta condição, produziria sentido a uma religião mestiça, deixando facilmente se arrebatado pelas superstições mais absurdas. A luta, nestes termos, pode representar a resistência “contra a república em nome de Deus e para a manutenção de uma ordem na qual aceitavam a sujeição, desde que dentro dos limites de seu universo cultural, e no qual a religião era a referência fundamental”⁶³.

Porém, a experiência cultural que Canudos representa não se instala tão somente, na cultura que habita a dimensão do imaginário, na idealização de algo. Foi uma experiência real de produção de um “novo” cotidiano das relações sociais, produção de uma nova forma de vida, que produz sentido prático ao passado, baseada na solidariedade que emerge da identificação entre os sujeitos. Talvez devêssemos pensar um espaço tempo em que a ação humana ainda não havia sido bloqueada por abstrações – abstrações produzidas pela própria ação humana, porém, reproduzidas em dimensões institucionais. Isso muda toda a forma de um povo se organizar socialmente, não se trata unicamente de interesses individuais, mas, sim, constitui um laço de pertença ao coletivo, à unidade comunitária de tradições e de costumes, que o aprofundamento da vida moderna diluiu, e Canudos resistiu enquanto pôde.

⁶¹ Cf. VILA, Marco Antônio. *Canudos: o povo da terra*, São Paulo, ed. Ática, 1995. p. 244.

⁶² HERMANN, Jaqueline. *Op. cit.* p. 145.

⁶³ *Ibidem*, p. 148.

Assim, apesar de sua característica particularizada, a resposta local que se produziu, faz parte de uma elaboração mais ampla, que se origina nas transformações políticas e econômicas que o Brasil experimentava.

Retomamos esta experiência, pois para o nosso argumento, os pactos de reconhecimento e sobrevivência são fundamentais para a compreensão da memória, enquanto atividade prática e simbólica, e com isso potencialmente subversiva, reflexo da significação cotidiana das ações, tanto coletivas quanto individuais, sugerindo um processo que dimensiona uma ligação vital entre o subjetivo e o contexto social objetivo.

Trata-se de prosseguir em uma leitura que relaciona a reinvenção dos costumes, e os meios tradicionais, em dois sentidos distintos, o primeiro apoiado pela necessidade de se desenvolver uma estrutura que preserve, mesmo que de maneira abstrata, uma herança simbólica que se cristaliza, ao mesmo tempo em que se distancia das experiências coletivas do passado, assumindo assim um meio relativo que elimina a experimentação. O segundo, por sua vez, rompe em definitivo com esta perspectiva, se conduz pelas vias da espontaneidade, como algo experimentado, e precisamente enquanto vivido se torna semelhante, aproximado, uma força coletiva unificadora.

Quando um acontecimento político mexe com a cabeça de determinado grupo social, a memória de cada um de seus membros é afetada pela interpretação que a ideologia dominante dá deste acontecimento. Portanto, uma das faces da memória pública tende a permear as consciências individuais.⁶⁴

Canudos expressa uma condição de experimentação dos meios relativos a práticas políticas e sociais, que simbolizam uma ruptura de consequências, à época, inimagináveis, criando um espaço de acesso coletivo, de reencontro, de atualização e construção de memória, vinculadas ao contexto da vida prática, dimensionando a cultura ao exercício cotidiano. Essa perspectiva não condiz exatamente com a visão euclidiana de Canudos, embora se utilize de seus relatos, antes, porém, aproxima-se das considerações de Rui Facó e Marco

⁶⁴ Cf. BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editoria, 2003, 21:22.

Antônio Vila, compreendendo neste movimento um embrião das lutas de classes, ainda em formação, um sentido atribuído muito mais às questões da terra que aos aspectos religiosos, que a este ponto, sugerem um caráter secundário.

A reflexão se torna um meio relativo à compreensão de um tempo em que as lutas sociais, predominantemente pela sobrevivência, configuravam uma bandeira radical de organização para luta, com uma particularidade a auto-organização. Bandeira esta, que deixou de existir na medida em que o capital foi desenvolvendo sua estrutura, a ponto de incorporar para dentro de sua lógica, condições minimamente satisfatórias de sobrevivência, em forma de “direitos sociais”, minando assim, as expressões de radicalidade em um período em que foram feitas concessões históricas para a classe trabalhadora, sua formação e consolidação, e esta, passou a encontrar, dentro da estrutura que o capital consolidava, condições de se reproduzir socialmente.

Essa perspectiva supõe a inserção social a partir do trabalho, localizando historicamente o período expansivo do capitalismo. Surge a ideia de integração das massas, e da diluição das lutas radicais, aquelas com potencial subversivo, que se desenhavam como alternativa para além dos ditames do modo de produção.

Essa construção requer que estejamos atentos para as características objetivas e subjetivas deste argumento. Não se trata de um desenvolvimento unicamente material, do meio em que se vive, mas também das ideologias que se geram como sustentação subjetiva desta dinâmica. E esta inscrição se encontra, mais fortemente marcada, um pouco mais adiante, nas décadas iniciais do século XX, no firmamento do regime político brasileiro, mais especificamente, na perspectiva nacional desenvolvimentista.

2.2 Integração e luta

A República, o processo de industrialização e a formação da classe trabalhadora no Brasil, são elementos que produziram um “violento” impacto sobre o modo de vida social, evidenciando um processo em que a perspectiva de classe adquire uma materialidade histórica apropriada, ao passo em que a “coesão comunitária” passa a refletir os meios relativos às formas políticas e econômicas de organização, ou seja, um sentido institucional, portanto, abstrato, de seus pressupostos. O que configura o centro do conflito, nestes termos, é a classe, e esta passa a ser o espaço de representação das experiências comuns, referenciado nas relações sociais que sua condição produz, e em que as lutas se efetivam, na perspectiva da consolidação da atividade proletária.

A Inglaterra, e sua experiência de capitalismo central, anteriormente, em 1811, produziu um movimento operário que passou a ganhar força tendo como bandeira a crítica a mecanização, ao processo de racionalização do trabalho, observe-se, não o trabalho em si, mas a substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto entregue as máquinas. Os ludistas,⁶⁵ que foram duramente reprimidos, direcionam sua revolta a exclusão nos termos do próprio trabalho, porém, ao quebrarem as máquinas e descarregarem toda a sua violência a inércia dos motores industriais, expressavam também, em seus termos, a negação de um modo de vida que reduzia a própria vida ao trabalho.

As lutas, que as experiências de capitalismo central produziam, se direcionavam, a princípio, pela recusa do “tempo abstrato”, e esta referência só se tornava possível, porque a classe em formação, ainda trazia na memória a

⁶⁵ O Ludismo ficou conhecido como um movimento do início do século XIX, que se posicionou de forma contrária aos processos de transformação das relações, tanto de produção quanto de trabalho, aprofundadas pela Revolução Industrial. A presença constante da máquina a vapor transmutou por completo o cenário socioeconômico da população urbana-industrial, inserindo em seu cotidiano a mesma lógica dos teares, proposta pelas novas tecnologias. Este processo foi atravessado por uma série de reações em defesa da preservação de um modo de vida que sofria simultaneamente constantes transmutações. O Ludismo não estaria restrito apenas a experiência inglesa, estando presente no desenvolvimento industrial de países europeus como, por exemplo, a França e a Bélgica. A marca deste movimento foi a brutalidade contra o maquinário, e a subversividade espontânea com que materializavam a rebelião, tornando-se historicamente, a expressão de uma organização arcaica, primitiva, de sujeitos orientados pelo sentido da preservação.

lembrança de uma experiência outra, onde o trabalho não produzia todos os significados da vida, e a vida, não se representava unicamente nas atividades do trabalho. O tempo, nas organizações sociais pré-capitalismo industrial não era uma produção de sentidos sobre o “relógio” sua relação era mediada pela necessidade e não pelo cronômetro. É neste sentido que Walter Benjamin, vai nos falar sobre um tempo “vazio e homogêneo”, a partir do emprego automático do tempo em função de uma lógica contábil.

Tais transformações são produto do processo histórico, do processo em que os homens se distanciam de suas tradições sociais e não encontram mais o controle de sua vida, nem de sua produção, o que os coloca em um lugar de sujeição a objetivos externos, à vontade e consciência que independem de si. De fato, as lutas operárias, a princípio, eram organizadas na perspectiva da satisfação dos processos vitais, e a questão da sobrevivência atribuiu radicalidade a este movimento, ao passo em que requereu a auto-organização e a marginalidade, o que o processo de integração diluiu por completo. Mas antes que tal processo se consolide plenamente, principalmente em experiências de desenvolvimento retardatário, em seu interior, algumas expressões de resistência apontam em outro sentido.

No Brasil, da independência (1822) até a República (1889), os primeiros esforços de transmutação do modo de produção do sistema capitalista, até o período que antecede o Golpe Civil-Militar de 1964, produziram-se culturalmente diversas bandeiras de resistência. A princípio, na contramão de práticas desumanas, a subversão e a rebeldia foram expressas nas formas de rebeliões espontâneas que não se caracterizavam pela oposição ao sistema do capital, não diretamente, porque este ainda não havia desenvolvido plenamente toda a sua estrutura de dominação, configurando o exercício de formação do operário enquanto classe e do sistema enquanto expressão da dominação.

Este cenário se complexifica a partir do processo de imigração dos trabalhadores europeus, um intercâmbio que dimensiona as expressões culturais das tradições e, sobretudo, as implicações sob as práticas sociais.

Ocorreu que junto com os trabalhadores importados do velho mundo, os navios traziam, também, um referencial cultural, tanto intelectual, quanto vinculado à vida prática, que iria impactar fortemente a sociedade brasileira entre os séculos XIX e XX.

Tomamos por base o processo de imigração, e seus fatores mais fortemente marcados, que se referem à política de ocupação de terras devolutas e a demanda por integração dos quadros técnicos, que possuem em sua natalidade, ou seja, na experiência dos grandes centros, a abrangência de um desenvolvimento, a priori, tecnológico.

Pode-se dizer que o Anarquismo é uma vertente importada dos intercâmbios humanos e mercantis com a Europa, que se expressa no Brasil ainda na primeira metade do século XIX, e se intensifica quando em 1850 se decreta a abolição do tráfico de “escravos” africanos. Dos imigrantes que chegaram ao Brasil, em busca de terra e liberdade, vieram às influências para a corrente anarquista brasileira. Este movimento é compreendido como uma organização de indivíduos, não necessariamente operários, que lutam no combate contra o capitalismo e o Estado objetivando uma “nova ordem social”, reconhecida por seu caráter descentralizado e autogestionário.

Esta elaboração evidencia uma ruptura importante com as lutas do passado. Em seus termos, não se trata de um estômago faminto, mas sim, de uma crise de consciência. Porém, existiu aqui uma particularidade. Por mais que as inclinações do Anarquismo, visibilizado no Brasil, trouxessem em suas expressões uma inspiração europeia, na prática, nos termos do trabalho social, o que predomina é uma marca profunda deixada pelo escravismo.

No Brasil pós-independência, uma tendência comum nos países de capitalismo central começa a ser germinada, caracterizando a adoção por um meio relativo ao alargamento da participação social, sendo em sua época representada tanto pelos termos da “anarquia”, como também, pela a expressão de certa “liberdade em excesso”. De maneira mais ou menos velada, as inspirações sobre as experiências produzidas na Europa

reproduziram seus “ecos” sobre os movimentos das massas no Brasil. A experiência da Comuna de Paris iria subsidiar a mitificação da “classe perigosa”, fazendo referência à memória dos insurretos, presente na essência do exercício prático das lutas parisienses.

O século XX, onde situamos nossa discussão, compreende uma experiência importante em torno das lutas, devido as fortes transmutações no modo de vida, e as expressões das referências culturais ditadas pelo processo imigratório e a consolidação das “colônias de povoamento” das quais se ocupou o decorrer do século anterior.

Em 1901, criou-se no Brasil a Federação das Associações de Classes no Rio de Janeiro, e em 1904 a Revolta da Vacina circunscreve um conjunto de greves, o que possibilitou a visibilidade de inclinações fundamentalmente díspares, originando-se tanto sob os termos “reformistas” de adequação do trabalho ao capital, quanto sob o argumento “anarquista” de produção de sentidos sobre a liberdade.

A particularidade deste cenário elaborou as bases para se compreender uma perspectiva sindicalista revolucionária, que funcionou como um meio de se conceber o sujeito anarquista sindicalista, e que vislumbrou, de certa forma, mesmo sobre os acúmulos das experiências socioeconômicas, um meio sobre o qual o processo revolucionário poderia ser germinado, e isso só se torna real se compreendido através da experiência, independente dos processos ideológicos empregados em seu fim, o que importa aqui é a radicalidade do processo.

A exploração dos trabalhadores, igualmente reflete na resistência produzida a partir deste movimento. E com isso, algumas organizações estão postas desde o fim do século XIX, como, por exemplo, o “Centro Operário Radical” que iria inspirar alguns partidos no sentido operário, promovendo a resistência sindical e tendo como meio relativo o reformismo “trabalhista”.

Alexandre Samis, em *“Sindicalismo e Anarquismo no Brasil”* (2012), observa que:

Esperavam os anarquistas que na ação concreta, na solidariedade, e na observação empírica das contradições entre capital e trabalho, evidenciadas nos confrontos, estivesse a grande lição a ser apreendida pelos trabalhadores. Essa era a garantia, segundo eles, da aquisição de princípios ideológicos, não pela pregação retórica ou manuais, destituídos das experiências sensíveis, mas pela prática da ação cotidiana e revolucionária das massas.⁶⁶

Ao anarquismo da época, os processos inflamados pela perspectiva reformista que se alinham com as reivindicações políticas praticadas pelos sindicatos, não poderiam representar unicamente as expressões que motivavam as lutas, seus pressupostos já sinalizam a “essência” do problema que residia para além da aparência do progresso contínuo, antes, porém, se fundamentava na própria “lógica” de adequação do modo de vida capitalista, subsidiado pelo igual processo de formação da classe operária, e tendo como produto irremediável a consolidação de uma massa cada vez maior de sobrantes, um agravante das previsões funcionais do sistema, que se aprofunda a partir da formulação do exército social de reserva.

Das experiências dos movimentos grevistas no Brasil de 1903 até 1920, pode-se dizer que agiram sob forte influência anarquista, por suas características expressas na ordem pública, mesmo que em seu interior não fosse possível afirmar uma matriz ideológica homogênea, “aos que defendiam o sindicato como prefiguração da futura sociedade libertária, parecia à materialização pura e simples das premissas defendidas pela tendência sindicalista revolucionária nos meios anarquistas.”⁶⁷

Diante de tais elaborações a repressão não tardaria a chegar. E ainda em 1907, começam a serem promulgadas leis que previam a exclusão de “indesejáveis” a ordem pública, sobre os termos de um “remédio jurídico” que iria confrontar com as aspirações anarquistas, e, sobretudo, com a condição do imigrante, possuindo reedições até o ano de 1921.

⁶⁶ Cf. SAMIS, Alexandre. *Sindicalismo e Anarquismo no Brasil*, 2012. Disponível em <http://www.cabn.libertar.org/wp-content/uploads/2012/02/Alexandre_Samis_-_Sindicalismo_e_Anarquismo_no_Brasil.pdf> acesso em 06 de outubro de 2016.

⁶⁷ Idem.

Em 1917⁶⁸, a capital paulista experimentaria a “Greve Geral”, porém, a sua motivação, pensando historicamente a resistência, torna-se no mínimo interessante. O primeiro semestre do ano de 1917 foi marcado por um aprofundamento do processo de carestia no custo de vida, o que fatalmente implicaria reações, rebeliões nos meios revolucionários, porém, nestes termos, está disposto um elemento aparentemente inédito, que é o ressentimento pelo não consumo, que não pode se caracterizar por uma marca única de expressão puramente ideológica. E esta marca passou a vigorar em inúmeras manifestações, por meio de greves, nos anos seguintes, representando sempre um ‘avanço’ no campo político-econômico por meio de concessões históricas que foram feitas à classe operária.

A greve conjugava em seu interior características expressas a partir da experiência histórica da classe operária. Não se resume em uma elaboração espontânea de organização, que refletiu pura e simplesmente o desespero da classe, como de certa forma, resguardando as particularidades históricas, podemos identificar na experiência de Canudos. Ela pertence a um período histórico em que as análises, compostas pela perspectiva da organização institucional, tornam-se uma mediação adequada para a reflexão vinculada às articulações organizativas, como, por exemplo, nas expressões dos “Comitês de Defesa Proletária”, que sinaliza a organicidade da base.⁶⁹

Os movimentos grevistas, produzidos nos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro, neste período, eram cada vez mais constantes e reivindicavam bandeiras relacionadas ao processo de trabalho, a carga horária diária,

⁶⁸ Neste mesmo ano a Revolução Russa de 1917, inflamava ao redor do mundo o debate sindical. Havia em seu interior a adição do entusiasmo expresso em manifestações públicas de apoio ao desenvolvimento do processo revolucionário russo, dando visibilidade às inclinações sindicalistas, revolucionárias, que, sob seus marcos, iriam ampliar seus reflexos sobre a cena pública nas principais cidades do país.

⁶⁹ O desenvolvimento da ação grevista revelou a demanda por uma aproximação com a base, articulando de maneira organizativa as manifestações dos trabalhadores, de maneira a estabelecer um canal de convivência que iria conjugar as políticas reivindicatórias dos comitês operários na dimensão dos bairros, tornando-se um meio relativo às negociações posteriores, que envolviam diretamente empregados, patrões, políticas de Estado e governo, circunscrevendo, desta forma, o papel desta organização em períodos em que ocorre o aprofundamento da luta operária, e a sensibilidade quanto a seu papel dentro das relações sociais como um todo.

igualdade salarial entre homens e mulheres, etc; tendo em contrapartida uma repressão cada vez mais brutal. A prisão de líderes sindicais e de trabalhadores grevistas era comum, o que deflagrou a necessidade de se constituir uma prática social que vinculasse os termos das expectativas revolucionárias, com a construção ideológica de seus pressupostos. Desta forma, seguindo as influências dos Comitês de Defesa Proletária e o Conselho Geral dos Grevistas, os que aderiram a uma postura de radicalidade libertária, em 1918, compuseram quadro da Aliança Anarquista, inicialmente no Estado do Rio de Janeiro. Tendo como um de seus objetivos dar visibilidade às ações que se propagavam no meio do proletariado organizado.

Sobre estes elementos podemos pensar as bases para uma invertida histórica, que consolidou o processo de institucionalização das lutas que, por sua essência “livre”, automaticamente, traziam consigo uma perspectiva revolucionária, e que possibilitou ao movimento sindicalista, no espaço tempo em que o capital ainda não havia desenvolvido completamente sua estrutura de dominação, uma materialidade historicamente revolucionária. Talvez, tenha sido este processo, tão inflamado, a expressão embrionária de um elemento que passava a consolidar seus próprios meios relativos, caracterizando o fetichismo enquanto produto da abstração dos sentidos da própria vida social, extrapolando assim a mercadoria, o chão da fábrica.

Em 1919, o anarquismo brasileiro, por suas próprias experiências, atingido por demandas específicas de seu período histórico, elabora a “necessidade” de representatividade política, vinculando-se às origens do Partido Comunista, de inspiração esquerdista libertária, aderindo a uma forte tendência do aprofundamento da República. O Partido não consolidava em seu interior fins estritamente eleitoreiros, antes, porém, se efetivava a partir das práticas militantes, na perspectiva libertária, que se tornava uma tendência no meio operário. Os “avanços” sobre a organização da classe operária, entretanto, eram simultaneamente incorporados pelo controle de suas entidades, vinculando à classe as demandas do Estado. O produto desta

“articulação” é a ampliação das políticas assistencialistas, e a sistematização institucionalizada tanto da mobilização quanto da repressão.

Em 1921, a Lei de combate aos anarquistas, é vinculada a partir do Decreto 4.247, que serviria de “filtro” contra a entrada e permanência, no país, de estrangeiros que pudessem, de alguma forma, apresentar características anárquicas libertárias. E no ano seguinte a criação de uma delegacia especializada em controle “sócio-político” no Rio de Janeiro, resumia todas as ações em oposição ao regime, tendo inspirado uma criação semelhante na cidade de São Paulo em 1924.

Mesmo em meio a este cenário de lutas, repressões e concessões históricas a perceptiva revolucionária na década e 1920, adquire uma substância real, histórica, tanto na dureza do regime, quanto na elaboração da legislação trabalhista. Eram expressões da contradição vivida na realidade, o que por si só já produz elementos para se pensar a questão social. A formalização de um partido de orientação comunista surge provocando cisões importantes no próprio bloco revolucionário, o que se traduzia em uma cultura política libertária evidente, a partir de 1922, passa a se distanciar de um referencial coeso, sendo produto desta experiência a disputa relacionada ao poder, até mesmo por dentro dos sindicatos.

Comunismo, Anarquismo e Sindicalismo Revolucionário adquirem ambos, termos possibilitados pela experiência histórica, que iria impactar todos os sentidos de sua organicidade, delimitando seus meios e fins, diante de suas respectivas inserções social e política. O comunismo passa a se relacionar com a perspectiva reformista cooperativista - que podemos caracterizar como um sintoma da matriz progressista - por exemplo, durante o governo de Artur Bernardes, reconhecido pelo seu autoritarismo, que vai de 1922 a 1926, o próprio movimento anarquista aponta nas práticas do Partido Comunista um esforço de “capitulação” a um projeto de Estado. A perspectiva anárquica, neste sentido, perde cada vez mais espaço, tanto por sua capacidade de consolidar adesões, como também, sob a dureza da repressão.

Em 1927, no governo Washington Luís, torna-se cada vez mais claro o processo de integração social das massas, e ao próprio tecido social urbano, como produto da intensificação das experiências do governo Artur Bernardes. Elabora um processo contraditório, tanto de repressão, quanto de incorporação da classe proletária.

Há de se observar que, no processo de desenvolvimento do capital, a integralização das massas se configura em um objetivo possível, ou seja, o capital precisa promover a integração, ele depende dessa mão de obra. A figura do operário europeu, que já havia passado por históricos movimentos de resistência, considerando que o desenvolvimento das forças produtivas em sua terra natal ocorre em descompasso com a realidade brasileira de implementação e desenvolvimento do capitalismo, sendo o Brasil caracterizado por sua posição retardatária, marca este operário. Quando chegam ao Brasil, trazem consigo as experiências de luta, e encontram uma classe em dimensões embrionárias de formação, que precisa lutar, resguardando os meios relativos à particularidade que estamos destacando, circunscrevendo uma luta tanto voltada para a promoção de sua integração à estrutura que o capital fundara, quanto se mobiliza na perspectiva de manutenção de sua “marginalidade”, em um esforço de resistência que se articula na prática social, na defesa de seu modo de vida.

Assim, o anarquismo brasileiro no início do século XX, tem uma vida articulada aos instrumentos do movimento sindical, em uma perspectiva revolucionária, a qual, expressa em seu fenômeno histórico, uma forma integrada de classe e ideologia, tornando-se tais termos o meio relativo a uma experiência cultural, política e “libertária”. Conforme a luta vai adquirindo uma materialidade histórica adequada aos meios relativos às políticas sociais e econômicas, um ‘novo’ paradigma se consolida, incorporado ao Estado, sendo produto de um sindicalismo ‘corporativista’. O processo de formação e integração da classe trabalhadora segue seu aprofundamento, refletindo a adequação das relações sociais que se estabelecem.

2.3 Sindicalização e rebeldia

A década de trinta do século XX, no contexto mundial, foi marcada por dois acontecimentos de grande importância. O primeiro tem origem nos impactos econômicos do quebra da Bolsa de Valores de 1929, que deu início a uma profunda onda de recessão, e o segundo se caracteriza pelo desenho político bélico da 2ª Guerra Mundial. Assim, pode-se dizer que o período que se inicia em 1930 até 1945 é um espaço tempo de atividade e realização de importantes marcos históricos para as relações sociais.

A realidade brasileira, neste período, produziu experiências como o que ficou conhecido, mais tarde, por “golpe de 1930”, fruto do dissentimento político entre os estados de Minas Gerais e São Paulo, e que subsidiou as bases sobre a qual se tornaria possível a consolidação do Estado Novo, cuja principal característica se encontra na eliminação dos processos democráticos, que só voltariam a ser produzidos a partir de 1945 com fim da 2ª Guerra Mundial, e consequente necessidade de reconstrução e abertura política.

Sob tais motivações, o Brasil Vargas experimentou um intenso movimento de industrialização, que socialmente representou um alargamento majoritariamente desenvolvimentista, em seus meios relativos à produção de riquezas, que se estendeu para além dos pressupostos da gestão que o iniciou, consolidando um longo caminho circunstancialmente inscrito a partir do prolongamento de sua condição retardatária e economicamente periférica.

As disposições não poderiam ser analisadas especificamente pelo desenvolvimento dos meios de produção, no estágio em que seus suportes estão se consolidando, que incorpora de maneira significativa o empenho da força física, humana, ou seja, trata-se de uma expressão conjunta da combinação para o desenvolvimento que, neste estágio de desenvolvimento, incorpora consideravelmente o trabalho vivo. Sendo esta configuração uma particularidade no caso brasileiro de perspectiva do progresso.

Na Europa, entre os infortúnios da vida em meio a Guerra, e a possibilidade de sonhar com uma nova realidade, o processo migratório torna-

se uma alternativa para a qualidade de vida. Esta compreensão tem como ponto de vista expressões, sensíveis, analisadas por trás de um prisma humano das relações sociais. Porém, economicamente, o Brasil vinha desde a Abolição da Escravatura, se debatendo com um resultado negativo em relação ao trabalho assalariado. O que se torna um problema muito grande em um período de consolidação de uma economia que se orienta pelo desenvolvimento do capital enquanto forma de organização social.

Para o produto final do capital que é o lucro, sua realização no mercado, o trabalho livre é um atravessador essencial. Em uma economia motivada basicamente por mão de obra recém liberta, existem marcas que reverberam no processo de produção. A mão de obra anteriormente escravizada, detém expressões de um flagelo vivido, experimentado, que se constitui por mutilações, decorrentes de um período intenso de explorações, tanto físicas quanto moral e psicológica, além da predominante condição de analfabetismo. Toda essa experiência que determina um modo de trabalho, uma relação com a forma, os meios, e a reprodução social desta função, imprime um conceito de época gerado pela escravidão. E sua efetivação é completamente destoante dos 'padrões' que o modo de produção industrial acabara de inserir, tornou-se uma necessidade imediata a importação de mão de obra estrangeira.

Contudo, o período de transformações que norteou a Era Vargas é também caracterizado pela normatização, e incorporação de direitos coletivos, que ao longo de décadas sofreu refinamentos e adequações baseadas na realidade social de cada período histórico. Desta experiência resultou o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, configurando uma formulação de legitimidade do desenvolvimento das forças produtivas.

Do Estado Novo, restaram heranças de grande peso na economia nacional, a Siderúrgica Vale do Rio Doce (CVRD), Companhia Siderúrgica Nacional (CSN) e Conselho Nacional do Petróleo (CNP). Em um sentido de ampliação, tanto industrial quanto de alianças políticas, como a 'aliança' Norte Americana. A estrutura que o capital criara desenvolve também, em seu conjunto, um mecanismo de fundamentação do ordenamento político e legal,

do trabalho. Ao sindicato está posta a integração, a afiliação e os deveres do trabalhador frente às necessidades da produção. Essa modernização das lutas, em um sentido sindical, trazia consigo objetivos claros, “servir como interlocutores dos trabalhadores junto ao governo, e vice-versa, funcionando por dentro do Estado, como órgão público e, portanto, submetidos também, às diretrizes das demais instâncias governamentais.”⁷⁰

Nestes termos, a autonomia sindical é interrompida, o que se observa é um movimento crescente de despolitização, elegendo como meio relativo parâmetros assistencialistas de auxílio ao projeto de integração, um caminho oposto ao da reprodução das práticas subversivas. A disposição para a integração é algo que difere da radicalidade, da marginalidade, que Canudos, por exemplo, experimentou. A auto-organização das massas traz em seu interior a possibilidade de superação, enquanto a normatividade dos modelos integradores, só poderiam conjugar, em suas expectativas, a reprodução sistemática dos pressupostos de coesão e conformidade, que o capital desenvolvera.

Nesta configuração, a política econômica era fortemente inspirada em uma expressão nacional-desenvolvimentista, em que o desenvolvimento acelerado da indústria é um intermédio que prevê a diminuição do consumo de bens importados. A prática da importação, neste modelo, é um resquício necessário ao alcance de bens de capital, vinculados diretamente à produção, o que se relaciona ao consumo, em si, se configura na perspectiva da substituição pela produção nacional. Este é um esquema econômico e político que reverbera a organização social como um todo.

Desta relação, de atravessamentos entre um modelo econômico e sua gestão política, podemos refletir sobre as relações sociais que o aceleração desenvolve. A dinâmica social, conforme ocorria neste espaço tempo, poderia de alguma forma efetivar uma relação harmoniosa entre a organização sindical e os meios relativos ao sistema de governo. As relações de trabalho, na

⁷⁰ Cf. MATOS, Marcelo Badaró. *Trabalhadores e Sindicatos no Brasil*, São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2009, p. 63.

perspectiva desenvolvimentista, se desenha em função da possibilidade de integração, de sobrevivência por dentro do sistema, que neste estágio ainda inspira tais possibilidades. Relembrando as funções sociais do Partido Comunista do Brasil (PCB) fundado em 1922, e sua base essencialmente esquerdista, além de sua relação em confluência com a organização dos Sindicatos, percebe-se, em sua prática, certo alinhamento com uma produção cultural, cotidiana, de fundamentação da vida a partir do trabalho, reproduzindo um sentido de vinculação cultural aos mecanismos abstratos do assalariamento. Isso vai legitimar por dentro das relações sociais toda a construção de uma lógica nacional-desenvolvimentista. Toda a rebeldia de se reproduzir a oposição aos meios relativos ao capital perde sentido, e suas ocorrências, antes baseadas na prática da subversividade, tornam um patamar de concordância regido, desde sua base, por um ideal de integração social.

Pensando sobre o posicionamento do partido, e suas possibilidades históricas, suas ações, em um período de ampliação do capital, podem ter um sentido amplo. O partido projetou, em um futuro certo, a possibilidade de por suas alianças, que consideramos tradicionais, possibilitassem a introdução de um mecanismo de proletarização das massas, que em dado momento histórico, e sob condições especificamente adequadas, resultaria na própria superação dos meios relativos a dominação. Mecanismos estes construídos a partir da necessidade do próprio capital gerando sua inegável contradição. Neste sentido o desenvolvimento das forças produtivas se caracteriza como movimento essencial. O que nos chama atenção neste processo é a ambiguidade de suas relações, o elemento chave para as efetivações, tanto do capital quanto da subversividade das relações, postas na organização social, passa tanto pela perspectiva de superação como também na efetividade do desenvolvimento e prolongamento da hegemonia capitalista. Aqui estão inscritas algumas pistas sobre o que se conhece como “deformação” populista do marxismo.⁷¹

⁷¹ “Noutras palavras, posta de lado a luta de classes e a expropriação do capital, restava do marxismo uma tintura rósea que aproveitava ao interesse de setores (burguesia industrial? burocracia estatal?) das classes dominantes. E de fato, nesta forma, foi parte em grau maior ou

Refletir sobre os marxismos do século XX, é considerar suas contribuições para estratégias sociais, bem como seus impactos sobre a forma social da própria vida. Robert Kurz em *“Os últimos combates”* (1997), nos traz algumas referências sobre estas perspectivas. Ele traça uma relação histórica entre seus impactos na organização social, política, econômica e cultural, considerando a construção de uma padronização de influências condicionada ao exercício prático da teoria marxista, tendo como base, por exemplo, o triunfo comunista dos "soviets". Esta experiência se transforma em uma realidade possível, algo experimentado na realidade, e que dada a sua materialidade foi processualmente interpretado por outras configurações, em outras realidades, gerando uma relação de espelhamento dos processos de revolucionários de oposição ao sistema. Sua análise considera que as bases da Revolução Russa se localizam no próprio impulso do capital, em seu movimento desenvolvimentista incorporado pela indústria, o que desconsidera o setor agrícola que, neste período, se traduz no principal meio de produção. As características das lutas, neste sentido, não produzem um opositor referenciado no capital, este nem a menos existia, em termos de dominação total, e esta é uma semelhança que se traduz, em uma expectativa prática, para as experiências de capitalismo retardatárias.

Em se tratando de heranças, Marcelo Mattos Badaró (2009) analisando o período de 1945 a 1964, introduz os sindicatos em uma espécie de ensaio do que poderia vir a se configurar em um exercício democrático, mas que acabou por configurar-se um elemento de produção da ditadura que emergia socialmente. Com isso, o “progresso” da Era Vargas é dimensionado ao aprisionamento institucional da luta, um movimento de desradicalização da resistência, por dentro de uma estrutura sindical legitimada, normatizada, aceitável dentro dos padrões do desenvolvimento e da acumulação.

menor do arsenal ideológico de Vargas, Kubitschek, Quadros e Goulart. Assim, no Brasil, a deformação populista do marxismo esteve entrelaçada com o poder (particularmente durante o governo Goulart, quando chegou a ser ideologia confessa de figuras importantes na administração), multiplicando os quiproquós e implantando-se profundamente, a ponto de tornar-se a própria atmosfera ideológica do país” (Cf. SCHWARZ, Roberto. *Cultura e política*, 1964-1969. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 76-77).

O ingresso do país na II Guerra Mundial em 1942 marcou o princípio do declínio do Estado Novo, que deflagrou o processo de redemocratização que iria resultar na deposição de Vargas em 1945. A conjuntura de esvaziamento deste período, sinaliza a reorganização do PCB e a retomada das atividades sindicais, expressando certa autonomia relativa, que se encontram nas novas filiações e criação de novos sindicatos. Este período, e sua particularidade histórica, ocasionou um movimento de tentativa de resgate de uma postura mais radical, alheia aos processos institucionais das lutas, e a revelia de uma legislação que se consolidava sob a égide da harmonização.

Do lado de fora do PCB, porém, sob sua forte influência, ocorre à criação em 1945 do Movimento de Unificação dos Trabalhadores (MUT), sob a direção de uma perspectiva educativa que estimulasse a luta pela liberdade sindical, a partir de uma atmosfera de conscientização democrática, tendo vistas a uma unidade prática da classe operária. Entre suas aspirações, e os meios relativos a um exercício prático da resistência, estavam à organicidade regional da correlação sindical, e outra função prática conhecida, experimentada anteriormente, no período de maior radicalidade do movimento sindical, sobre influência direta da perspectiva anarquista de revolução, trata-se de fomentar comissões de trabalhadores dentro de seu próprio local de trabalho, o que evidencia um vínculo orgânico com a base, e resulta mais uma vez na deflagração dos movimentos grevistas deste período.

O dilema se desenhava nas orientações políticas deste cenário, entre a redemocratização e a construção de certa autonomia sindical. As lideranças que atuam sobre esta realidade, por um lado possuem seus vínculos com a direção partidária, e por outro a atenção dada às pressões das bases sindicais. É um descompasso. Descompasso primeiro experimentado na própria realidade vivida, no processo de desenvolvimento social e das forças produtivas.

Com o fim da II Guerra Mundial, e a redemocratização, rupturas significativas foram geradas no sentido da transição política para um regime democrático constitucional. E com isso a relação entre partido e sindicato era

mediada por uma diretriz unitária, que mantinha em perspectiva certa “união nacional”, que na realidade resultaria em uma prática que evitaria o conflito, ou melhor, o embate, entre capital e trabalho.

“Diante da passividade dos dirigentes pelegos e da orientação de contenção dos ativistas comunistas, muitas greves surgiram à margem dos sindicatos, por meio das comissões por local de trabalho”⁷² que a partir de certa espontaneidade foram incorporadas pelo sindicato que vislumbrara em sua organicidade uma característica identitária.

A abertura democrática, e os elementos de funcionamento do governo Dutra de 1946-1951, representaram anos de repressão, muito embora se estabelecessem em um período pós-regime. As pressões se dispunham desde a consolidação da legislação, que institucionaliza o sentido espontâneo das lutas, até a atribuição de tempo e espaço para reivindicações, tornando a greve, por exemplo, um direito que passaria por sanções de legitimação, para que pudesse de fato ser vivenciado, exercido e, simultaneamente, no âmbito econômico, uma política voltada para o arrocho salarial configurava o que se conhecia por mínimo, em sua menor expressão desde a sua criação.

As pressões e oposições marcaram o governo Dutra, reivindicações por liberalização dos sindicatos se tornavam uma constante e, seriam ainda, de alguma forma, uma influência ao nome de Vargas que se elegeria mais tarde sob o apelo nacionalista, desenvolvimentista, com uma postura voltada à “política social” que se efetivava a partir de 1930. Essa inclinação sobre o social é simultaneamente uma tratativa direta com os trabalhadores. “Mas a época era outra e tanto o nível e mobilização operária, quanto a força da pressão oposicionista indicavam que o discurso trabalhista tradicional precisava de maior radicalidade.”⁷³

O segundo governo Vargas é caracterizado por uma intensificação estrondosa dos processos de repressão, isso indica, entre outras coisas, que a efervescência social deste período sinalizava para um contraponto real, vivido

⁷² Cf. MATOS, Marcelo Badaró. *Op. cit.* p. 84.

⁷³ *Ibidem*, p. 86.

e experimentado pela classe. As lutas têxteis, que germinavam em Pernambuco, na Paraíba e em São Paulo, se realizam por expressões de insatisfação da categoria do operariado, que experimentavam decisões nas instâncias jurídicas, somada à violenta atitude policial, e até mesmo nas primárias relações patronais, que estavam em descompasso com o sentido da vida que os mesmos traziam consigo, na memória e efetivamente em seu exercício. Este dissenso é refletido pelo processo histórico que a massa experimentou, que configurou os moldes para uma formação operária.

O que se preservava em expressões subterrâneas, no que tange à potencialidade subversiva, era a própria vida, que se realizava “materialmente” em condições dadas pelo processo de abstração, e esta é a contradição experimentada pela classe, porém, neste período, não poderia refletir a totalidade de uma organização social fundamental em que retificação e vida coincidem - como observava Lukács – mas sim, uma experiência produzida socialmente em que ainda se preservavam espaços de convivência que se oporiam à lógica de reprodução social emergente, no aprofundamento da perspectiva nacional desenvolvimentista. Assim, após a chamada “greve dos 300 mil” em São Paulo, no ano de 1953, a necessidade de uma postura à margem da legislação, cada vez mais repressiva e abstrata, se efetiva em entidades organizadas a partir da não conformidade com os processos sindicais.

A segunda metade da década de 1950 é marcada pela eleição democrática de Juscelino Kubitschek, que ocupou o cargo até 1961. Uma das referências ao seu mandato é representada pelo Plano de Metas que estipulava no planejamento estatal orientado por um jargão conhecido como 50 anos em 05, que é de inspiração Soviética, o planejamento quinquenal de 1929, como orientação de uma preparação econômica mundial, que se debatia com as marcas da Grande Depressão. Seus reconhecimentos também estão expressos na consolidação de um processo anterior de substituição de importações, que é uma forma estratégica de desenvolvimento do mercado nacional.

Neste período, apesar da efetividade expressa da política nacional desenvolvimentista, ocorreu um movimento de abertura política vinculado essencialmente ao capital estrangeiro, o que gerou um paradoxo referente ao financiamento externo da política nacional. Esta contradição é uma referência aos meios relativos ao imperialismo Norte Americano após a Segunda Guerra Mundial.

A perspectiva do desenvolvimento, observando toda a construção legislativa da Era Vargas, e suas implicações aos processos de trabalho, é a própria consolidação da sindicalização operariada, que reflete um aumento da organização dos sindicatos ao passo em que se eleva o contingente de formação da classe operária.

Ao se consolidar o aumento do contingente de trabalhadores, que passam pela institucionalização da sindicalização, seus impactos irão ecoar pelas décadas de 1950 e 1960, tanto na via da indústria, na região sudeste como no trabalho braçal, da construção rodoviária para deslocamento da produção. O signo do progresso era a ligação entre a setorização da sociedade, e, esta configuração, representava a perpetuação da cultura nacional anti-imperialista. Suas expressões estão em constante desenvolvimento nos círculos burgueses de democracia modernizadora. Schwarz (2005) percebe essa formação política como subsidio dos governos Vargas, Kubitschek, Quadros e Goulart. E é sobre estes alinhamentos históricos e práticos que se elabora uma interpretação do que seria o marxismo-nacional, e suas expressões para a realidade brasileira.

Este exemplo brasileiro, com atenção a sua particularidade, pode estar nos revelando o sentido da apropriação da teoria marxista, que o marxismo tradicional, segundo Kurz, transformou em uma teoria modernizadora. Neste sentido, as lutas sociais e suas experiências radicais, subversivas, separatistas que Canudos, por exemplo, havia representado, cedem espaço para a intervenção estatal, pela via da normatização e institucionalização das lutas, que traziam um sentido pré-moderno, até mesmo pela rememoração de costumes e tradições que resumem a vida em comunidade, que se dilui junto

com o marxismo sindical, que não questiona o processo de produção de mais-valia, mas, com apropriação não paga deste recurso.

2.4 A ditadura e a subversividade da cultura popular

Em meio a Guerra Fria, “surgiram esperanças de alternativas libertadoras no Terceiro Mundo, inclusive no Brasil, que vivia um processo acelerado de urbanização e modernização da sociedade.”⁷⁴ Na cidade de Recife, ocorre a formulação do Movimento de Cultura Popular (MCP), no início dos anos 1960, que representou, de alguma maneira, um meio relativo a resistência, diferente das formas anteriormente experimentadas, se aplicando fortemente a uma experiência cultural vinculada a forma social da própria vida, observada majoritariamente no cotidiano social das camadas mais populares. Essa efetividade da vida, neste contexto, não compreende o determinismo econômico como a única forma de organização da vida social, sua relação se estabelece a partir da prática cotidiana, é algo que se identifica e se reproduz a partir da própria prática.

A transição entre as décadas de 1950 e 1960 são os marcos da constituição do MCP, que surge nas comunidades agrícolas da Pernambuco de 1959, sob o pretexto da alfabetização popular e formação de um contingente eleitoral. O que lhe configurava, em certa medida, um sentido de ajuste institucional. Em suas inspirações o reformismo produzia um sentido posto sobre a cultura, que se vinculava na produção do imaginário cultural, como se suas influências desencadeassem um processo de impedimento à subversão cultural, por meio da integração social de sua própria marginalidade.

Para Roberto Schwarz em “*Cultura e política*” (2005) a expressão cultural do MCP superou sua matriz reformista, desde a inserção do método Paulo Freire de alfabetização voltado para adultos. Que em sua efetivação, circunscreve o aprendizado ao próprio cotidiano em que a vida se desenvolve, a partir de seus próprios interesses, e na percepção da forma social em que

⁷⁴ Cf. RIDENTI, Marcelo. *Op. cit.* p. 198.

estão inseridos. A vida passa a ser posta por uma expressão que conjuga quadros comuns, é uma representação de si mesmos que se inicia no reconhecimento, e este é o elemento fundamental da reprodução de práticas subversivas que desvendam o cotidiano para além das expressões do senso comum, ou seja, uma referência de subversão produzida na prática.

A trajetória institucional das massas, se dava desde a legitimidade das relações de trabalho, até o consumo intelectual que se elaborava prevendo a realização de seus impactos ao público alvo, até mesmo seu vocabulário era pensado particularmente para seu entendimento. A produção artística do MCP era uma expressão que se vinculava aos dramas cotidianos, vividos e experimentados por seus próprios agentes, e independiam de uma elaboração teórica que lhes produzisse sentido. Essa era a sua efervescência, e em um conteso pré-Golpe Civil-Militar de 1964, essa força 'deveria' ser combatida. Seu padrão de subversividade prática, se espalhou como inspiração para outros formatos em regiões diferentes de todo o país.

Foram tempos de áurea irreverência. No Rio de Janeiro os CPC's (Centro Popular de Cultura) improvisavam teatro político em portas de fábricas, sindicatos, grêmios estudantis e, na favela, começavam a fazer cinema e lançar discos. O vento pré-revolucionário descompartmentava a consciência nacional e enchia os jornais de reforma agrária, agitação camponesa, movimento operário, nacionalização de empresas americanas etc. O país estava irreconhecivelmente inteligente.⁷⁵

Neste período ocorreu um aprofundamento dos Movimentos Estudantis, e estes, construíram um fio condutor com a prática cotidiana das massas. Tornando-se um alicerce fundamental sobre o qual se erguem os Centros Populares de Cultura (CPC's). Sua experiência é de uma capacidade de subversão, de produção prática de contrapontos sobre o capital, que neste período, ainda não expressava toda a amplitude de sua estrutura de dominação. As bases de reprodução de seus meios relativos à exploração, ainda abriam espaço para o processo de conscientização do operário, ou seja,

⁷⁵ Cf. SCHWARZ, Roberto. *Op. cit.* p.21.

não representava amplamente uma forma totalitária de dominação social pela integração. A representação do cotidiano popular não era apenas uma expressão da condição social das massas, ele também evidenciava o papel e a força das práticas subversivas, as relações de poder eram colocadas em xeque na dramatização de suas expressões, por meio da interferência da representação artística.

As experiências que se produziam através das expressões artísticas e teatrais dos CPC's, se consolidaram a partir das possibilidades desenvolvidas pelo Teatro Paulistano de Estudantes (TPE), que já se encontrava inserido neste debate desde 1955. O TPE surge da aproximação entre estudantes que possuíam, em sua maioria, uma característica em comum. Eram filhos de militantes solidários ao Partido Comunista Brasileiro. Estes consideram, a intervenção direta do teatro na 'produção' de uma consciência que surgiria da própria provocação sobre a realidade em que as massas estavam inseridas. Não muito tempo depois, está configuração vai se desdobrar no que ficou conhecido como Teatro de Arena, em uma junção de objetivos comuns, uma articulação que resultou no reconhecimento de características semelhantes entre as duas configurações.

Em 1958, o Teatro de arena, encena a peça *"Eles não usam Black-Tie"* de Gianfrancesco Guarnieri⁷⁶. Nesta ocasião, o objetivo da expressão teatral era transmutar o sentido do teatro para uma expressão de criticidade social, promovendo o acesso das camadas mais populares, e de alguma forma reconhecendo a necessidade de se romper com uma configuração elitista e socialmente distante da realidade do que era a vida.

Desta forma, o que motivada suas elaborações em cena era o reconhecimento, era a possibilidade de fazer desta ação um meio relativo à aproximação as produções populares, inspiradas em sua própria cotidianidade. Ao encenar, por exemplo, *"Eles não usam Black-Tie"*, o Teatro de Arena lidava com suas dificuldades em suprir recursos financeiros, o que não inviabilizou o

⁷⁶ Em 1981, vinte e três anos depois, Leon Hirszman, produz uma adaptação para o cinema desta mesma criação.

sucesso da produção, e tornou-se um marco na produção de sentido sobre o próprio ato de encenar, que atravessava toda a equipe. A 'consciência crítica' que circunscreveu o ambiente da peça, os envolveu de tal forma que passariam a pensar sua ação para além da reprodução, atingindo uma função social de possibilidade de reflexão, que deveria inclusive ser aprofundado. E este processo deu início ao reconhecimento de um limite sobre a configuração do próprio Arena. O que provoca uma ruptura importante, que vai orientar a filiação de seus integrantes, no sentido referencial sobre sua própria função política e social, que passam, em grande parte, a compor as atividades vinculadas aos já disseminados CPC's.

A forma em que se dá organização social dos CPC's conjuga em seu interior uma relação estreita com a UNE-Volante, que em sua matriz metodológica efetivava a aproximação entre os estudantes de sua composição, e o cotidiano da vida, da prática social, nas mais variadas regiões do Brasil. Sua particularidade estava no estabelecimento de rotas itinerantes pelas capitais nacionais. Assim, configurava-se um meio relativo conjugado entre a UNE-Volante e os CPC's, que se dividiam entre as tarefas sobre o lúdico, expresso em literaturas populares, cordel, poesias, etc. E a exibição e divulgação de filmes seus destinos.⁷⁷

Os CPC's, por sua vez, tratava-se de uma organização sólida, com uma trajetória de realizações direcionadas a afirmação de uma identidade nacional. Compunha-se de entidades autônomas regularizadas a partir de 1962, que traziam em suas expressões um acúmulo de realizações anteriores a UNE-Volante, mesmo estando, ambas financeiramente ligadas.⁷⁸

⁷⁷ "O sucesso do CPC generalizou-se pelo Brasil, a partir da organização da UNE-Volante, em que uma comitiva de cerca de 25 dirigentes da entidade e integrantes do CPC percorreu os principais centros universitários no país, no primeiro semestre de 1962, levando adiante suas propostas de intervenção dos estudantes na política universitária e na política nacional, em busca das reformas de base, no processo da revolução brasileira, envolvendo a ruptura com o subdesenvolvimento e a afirmação da identidade nacional do povo" Cf. RIDENTI, Marcelo. *Op. cit.* p.108.

⁷⁸ Neste período de expedições, no ano de 1962, Eduardo Coutinho, conjugando aspirações com a experiências dos CPC'S, dar-se início aos trabalhos de filmagem do filme "Cabra marcado para morrer". Seu vínculo com a realidade está expresso em como era a vida na região do nordeste brasileiro, território onde o aprofundamento da radicalidade das Ligas

Então, a organização dos CPC's, se dava de maneira a conjugar em seu interior a reprodução de diferentes perspectivas, suas junções e dissensos. Porém, Ridenti (2014) demonstra a presença de um fio condutor que nos auxilia na compreensão da sua perspectiva ideológica, e que circunscrevia suas ações. O estudo se desdobra entre a forma cultural e ideológica da formação da resistência na experiência brasileira, e dele refletimos seus apontamentos sobre as bases sobre a qual o Golpe Civil-Militar torna-se uma 'necessidade' para contenção da subversividade. Assim, ele destaca a potencialidade da reprodução cultural da resistência, no sentido da potencialidade das massas, e sua principal contradição que colocou em disputa as diferentes identidades, em seu interior, tornando-se uma impossibilidade de unificação tanto real quanto idearia.

A base organizacional dos CPC's era formada por um contingente artístico expressivo, personalidades como Ferreira Goulart, Oduvaldo Viana Filho, Gianfrancesco Guarnieri, Augusto Boal, entre outros. Pensar a formação ideológica que orientava este movimento, desta forma, passa pelo reconhecimento das origens de seus efetivadores, que refletiam de maneira marcante nos meios e relevância de suas produções. O que se reproduzia em seu interior não diferia significativamente do que se experimentava como uma "cultura" esquerdista praticada pelo PCB, por exemplo, porém possuía em seus meandros uma espécie de refinamento de fino trato, até mesmo acadêmico, que se originava em suas características estudantis.

Ainda em sua composição, no interior de sua formação, atuava uma minoria que havia participado das experiências geradas pela então Ação Popular, uma formação que teria originando-se na reconhecida Juventude

Camponesas era maior. O clima de protesto que envolvia as Ligas foi uma consequência do assassinato de uma de suas lideranças: João Pedro Teixeira. Ele começa as gravações em 1962, as portas do Golpe Civil- Militar de 1964, que se torna um interruptor que vai causar grande perda do material filmado. Com o que restou desta ruptura, ele em 1984 retoma as filmagens e parte para o nordeste novamente, mas, agora, em busca das pessoas que estavam com ele nas primeiras gravações. Porém, o que ele encontra é uma situação completamente diferente do pré-golpe, existia uma dispersão provocada pela perda de uma unidade coletiva, comunitária mesmo, em substituição a modos individuais, particulares de sobrevivência por dentro da estrutura. Esta observação é para dizer que algo muda significativamente durante a efetividade da vida social em uma regime ditatorial, algo que mina por completo a efervescência da auto-organização.

Católica, que mantinha em seu horizonte a junção interativa do teatro com a massas sulbaternizadas, orientada pela dissidência sobre a cultura que o PCB vinha alinhando em suas referências. A percepção dessas formas diferentes que orientavam seu referencial ideológico, tornou-se fundamental para compreensão dos processos que se desenvolviam dentro dos CPC's, e o reconhecimento das diferenças que se constituíam em seus meios particulares, pessoais mesmo, provindos de seus idealizadores. Ao eleger metodologicamente a representação social da realidade brasileira, não se poderia furtar o reconhecimento de diferentes interpretações sobre a realidade. Seria o mesmo que negar sua contradição.

Aqui, existe uma orientação do PCB e da Ação Popular, para desvendar este movimento. Mesmo atuando sob o mesmo objetivo, a metodologia de realização de suas ações eram efetivamente díspares. O que se compreendia como transformação social, como uma necessidade de subversão da ordem posta, em ambos os modelos passava por uma forte relação com as camadas mais populares, o que se entendia como o despertar de um processo de conscientização, suas particularidades, originava o dissenso, estavam relacionados ao instrumento para efetivação desta relação.

A perspectiva nacionalista estava presente nas ações orientadas pelo PCB, o que se relacionava com as esferas da vida social como um todo neste período. Sob tais influências, a perspectiva do progresso era difundida entre as camadas da sociedade, e também sob a expectativa de eliminação de atrasos históricos no processo de desenvolvimento das forças produtivas. Essa condição consolidava um processo de enraizamento da cultura do progresso e da política econômica nacionalista. O que, entre outras possibilidades, pode ter significado a transferência para o Estado, dos marcos da transformação social, ou seja, o movimento de integração social produz um sentido de legitimação das instâncias onde a política se desenvolve. No parlamento, as oposições travadas pelo PCB, mantinham em seu oriente o fortalecimento do Estado. Mas, os termos da Ação Popular eram outros. Suas perspectivas compreendiam uma produção, a seu modo, independente inclusive da

organização estatal, e de suas instituições. A crítica produzida a partir dessa configuração é de que se o Estado é forte, e fortalecido por uma base populista, torna-se um espaço de reprodução da dominação, a qual a própria estrutura do capital se utiliza.

Nestes termos, a Ação Popular desmistificava as funções sociais do próprio Estado, o que lhe atribuía uma radicalidade maior, mais aprofundada, que provia de sua experiência real em produzir a crítica aos meios abstratos de reprodução da vida social.

As contribuições da Ação Popular remetem a reflexão das práticas que circunscrevem as instâncias do Estado como espaço de reprodução da vida social. E não são estes os termos em que se elabora a perspectiva do progresso? O fortalecimento do Estado passa pela ampliação de suas funções sociais e estas são resultados de impactos diretos do desenvolvimento da estrutura do capital.⁷⁹ A metodologia do PCB configura as massas em um espaço de alienação, resultado da intensa exposição dos meios relativos à dominação do capital, o que impossibilitava a sua própria reflexão sobre a realidade que os cercavam. Este é um dos sentidos da vanguarda, da 'necessidade' de uma intelectual, detentor da consciência, que conduzisse todo o percurso que resultaria na transformação social, indicando caminhos e dirigindo suas motivações. Sob esta orientação torna-se fácil se reproduzir a infantilização das massas, a necessidade de se promover a produção abstrata de uma consciência que efetive o sentido da condução, sequestrando os processos de reflexão. Em contrapartida, nas experiências produzidas pela Ação Popular, as massas traziam consigo toda a construção de um saber prático, em que a luta inclusive deveria se aplicar nos termos da preservação, entendendo desta organização, um fio real condutor de subversividade, que por seu envolvimento direto ramifica, o que se compunha de uma direção intelectual abstrata, em uma produção de sentidos sobre a resistência a partir da prática.

⁷⁹ Sobre o conceito de Estado híbrido ver KURZ, Robert. *Para além do Estado e do Mercado*. In. KURZ, R. Os últimos combates. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p.151:157.

A efetividade da resistência, sua efervescência cultural, se caracterizava, em sua maior parte, por uma intelectualidade da esquerda. Somados a grupos fortemente ligados a produção ideológica. Até mesmo sobre esta combinação, se desenham seus próprios limites, que em certa medida era garantido em seu exterior, na ação policial, sobre a qual estavam expostos. Schwarz (2005) analisa uma produção esquerdista que se destinava a esquerdistas, porque o que o golpe tratou a princípio foi à ruptura com a vinculação orgânica da luta, o silenciamento das bases, da reprodução cultural da resistência. As possibilidades de escoamento da produção intelectual da esquerda, neste cenário, era a própria burguesia, configurando a base sobre a qual se consolida uma cultura anticapitalista, que mesmo em 1968, no pós-Golpe, sendo a efetivação do regime ditatorial, atraiu olhares para uma possibilidade de aprofundamento de uma ação altamente subversiva.

Neste movimento, as estratégias das lutas e sua relação com as massas, desenvolvem características próprias do seu tempo histórico. A classe, já formada, experimentava uma espécie de harmonia ao lado da consolidada burguesia nacional. Schwarz (2005) analisa a sugestão de uma luta economicamente fundamentada, que não lembra em nada os processos mais radicais experimentados anteriormente. Uma disposição para a resistência que expressa as interferências, e a própria dinâmica vivida, das instituições sindicais, que põe em xeque o capital estrangeiro. Assim, as experiências, que orientam o marxismo nacional, se manifestam na ideia de um capitalismo transitório, afastando-se de um referencial orientado realmente por uma perspectiva revolucionária. A ruptura com este esquema de concessões e conciliações era a própria noção de constituição de uma esquerda efetivamente subversiva, derrubando as influências de uma configuração progressista, em que a produção ideológica sofre uma ruptura com suas bases reais, materiais, de produção das experiências sobre a vida, sobre sua própria condição subalternizada.

Capítulo 3

OS ASPECTOS DA MEMÓRIA NA TRADIÇÃO DO OPRIMIDO E A CRÍTICA AOS SENTIDOS DO PROGRESSO

“O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, qualitativamente mensurável, pleno de ‘coisas’ quantitativamente mensuráveis (os ‘trabalhos realizados’ pelo trabalhador, reificados, mecanicamente objetivados, minuciosamente separados do conjunto da personalidade humana).”⁸⁰

“A consciência de fazer explodir o *continuum* da história é própria às classes revolucionárias no momento da ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa um novo calendário funciona como um acelerador histórico. No fundo, é o mesmo dia que retorna sempre sob a forma dos dias feriados, que são os dias da reminiscência. Assim, os calendários não marcam o tempo do mesmo modo que os relógios. Eles são monumentos de uma consciência histórica da qual não parece mais haver na Europa, há cem anos, o mínimo vestígio. A Revolução de julho registrou ainda um incidente em que essa consciência se manifestou. Terminado o primeiro dia de combate, verificou-se que em vários bairros de Paris, independentes uns dos outros e na mesma hora, foram disparados tiros contra os relógios localizados nas torres.”⁸¹

3.1 As expressões da memória na modernidade capitalista

Os sentidos da experiência, e da objetividade social, no aprofundamento da modernidade são diluídos em função de uma ruptura entre o homem e o chão onde ele se faz, e simultaneamente constrói sua história. Este é o cenário de atuação de uma prática social alienada, e que com isso produz um indivíduo referenciado em um andar “cego” por dentro das instituições sociais modernas. Neste processo o “fazer-se” – como diria Thompson – é absorvido por uma lógica capitalista abstrata, o que não significa dizer que em algum momento estiveram plenamente livres, mas, a forma burguesa de organização social foi

⁸⁰ Cf. LUKÁCS, Gyögy. *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo, Ed: Martins e Fontes, 2003.p. 205.

⁸¹ Cf. WALTER, Benjamin. *Sobre o conceito de história*, in: O anjo da história; organização e tradução de João Barreto. – 2ed. – Belo Horizonte, ed. Autêntica, 2013, p. 19.

talvez a configuração mais plena em se transmutar o sentido das relações, das práticas humanas, em uma expressão abstrata de vida.

Este movimento atinge as dimensões da vida como um todo, de maneira que até mesmo a “noção de tempo”, algo absurdamente próximo aos homens, é ressignificado em abstração. Observa-se que na medida em que a modernidade vai se aprofundando ocorre a inversão do sentido do tempo. Nesta realidade, ele é articulado em relação ao trabalho socialmente necessário, enquanto em outras experiências, era fortemente marcado por processos que definiam, em si, seu próprio tempo.⁸²

A contabilidade do tempo, nestes termos, torna-se um meio relativo à abstração, vazio, e insensível aos homens e mulheres em seu “fazer-se”, dimensionado à produção em uma unidade de medida do valor.⁸³ Dispõem-se, assim, aos sentidos da própria vida, ao passo em que o trabalho alienado se torna o principal meio relativo à sobrevivência, o que implica a anuência para uma vida de sacrificiosa.

“A elaboração de uma nova temporalidade, assentada no ‘tempo do relógio’, era ‘uma das mais urgentes dentre as novas necessidades que o capitalismo industrial exigia para impulsionar o seu avanço’⁸⁴, este processo é a base para se pensar a configuração da “racionalização da temporalidade”, na

⁸² Existe uma ampla literatura filosófica, sociológica, antropológica sobre esta questão, e não vamos entrar nela, pois para o nosso argumento esta ruptura já configura uma realidade histórica, sendo assim, não traremos oposições. Marx, em *O capital*, apresenta um exemplo muito rico para pensarmos esta síntese, quando elabora que “as próprias ideias de dia e de noite, rusticamente simples nos velhos estatutos, desvaneceram-se, tanto que um juiz inglês, em 1860, teve de empregar uma argúcia verdadeiramente talmúdica para definir juridicamente o que era dia e o que era noite” (Cf. MARX, Karl. *O capital*. Livro I, v. I. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008. p.320).

⁸³ Com isso, não estamos reafirmando aquela velha e, errônea, interpretação de que o valor se alicerça na quantidade de trabalho socialmente necessário para produzir mercadorias, mas sim, salientando a dupla dimensão do valor em sua expressão e manifestação, ou seja, no valor de troca que traduz aparência, e sua variável histórica que corresponde a lugar e ao momento, sobre sua possibilidade de ser casual.

⁸⁴ Cf. TOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das letras, 1998, p.279.

dimensão da abstração, que é uma condição moderna da universalização da forma-mercadoria.⁸⁵

O que está em xeque aqui, pode não ser apenas o controle do tempo, é a reprodução do sentido “vazio e homogêneo” – nos termos de Walter Benjamin- o processo de exteriorização do seu controle impõe a perpetuação de uma condição intangível, sobre a qual, por exemplo, se fundamentam os alicerces de uma cultura fabril, que estará sempre direcionada à produção e à realização do lucro no mercado. Porém, esta condição se enraíza para além do chão da fábrica, torna-se uma expressão moderna da extensão multifacetada da dominação que o capital exerce. Isso é mais do que o fetichismo, mediado por expressões mercantis, e suas justificativas, isso está no campo do social, do vivido e necessita ser dimensionado nesta condição.

Em Marx, a mercadoria é uma “célula germinal”, mas não como coisa natural, representa a fabricação da sociedade moderna, que em virtude de sua estrutura básica, torna impossível a existência de sociedades conscientes, a mercadoria estabelece o lugar do fetichismo “que cria um mundo invertido em que tudo é o contrário de si mesmo.”⁸⁶ “Assim, muito além de uma objetividade reificada restrita à esfera da produção, a estrutura mercantil incide sobre o conjunto da vida social, remodelando-a ‘a’ sua própria imagem”.⁸⁷

Nos estudos de Walter Benjamin, essa dominação, nutrida pela expressão de uma temporalidade abstrata da vida, representa a materialidade de um pressuposto imediato da elaboração do “discurso filosófico”, nos termos do progresso, em uma lógica de legitimação da objetividade do presente como produto histórico do desenvolvimento do passado vivido. Esta é uma perspectiva que atravessa toda a sua obra, é a relação essencial e objetiva do

⁸⁵ “A universalização da forma-mercantil condiciona tanto sob o aspecto objetivo, quanto sob o subjetivo, uma abstração do trabalho humano que se objetiva nas mercadorias” (Cf. LUKÁCS, György, *Op. cit.* p.200).

⁸⁶ Cf. JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*: para uma nova crítica do valor, Editora Antígona, Lisboa 2006. p.09. Jappe, ainda compreende que “em Marx o fetichismo não é apenas uma representação invertida da realidade, mas uma inversão da própria realidade. E neste sentido, a teoria do fetichismo é o centro de toda a crítica que Marx dirige aos fundamentos do capitalismo” (p.33).

⁸⁷ Cf. Lukács, György. *Op. cit.* 196.

tempo, tornando-se abstrato na medida em que se consolida a base da valorização do capital, em uma interlocução entre trabalho e valor, ou seja, na natureza da mercadoria, e este, é um reflexo do próprio capital que nada mais é do que abstração. O valor só se torna real na medida em que é dimensionado a reprodução das práticas sociais, sua propriedade material está presente na mercadoria, portanto sua natureza é abstrata.

“A ideia de um progresso da humanidade na história é inseparável da ideia de sua marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo.”⁸⁸ Este é o ponto “crucial” em que a crítica do progresso, em uma perspectiva revolucionária, se aplica, no sentido da subversão, da interrupção dos processos históricos, que influenciam, legitimam, conduzem e se materializam no exercício desta marcha.

Observa-se que este é um processo gradual de ampliação do capital e desenvolvimento simultâneo do modo de vida abstrato. Se olharmos para a experiência da manufatura, por exemplo, a divisão sistêmica dos processos do trabalho, cumpria um fim alheio à vontade do trabalhador, era combinada no interior de um sistema de cooperação corporativa, não tinha como fim um sentido de solidariedade mútua, mas, sim, um desempenho coletivo. Sua missão ainda não era completamente regulada pelo tempo, mas, pela quantidade de peças produzidas. Ainda poderíamos observar, nesta dinâmica, um compasso produtivo regido por uma atuação humana, sobre a relação entre corpo e mente dos trabalhadores. Isso se torna inadequado para o processo de industrialização. Neste, a carne humana se vê substituída pelos maquinários. Sobre esta perspectiva, a indústria moderna não é uma necessidade humana, não tem relação com os sentidos de sua prática, mas obedece a um determinante que se origina no limite da manufatura, no sentido sempre da expansão do capital, tornando “o trabalhador mais disciplinado, menos violento, e espontâneo.”⁸⁹

⁸⁸ Cf. BENJAMIN, Walter. *Op. cit.* p. 17.

⁸⁹ Cf. THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa II: a maldição de adão*. 4.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002, p.302.

O trabalhador passa a se configurar em um apêndice das máquinas, e com elas compartilha um ritmo “funcional”, porém, máquinas incidem “o valor do tempo, algo que os trabalhadores só aprenderiam sobre pressão externa exercida sobre o domínio da classe.”⁹⁰ Nestes termos, está circunscrito o processo de mecanização do tempo, mas, a crítica a esta condição recairia sobre a educação fabril e suas imposições disciplinares, sem atingir, contudo, a essência deste fenômeno que é a crítica à sociedade do valor que expressa sua real necessidade em condições as quais a qualidade de mercadoria, que é dada ao “trabalho” humano alienado, torna-se um meio relativo à diminuição das características humanas dos trabalhadores. “Não eram mais as experiências diárias dos homens na realização de suas atividades que regulavam o tempo, mas agora suas próprias atividades é que deveriam ser reguladas por um tempo que passa de modo inteiramente abstrato.”⁹¹ Essa abstração se torna o meio relativo ao modo de produção, e se estende por todo o modo de vida social com o aprofundamento da modernidade, uma realidade histórica mediada pela dimensão do valor de uso do trabalho, e da mercadoria, por dentro do sistema.

Desta análise, e destacando um de seus produtos que consiste na visibilidade do percurso histórico da experiência concreta, por dentro das relações sociais modernas, podemos retirar uma infinidade de argumentos para compreensão sociológica, econômica, jurídica, entre outros, dos fenômenos sociais em expressões capitalistas. Porém, elegemos o aprofundamento sobre os aspectos da memória, dimensionando seus termos a condição de seu exercício prático, porque compreendemos que o “bloqueio da experiência” no aprofundamento da modernidade, para além dos sentidos de uma conjuntura econômica, que circunscreveu historicamente as expressões do conflito capital x trabalho, pode nos subsidiar, dando visibilidade a reelaboração dos vínculos e rupturas, sobre a dimensão do concreto e do abstrato. E esta é a

⁹⁰ Cf. FERREIRA, Adriana Amaral. *Ensaio das formas de resistência na história: crítica do capital e práxis emancipatória*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013, p17.

⁹¹ Idem, p. 27.

transmutação do real, que vai impactar diretamente os sentidos produzidos pelos processos históricos da resistência. Portanto, não se trata exclusivamente de termos filosóficos, metafísicos, mas, de se compreender, objetivamente, os significados do desenvolvimento da vida material em condições de abstração. E este é um percurso essencialmente relacionado à articulação teórico-prática, compreendendo uma reflexão crítica inseparável de certa prática subversa.

Nestes termos, a memória adquire uma materialidade adequada para a reflexão sobre os meios relativos à dominação do capital, e aos processos de resistência, tanto como processo de integração, quanto como elemento subversivo, que configuram a lembrança e o esquecimento por dentro de uma estrutura que dimensiona o poder enraizado, inclusive, nas expressões culturais, e que se demonstrou capaz de formar socialmente para o trabalho, ainda mais que isso, sob a pretensão de se consolidar apenas em trabalho.

O pensamento de Walter Benjamin é extremamente rico para elaborarmos o caráter de transitoriedade da dimensão cultural em relação às transformações as quais lhe são imputadas a prática social, neste caso, “dominante”. O que configura contextos simultâneos da resistência, e das condições objetivas para a construção das diversas identidades. A mediação que conduz tais relações, ao longo do desenvolvimento do lembrar e do esquecer, no modo de vida social, manifesta-se sob os termos essenciais de uma memória que, se exercida, adquire materialidade histórica ao passo em que se rompe com a perspectiva nostálgica, melancólica da forma social da memória como meio relativo à conservação do passado vivido, revelando pela crítica do presente seu movimento de atualização.

É neste sentido, que queremos aproximar os termos da memória das práticas subversivas, e para isso, é preciso retirar o pensamento benjaminiano, do lugar “romântico” que o materialismo histórico dialético explicitado, por exemplo, na obra de Michael Löwy⁹², convencionou situá-lo. Com isso, é

⁹² Cf. LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005. 159 p.

preciso romper com a perspectiva histórica linear, que se relaciona à tradição que pretende reviver o passado, tendo como meio uma identificação nostálgica e afetiva. O retorno ao passado, como prática carregada de subversividade, deve primeiramente atender demandas de um novo sentido dado ao presente, fazendo a crítica às tradições, tanto do opressor quanto do oprimido, ou seja, um movimento que acompanhe e compreenda, em suas capilaridades, o percurso histórico e a produção de sentidos relativos à dominação, afinal o passado traz consigo um *index secreto* que remete para a redenção.⁹³

Esta perspectiva articula elaborações sobre os conceitos de experiência, história e abstração, ambos referenciados na obra de Benjamin, de modo que o potencial crítico seja retirado das amarras moralistas, utópicas, romantizadas, e objetivado seus termos na produção de experiências críticas do capitalismo, o que fatalmente irá impactar nos meios relativos à perspectiva do “progresso”, associado ao desenvolvimento de uma “essência histórica”, tanto real quanto abstrata, realizada a partir do contexto de contradição do próprio sistema.

A princípio, a modernidade não se traduz, nos termos da temporalidade abstrata, esvaziando a experiência sem, contudo, colocar algo “equivalente” em seu lugar, porque, as ausências, também são condutoras das expressões da memória vinculada à perda, ela transmuta as práticas experimentadas em uma essência lógica, que aqui estamos interpretando na compreensão da simultaneidade do aprofundamento da vida abstrata, ou seja, na materialidade social das práticas que correspondem à efetividade da transmutação da forma social do fetichismo.

A questão da experiência adquire certa radicação histórica ao passo em que a realidade, proporcionada pelo aprofundamento da vida moderna, se transmuta, e o próprio modo de vida irá metamorfosear os sentidos da vida experimentada. Em dois de seus ensaios dos anos de 1930 intitulados “*O narrador*” e “*Experiência e Pobreza*”, Benjamin demonstra o caráter expansivo dos termos da experiência, fugindo de sentenças totalitárias que reduzem suas expressões as amarras nostálgicas, românticas. A ruptura que ele destaca está

⁹³ Cf. WALTER, Benjamin. *Op. cit.* p. 10.

vinculada justamente aos meios de transmissão das experiências. Uma elaboração das narrativas.

Em um contexto de modernidade aprofundada, os meios relativos às transmissões, não encontram mais condições de realização, é esta ausência é produto do modo de vida abstrato. Ou seja, o relato, o trabalho no sentido pré-capitalista, e a experimentação na dimensão prática da narrativa, são fios reais condutores tanto da tradição, quanto das condições para a reflexão e crítica. Com a diluição das articulações tradicionais, o fluxo comum, vivido, esgota-se nas “ausências” tanto da memória, em sua expressão de lembrança, quanto das tradições elaborando um sistema de esquecimentos.

Que está na base de compreensão da lógica abstrata, objetiva e impessoal, dos processos de dominação, de “declínio da experiência” que serve ao capital como fio condutor da tradição de opressão, e que se manifesta na institucionalização da vida social, que é contraditoriamente a própria ação humana. A capacidade de colocar em funcionamento toda essa lógica “esvaziada” é resultado de uma prática humana, porém, tais ações não são realizadas de um modo autoconsciente, mas, sim, de uma perspectiva auto alienada, abstrata, cujo, meios relativos à dominação configuram práticas sociais suficientemente amalgamadas, capazes de serem reproduzidas pelo próprio ser em si, estando ausente de um processo reflexivo crítico. Mesmo assim, não poderíamos supor uma ausência de consciência, ou uma manifestação falsaria de seus pressupostos, se assumimos esta leitura estamos eliminando os sujeitos e sua ação. O processo de conscientização é o que é, devido às circunstâncias históricas em que se desenvolve.

E. P. Thompson comenta este processo em *“As peculiaridades dos ingleses”*, quando considera que “os intelectuais sonham amiúde com uma classe que seja como uma motocicleta cujo assento esteja vazio. Saltando sobre ele, assumem a direção, pois tem a verdadeira teoria.”⁹⁴

⁹⁴ Cf. THOMPSON, Edward Palmer. *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012, p. 281.

Encontramos também estas expressões, da produção histórica das relações humanas, na obra de Jose Saramago. Ele escreve “*Ensaio sobre a cegueira*” (1995). Neste, ele não possui uma base na experiência histórica, que possibilite uma literatura, como foi em “*Levantados do Chão*” (1980), mas, o autor observa uma experiência através da história, que é a questão do isolamento. Na dinâmica de cuidar de si, dividir alimentos, relações de solidariedade, ele vai evidenciar que mesmo estando sozinhos isolados pela doença contagiosa, o grupo foi capaz de remontar todo um processo de dominação social. Não havia um agente externo, mas eles foram capazes, por exemplo, de produzir a coisificação das pessoas e a personificação das coisas, elegendo o alimento como mercadoria, exercendo a violência, sobretudo contra as mulheres. Isso indica que algo muda em um contexto de barbárie, e o que está na base deste contexto é a capacidade de se colocar em funcionamento toda uma lógica de abstrata, objetiva e impessoal de dominação. Assim, o que se preserva como concreto é a ação humana, mesmo que sequestrando seus processos reflexivos, sob os termos da mais absoluta alienação, não é produto de uma prática inconsciente, é produto de suas experiências.

Para fazer a leitura deste tipo de dominação, a perspectiva da luta de classes se torna insuficiente, porque, agora, a leitura que se faz é de que os indivíduos internalizam certas funções que os tornam capazes de agir de tal forma a reproduzir a dominação. Essa metáfora do Saramago é para dizer que o sentido do materialismo histórico, só pode ser previsto se for capaz de revelar aquilo que foi plenamente realizado, e este feito é o contexto de reprodução social da barbárie, revelando o sentido da dominação de um modo de vida profundamente abstrato, em que a única coisa concreta é a ação humana alienada e autodestrutiva.

3.2 O concreto e o abstrato na perspectiva crítica do progresso

O que está na base da compreensão de Benjamin, nos termos da dominação exercida por meio de uma temporalidade abstrata, homogênea e

vazia, é uma forma de racionalização progressista, que configura uma radicação histórica expressa de maneira linear. Este é o seu ponto de partida para a produção da crítica às “ideologias do progresso”, e que se encontra profundamente marcada, também, e não somente, nas teses “*Sobre o conceito de história*” (1940).

O pensador franco-brasileiro Michael Löwy, dedicou-se as teses de Benjamin e produziu um estudo minucioso que se encontra em “*Walter Benjamin: aviso de incêndio: Uma leitura das teses sobre o conceito de história*” (2005), porém, seus esforços nesta análise estavam concentrados em reafirmar a justeza do materialismo histórico dialético, através dos argumentos benjaminianos, dando visibilidade a horizontes temáticos que possibilitassem a atualização da crítica marxista da modernidade capitalista contemporânea, ou seja, a luta de classes, configurando um lugar romântico a problemática desenvolvida por Benjamin, referindo-se à possibilidade de interrupção dos processos históricos, atualizando assim a perspectiva progressista.

Nosso esforço é no sentido de dar visibilidade a outras formas de leituras, que acabam ficando submersas, rompendo com a perspectiva que atribuí a produção da história à reprodução social das lutas de classes. Assim, propomos pensar o processo simultâneo em que as dimensões do concreto e do abstrato se tornam mediações adequadas para se pensar o processo de dominação do capital, estando em sua base o desenvolvimento de uma realidade social composta por sucessivas abstrações, é o produto do aprofundamento da vida moderna, na forma social do valor e do fetichismo, enquanto meios relativos ao desenvolvimento da própria vida.⁹⁵

Em Benjamin, “a representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo hegemônico e vazio.”⁹⁶ O “tempo”, nestes termos, atua como um instrumento de legitimação das ideologias do progresso, é vinculado à

⁹⁵ Esta é uma leitura ampla sobre o ponto de vista da “*Crítica Radical do Valor*”, que reafirma, atualiza e supera o marxismo em radicações históricas decorrentes das experiências do século XX.

⁹⁶ BENJAMIN, Walter. *Op. cit.* p.17.

abstração que se manifesta no processo de valorização do capital. O que se encontra em sua base, constitui a forma do “progresso” em defesa de uma prática social estabelecida de cima para baixo, o que extrapola as perspectivas desenvolvimentistas vinculadas aos meios de produção, e introduz seus mesmos pressupostos ao progresso do gênero humano, ou seja, para além do chão da fábrica. Trata-se de um processo de racionalização da própria vida social.⁹⁷

Para pensarmos criticamente a perspectiva do progresso, é necessário darmos um passo atrás, questionarmos em que condições objetivas da vida social, a concepção idealista de revolução, que mesmo diante de uma ausência da base material, se forçou ao processo revolucionário? Só que ao alcançar o processo revolucionário o sentido que se expressa é o de fabricação de expressões que espontaneamente não iriam se produzir. Desta perspectiva é que resulta o que Benjamim vai chamar de “olhar progressista da história”, no sentido de se dar um salto sobre sua própria sombra, de não romper com algo que é fundamental à perspectiva da emancipação, que são as expressões da dominação e do fetichismo.

⁹⁷ A “racionalização” é um elemento de base do pensamento weberiano, que atravessa toda a sua construção, desenvolvida, a princípio, em *“Economia e Sociedade”* (1922) e estando presente também em *“A ética Protestante e o espírito do Capitalismo”* (1905) implicando na percepção de certa “lógica” presente nas circunstâncias dos sistemas jurídicos e econômicos, no sentido do funcionamento das instituições, sendo sua ação objetiva consolidada entre os processos e objetivos do sistema legal. É uma elaboração muito próxima dos aspectos da vida social, em que suas expressões passam a ser geridas de maneira abstrata. Produz seus impactos nos processos de tecnificação do trabalho, de burocratização das relações sociais e a standardização das práticas sociais. Em síntese, representa atenção aos processos descritos a partir de condições específicas para o surgimento de certa racionalidade, estando seus pressupostos separados de uma potencialidade de ação racional, ou seja, configurando a racionalização como as condições objetivas em que se desenvolvem as ações racionais, oferecendo, desta forma, diferentes sentidos conforme se consolida os processos de significação. Robert Kurz em *“Os últimos combates”* (1997) trabalha o conceito de racionalização, que compreende a organização do processo de produção das mercadorias, a fim de retirar dele o máximo lucro, ao passo que se reduzem os custos desta produção. Este modelo é intensamente marcado no modo de produção fordista, onde o máximo trabalho humano e o tempo de produção são elementos fundamentais para a realização do lucro. A realidade atual demonstra a racionalização na substituição deste tempo do trabalho humano e sua incorporação pelo maquinário, fruto das revoluções técnicas científicas. Percebe-se então uma contradição fundamental quando pensamos o movimento de expansão do capital por meio do desenvolvimento das forças produtivas. O maquinário, a robótica, torna-se um problema a ser solucionado dentro das relações sociais, quando na dinâmica do mercado era apresentada como solução à exploração máxima dos lucros. Desta forma, o conceito de racionalização apresentado por Kurz é mais que a contabilidade de tempo, é a substituição do homem pelas máquinas no processo de produção da mercadoria.

A história das lutas de classes não promoveu essa ruptura, pelo contrário, ela se jogou um passo à frente e atualizou essa lógica de dominação fetichista sob a ideologia socialista da ditadura do proletariado, naquele mesmo sentido metafórico presente no *“Ensaio sobre a cegueira”* de José Saramago.

Esta é uma das perspectivas para pensarmos os processos revolucionários, sob o prisma do materialismo histórico dialético. Porém, o que estamos compreendendo nesta elaboração, configura-se justamente em uma bifurcação histórica, no sentido de dizer que a dimensão do conflito, entre o concreto e do abstrato, adquire uma materialidade mais adequada para pensarmos os processos de resistência, e da perspectiva revolucionária, se o que está posto, nos termos da objetividade, são as condições fabricadas a partir de um contexto de modernidade aprofundada, em que a abstração se torna um meio relativo ao desenvolvimento da própria vida social.

Isso está presente em todo o modo de vida, existe em sua base de fundamentação, uma referência cultural, que nos permite pensar que a produção de um modo de vida, tem um apego material nos processos revolucionários, que tem a ver com a experiência, as experiências das relações com o outro, sobre tudo aquilo que regulamenta a vida social. Estamos falando de uma concepção materialista que se obriga a reconhecer que a realidade é profundamente abstrata, porque a atividade humana produtiva é realizada de modo abstrato, isso não é uma preposição do pensamento, não é uma questão ideológica, tem a ver com os sentidos da vida prática.

A crítica sobre a “cegueira” do materialismo, que orientou as experiências de socialismo real, precisa ser elaborada a partir da observância de um tempo histórico marcado por ambiguidades produzidas pela própria realidade, em seu tempo, pela formação do operariado urbano-industrial. Assim, as concepções diferentes, diferem primeiramente em seu ponto de partida, sendo o próprio marxismo a base para se pensar as concepções tanto do leninismo como para o pensamento crítico do valor em Robert Kurz, por exemplo, configurando ambos como produtos históricos das práticas sociais.

A dimensão da história, sobre o concreto e o abstrato, não pode ser a luta de classes, mas sim, as relações fetichistas, que se consolidam no contexto das lutas, sob a influência de uma organicidade que traduz o “velho”, numa luta com o olhar voltado para o passado, e o “novo”, num referencial que condiciona as perspectivas futuras, em uma elaboração progressista da história, e neste sentido, não se rompe com a base do processo de alienação.

Este sentido de que o ponto de vista materialista revela uma experiência social abstrata, e que só por isso pode ser chamado materialista, sendo reflexo de uma prática realizada, é o que nos leva a refletir sobre o sentido do materialismo que ainda precisa ser produzido no real, que é o que Marx nos traz na primeira tese sobre Feuerbach, na relação de percepção, “que está em só conceber o objeto, a realidade, o mundo sensível, sob a forma de objeto ou de percepção, mas não como atividade concreta, como prática, não de modo subjetivo.”⁹⁸ Se o processo de experimentação reproduz um sentido de sensibilidade, de entendimento, ele reflete uma experiência plenamente materialista efetivamente realizada. A “antítese” deixa de ser representada pelo proletariado, e passa a ser concebida pela perfeita consolidação do materialismo histórico no sentido da ação proletária, só que isso a partir de uma leitura progressista da história que não se realizou.

Nestes termos nos aproximamos de Benjamin, porque, a concepção que ele sustenta é um elemento que elabora os sentidos do passado. Passado, tradições e memória são elementos fundamentais para se compreender o pensamento deste autor, se não queremos, contudo, reduzi-lo à justeza do materialismo histórico. Trata-se de dar visibilidade ao exercício do “agora”, compreendendo a história como um campo saturado das interlocuções deste no presente. O retorno ao passado, assim, torna-se mais que um exercício reflexivo, ele se configura em uma necessidade prática.

Theodor Adorno em “Educação após Auschwitz” (1967), preocupou-se com que tipo de formação humana é exercida para que se torne possível a

⁹⁸ Marx, Karl. *Sobre Feuerbach*, in: MARX, K; ENGELS, F, A ideologia Alemã, São Paulo, Ed. Martins e Fontes, 2007, p. 537.

capacidade de homens realizarem o que foi feito em Auschwitz. Ele está nos falando do homem como um produto frio, incapaz de se indignar, de se revoltar, diante de tamanho assombro, que se revela capaz de se colocar diante desta engrenagem na condição de reprodutor servil da própria morte. O que se destaca é o fato concreto em um passado que deve ser refletido no presente para que se rompa com a produção dos seres humanos capazes de repetir tais atos. E isso ocorre significativamente após um limite que a humanidade transpôs.

Walter Benjamin (2012) falava da figura de um “Narrador”, aquele que tem uma experiência humana capaz de transmitir, com algum sentido histórico cultural, para as próximas gerações, um impulso para a configuração do novo. Existe nesta percepção uma expressão vinculada ao prolongamento, à manutenção de uma ordem estabelecida. A experiência de Auschwitz, é justamente o contrário, é algo que perpassa a necessidade de se conhecer, para que não se formem novamente as mesmas bases, materiais e ideológicas, para sua repetição, não nos termos de uma essência metafísica, mas na dimensão prática do exercício da ação humana. Estamos falando de uma tradição que precisa ser transmitida e de uma tradição que precisa ser rompida, extirpada da história.

No fim do texto, Adorno nos diz que Walter Benjamin lhe fez uma pergunta certa vez em Paris, questionou se na Alemanha “ainda havia algozes em número suficiente para executar o que os nazistas ordenavam?”⁹⁹ E Adorno responde que sim. Então existem os que dominam, e os que se colocam a disposição para perpetuar relações de dominação, e de servidão à lógica fetichista de dominação.

Observamos que o processo revolucionário, com um olhar voltado para o futuro, não encontra uma base material capaz de romper com a perspectiva

⁹⁹ Cf. ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz*. In: *Educação e Emancipação*, 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar, 2003, p.138.

progressista da história, se for feito, resume-se à reprodução da barbárie. A intenção é olhar determinado período histórico, e sobre ele analisar expressões e anúncios da barbárie. Ao invés de olhar para o futuro, buscar na história aquele momento em que a ação humana foi bloqueada, aquele momento em que a frustração dos antepassados se cristalizou que outra geração, e em algum momento, tentou romper, e justamente por não terem conseguido que o aprofundamento se estabeleceu. O sentido de passado em Benjamin tem essa expressão, de crítica do presente em uma perspectiva de futuro, sob a orientação objetiva de ruptura com algumas tradições, ele coloca nisso uma tarefa política e crítica.

Então, na perspectiva revolucionária, o processo “continuum” da história precisa ser rompido. Benjamin vai falar sobre arte, cinema, expressões culturais, para buscar na arte a possibilidade de captar, nas revoluções traídas da história, exatamente o momento da ação humana, que é o que ele esclarece como imagens dialéticas ou metáforas. Por exemplo, em “*O Surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*” (1929), ele sustenta que o surrealismo continha um embrião revolucionário, justamente porque foi capaz de produzir certa organização do “pessimismo”, e buscou na própria história a força da “embriaguez”,¹⁰⁰ dispondo a ruptura com uma prática que atualiza certa forma de existência, que não produz crítica sobre si mesma, ao revelar sua mesma essência.

O movimento surrealista tentou produzir um direcionamento dessas “forças de embriaguez” para a alteração da história. Por exemplo, do ponto de vista da fotografia, Benjamin nos apresenta uma Paris completamente vazia, retratando uma cidade sem pessoas, justamente para dizer que estamos

¹⁰⁰ Trata-se de desmistificar a relação política e poética da ação revolucionária, no sentido de encontrar um meio relativo à mobilização para a revolução das energias da embriaguez. Tornam-se, desta forma, cada vez mais próximos o surrealismo e a proposta/resposta comunista aos processos de dominação da vida social, como um despertar da atividade humana. “A hostilidade da burguesia contra toda a manifestação de liberdade espiritual desempenha um papel decisivo nessa transformação de uma atitude extremamente contemplativa em uma oposição revolucionária. Foi essa hostilidade que empurrou” Cf. BENJAMIN, Walter. *O surrealismo: o último instantâneo da inteligência europeia*, in: *Magia e Técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura* 8 ed. São Paulo, Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. I) .

vivendo um processo histórico que produz o esvaziamento da experiência, só que em algum lugar desta Paris mórbida, ainda sobrevive uma chama de embriaguez, uma “iluminação profana” que tem a ver com uma capacidade de fantasia, capacidade de sonhar, que pode ser um elemento onírico, que esta na base de um despertar histórico. Como a “embriaguez de um dia de festa”. Ele usa a metáfora, a Paris esvaziada, para dizer que mesmo sob tais circunstâncias, em um quarto de hotel, à luz de um neon, ainda resistem os amantes, que conseguem escapar desta experiência humana esvaziada.

O caso aqui é identificar um elemento impulsionador da ruptura, essa força de embriaguez é destrutiva, não no sentido de destruição de si mesmo ou de outro, mas no sentido de destruição das tradições de opressão, o prazer na destruição torna-se essencial aos processos revolucionários, à aniquilação de tradições atualizadas e passadas de geração para geração, pois afinal de contas a “dívida” que se tem com o passado não é de perpetuação com o sofrimento e com a dor, mas sim, justamente de liberta-nos dessa tradição.

3.3 A memória e a subversividade crítica do capitalismo

Pensar os termos das rupturas, no sentido da crítica do capitalismo, sugere a construção de reflexões sobre o produto da representação social do capital que é, nestes termos, a reprodução de uma lógica abstrata das relações sociais, e sobre a tradição que orientou a perspectiva revolucionária, que pode não ter encontrado meios de empenhar seus esforços em desmistificar o fetichismo e o valor, enquanto formas de organização social, em um tempo histórico marcado por relações impessoais e objetivas.

O que está em xeque na atualidade, mais uma vez, são os processos emancipatórios. De onde eles virão? É sobre a “necessidade” de se “interromper” o curso histórico do exercício da barbárie, em uma prática efetiva que seja capaz de libertar o passado, para que possa ecoar, no tempo presente, mais que um ranço penoso de produção e reprodução de uma vida

sacrificiosa, mas sim, expressões práticas, que de alguma forma atribuam sentido a uma experiência de sucessivas rupturas com a cultura de dominação.

Existe, nesta elaboração, um percurso que compreende a elaboração do fetichismo da mercadoria, presente no *Capital* – que vai ser a base para Lukács analisar os pressupostos da reificação em *“História e Consciência de Classe”* (1923) – vinculado às categorias valor e trabalho, nas relações de produção, e suas próprias contradições, que encontram-se refletidas na concepção marxista/benjaminiana de “fantasmagoria”.

Em Marx, o fetichismo da mercadoria, é disposto através da percepção social do valor, é a elaboração de toda uma teoria que Marx desmistificou na realidade, que reproduz as bases para se pensar este movimento fantasmagórico, ao passo em que em suas capilaridades, estão dispostas, de maneira pouco perceptível a uma prática irreflexível, características materializadas nas relações de trabalho, revelando um duplo caráter da mercadoria expresso nas possibilidades de uso e de troca do sentido da mercantilização, e assim “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagoria de uma relação entre coisas.”¹⁰¹

Walter Benjamin produz uma espécie de alargamento deste pressuposto, relacionando suas expressões em um contexto sociocultural. E isso já não compreende mais exclusivamente o chão da fábrica, essa concepção da forma social da mercadoria é vinculada a uma experiência de organização social, tem relação com a perspectiva da reificação, do processo de coisificação dos indivíduos, e de personificação das coisas.

O argumento central de suas análises sobre a concepção cultural da sociedade burguesa, incumbe à produção de mercadorias uma expressão fantasmagórica. Ele se dispõe a pensar os sentidos da expressão cultural dessa fantasmagoria destacando o contexto originário de suas primeiras

¹⁰¹ Cf. MARX, Karl. *A chamada acumulação primitiva*, in: *O Capital: Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, Livro I, volume 2, Capítulo XXIV, p.57:105.

manifestações, em sua particularidade, na Paris do século XIX. Com isso observa elementos embrionários do processo de coisificação da civilização.

Este sentido fantasmagórico aparece em Benjamin e em Marx de maneiras semelhantes e recorrentes. Retiramos deles os seguintes fragmentos:

Tais criações sofrem esta 'iluminação' não somente de maneira teórica, por uma transposição ideológica, mas também na imediatez da presença sensível. Manifestam-se enquanto fantasmagorias. Assim apresentam-se as 'passagens', primeiras formas de aplicação da construção em ferro; assim apresentam-se as exposições universais, cujo acoplamento à indústria do entretenimento é significativo; na mesma ordem de fenômenos, a experiência do flâneur, que se abandona às fantasmagorias do mercado.¹⁰²

O misterioso da forma mercadoria consiste simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos do trabalho, como propriedades naturais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos.¹⁰³

Assim, podemos observar que a metáfora teológica de Marx, no sentido de inversão entre criador e criatura – presente nas teses sobre Feuerbach - é dimensionada ao exercício da sociedade burguesa em Benjamin, sendo disposta através dos processos tecnológicos, que têm como produto o aprofundamento da realização do trabalho morto, e a condição social deste desenvolvimento, ou seja, o sentido socialmente reproduzido da mercadoria, assim sendo, os termos da abstração. Em Benjamin, essa relação não poderia estar essencialmente presa a uma única mediação econômica, essa condição extrapola o chão da fábrica.

A ruptura com esta condição tem sido tratada historicamente, pelas formas de resistência, vinculada a uma perspectiva proposta pelos processos políticos de conscientização e/ou tomada de poder – embora, em alguma

¹⁰² Cf. BENJAMIN, Walter: *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p.53: 54.

¹⁰³ MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*, livro 1, v.1. 26 ed. - Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2008, p. 71.

medida, a radicalidade dos “Anarquismos” ou das críticas separatistas estejam presentes de maneira minoritária durante todo o processo do progresso, não representam de maneira ampla uma alternativa materialmente adequada ao capital, estando seus termos equivalentes à ótica embrionária das práticas subversivas, carentes dos processos que aprofundem sua efetividade - o que Benjamin nos chama atenção com a crítica da abstração como meio relativo ao aprofundamento das ideologias do progresso, se situa justamente na produção de sentidos sobre o passado, e isso está grifado nas teses “*Sobre o conceito de história*” (1940); sua preocupação está na reprodução materialista e histórica das tradições dos vencidos.

As teses estão concentradas para pensar a relação entre a luta de classes e a história. A preocupação de Benjamin está em trazer uma concepção de história como um tempo saturado de “agoras”, por tanto como um tempo em que é possível a ruptura. “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído, não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora.”¹⁰⁴ Nessa concepção ele tenta elaborar não a partir do que ele vê no presente, o que ele vê no presente é a catástrofe, é a barbárie. Então é no passado que ele vai buscar os elementos que lhe darão condições de sustentar um argumento revolucionário, no sentido de uma perspectiva futura de ruptura, o que chamou de “um salto de tigre” para o passado. Por isso o passado, a tradição e a memória estão nos pilares de sua concepção sobre história.

Ele vai dizer que a história do oprimido é uma história marcada por um estado constante de exceção, por formas de perseguições tão brutais que só existiram porque os oprimidos produziram algum tipo de experiência muito perigosa, e subversiva, capaz de fazer explodir o contínuo da história. “A consciência de destruir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no momento da sua ação.”¹⁰⁵ E é essa memória que

¹⁰⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*, in: O anjo da história, organização e tradução João Barreto, 2 Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 18.

¹⁰⁵ Idem.

precisamos trazer à tona. Neste sentido ele vai buscar na tradição do oprimido o elemento da prática humana, da ação.

Desta forma, a subversividade dos processos emancipatórios passaria pela experiência sensível de crítica ao modo de vida abstrato, produzido pelo aprofundamento tecnológico e reproduzido por toda uma lógica social que transmuta o sentido do trabalho, em uma disposição que esvazia de experiência os meios relativos à vida social, da mesma forma que dimensiona o trabalho a uma condição morta que visa replicar artificialmente o que o homem se define como essencial, ou seja, o trabalho. O “gigantesco desenvolvimento da técnica levou a que se abatesse sobre as pessoas em uma forma de pobreza totalmente nova”¹⁰⁶, uma pobreza de experimentações.

Este é o local de onde Benjamin pensa as perspectivas de revolução ou de história, compreendidas a partir do materialismo histórico, a partir da crítica às ideologias do progresso, como meios relativos à abstração. *“História e Consciência de Classe”* (1923), de Lukács, indica a luta de classes como uma luta capaz de produzir, em um período específico do desenvolvimento, a interrupção do “continuum” dos processos históricos, considerando a produção lógica do desenvolvimento do capital, em um colapso inerente aos seus próprios fundamentos, que resultaria em um processo revolucionário. E esta, demonstra ser uma perspectiva progressista por dentro do materialismo histórico dialético, que Benjamin convém negar, porque em seus argumentos seria a partir desta lógica progressista da história que ocorreria a atualização das formas de dominação, não podendo representar jamais alternativas de ruptura com a reificação e o fetichismo.

Assim, ele recusa a perpetuação das tradições, em um modo poético de pensar e elaborar a realidade. Benjamin era um observador, em um período profundamente marcado pela modernização, então os elementos do passado, das tradições, a memória, têm um significado fundamental em seu pensamento. Ele tinha uma capacidade de produzir metáforas, justamente para

¹⁰⁶ Cf. BENJAMIN, WALTER. *Experiência e Pobreza*, in: O anjo da história, organização e tradução João Barreto, 2 Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 86.

recompor um processo que a modernidade vinha destruindo, que se vincula a sensibilidade e ao entendimento.

As imagens, as metáforas, representam a capacidade de alguém que está observando a história, uma história em constante movimento, mesmo que a modernidade produza, em seu interior, imagens estáticas. Benjamin elabora este sentido histórico do movimento do real, primeiro por dois motivos, para recompor essa capacidade entre sensibilidade e entendimento, que a modernidade diluiu, e a percepção de outro tipo de relação entre infraestrutura e superestrutura, ou seja, aquele que está no campo do espiritual, do sensível, do entendimento, dos sentidos, ou mesmo do sensorial, o enxergar o tocar, essas imagens servem para isso, para dar essa percepção sensorial para quem lê, e para identificar operações complexas naquilo que pode ser imediatamente observado.

Não podemos dizer que é a sua primeira preocupação elaborar um raciocínio complexo sobre a realidade, mas, sim, justamente, trazer as características reais, sentidas, vividas, refletidas no imediato, sem abrir mão da complexidade que isso representa, ou daquela abstração que representa, apesar de fazer este movimento de produzir imagens dialéticas, ou metáforas, no sentido de captar o movimento da história em um momento estático, é justamente para trazer elementos complexos de uma realidade que possam ser percebidos e sentidos, e que possam também subverter, os sentidos da história e da experiência. É um movimento que apesar de subverter, não é uma negação completa de seus pressupostos, porque ele não abre mão do fato de que, a metáfora, e as imagens dialéticas produzem significado na medida em que não se desligarem da complexidade ou da vida abstrata que elas representam.

Essa perspectiva sobre Benjamin atravessa toda a sua obra, por exemplo, nas dicotomias da magia e da técnica, da arte e da política, e em sua análise sobre “*O anjo da história*”, com o olhar voltado para o passado expresso, entre outros fragmentos, na tese IX, “*Sobre o conceito de história*”. Em suas palavras:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos, e reconstruir a partir dos seus fragmentos aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo que chamamos o progresso é este vendaval.¹⁰⁷

Com isso, apesar de não construir uma teoria direcionada para crítica sobre o fetichismo, Benjamin é capaz, por exemplo, de explicitar a partir de uma imagem as relações fetichistas, quando, por exemplo, ele retrata em ensaio dos anos 1930 *“Experiência e pobreza”* esta relação a partir de uma imagem. Observando um campo de batalha do alto de um rochedo, o que se vê é um frágil corpo humano diante de uma “máquina mortífera”. Uma adequação para se pensar as relações fetichistas na vida social, essa inversão entre criador e criatura e a irracionalidade que paira todas essas práticas refletidas, ou seja, a máquina colocou seu criador - o homem - em um lugar frágil, e a máquina é resultado autocontraditório e autodestrutivo das próprias práticas humanas. Então, neste sentido, ele busca nestas referências, da vida prática, da vida real, as metáforas que seriam capazes de cristalizarem a história, ao mesmo tempo sem abrir mão desse desenvolvimento interno, grifado no passado. “Porque é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela.”¹⁰⁸ “Temos de admiti-lo: essa pobreza de experiência não se manifesta apenas no plano privado, mas no de toda a humanidade. Transforma-se, assim, numa espécie de nova barbárie.”¹⁰⁹

Essa necessidade de buscar nas metáforas uma forma de cristalizar a história, insere a possibilidade de se captar na história, ou na vida prática,

¹⁰⁷ Cf. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*, in: *O anjo da história*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p.14.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p.11.

¹⁰⁹ Cf. BENJAMIN, WALTER. *Experiência e Pobreza*, in: *O anjo da história*, organização e tradução João Barreto, 2 Ed. Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 86.

exatamente aquele momento em que praticas humanas foram submetidas por uma lógica determinada. Congelar este momento quer dizer da possibilidade de sua interrupção, em que o sentido emancipatório das práticas humanas pode ser resgatado, que apesar de toda a catástrofe, isso nunca vai deixar de ser uma prática humana. Então o momento de buscar na história uma imagem metafórica, que pode significar o congelamento dessa história, pra resgatar deste momento, o momento em que a prática humana foi submetida a uma lógica alienante, e reencontrar nesta lógica determinada o sentido humano e histórico de uma ação, que poderia ter sido outra, que poderia ter sido diferente.

Este é um dos sentidos de Benjamin, que marca a importância de sua amizade com Bertolt Brecht, e a análise sobre sua obra, que a ele tornou-se fundamental. Destacando que a história do Teatro Dialético da Alemanha refletiu no Teatro do Oprimido que foi uma movimentação cultural típica brasileira, que marcou o período ditatorial. O teatro de Brecht é uma tentativa de colocar em uma forma de representação artística uma denúncia do nazismo, uma forma de dizer a verdade a partir de uma representação teatral. Então a crítica que Brecht vai fazer em relação às formas teatrais anteriores era o efeito que se produzia sobre quem assistia o teatro, tomando como ponto de partida o palco, não o drama.

O sentido do teatro do Brecht para Benjamin é descrito ao final do ensaio *“Que é teatro épico? Um estudo sobre Brecht”* (1931) por uma metáfora que relaciona a força das águas, um “assombro” produzido pela quebra das expectativas, como uma onda, que figura espumante e depois quebra na praia. Tanto o teatro quanto a teoria crítica têm que produzir este efeito, ou seja, de revelar a verdade como este momento em que a onda figura, mas ao mesmo tempo em seguida ela quebra na praia, um momento único que passa muito rápido na consciência, captar este momento, este lapso, é a missão tanto de Benjamin nas imagens dialéticas quanto de Brecht no teatro. Ou seja, através das imagens dialéticas, e das metáforas, apreender a possibilidade de se agir de outra forma, um momento de lucidez, que é possível a partir do

entendimento de uma perspectiva de compreensão de história que não é progressista. “Quando o fluxo da vida é represado, o instante em que seu curso é interrompido, é sentido como um refluxo: o assombro é esse refluxo.”¹¹⁰

É este o sentido que retiramos do pensamento benjaminiano, trazer elementos do presente, que ao mesmo tempo revelem este presente em seu sentido bárbaro catastrófico, que não abra mão de dispor neste presente à capacidade humana de interrupção, apesar de tudo, apesar da catástrofe e dos acúmulos da barbárie. A atividade humana como uma constante, em que havendo sua presença em exercício, essa possibilidade de interrupção é algo também presente nos processos históricos. Ela não pode ser negada. Brecht e o Teatro Épico sinalizam este percurso negando a reprodução pura e simples das condições dadas, processando-as primeiramente em seu desvendamento mediado pelo sentido da interrupção. “Se, porém, a estética teatral assume o primeiro plano, se o público se converte em seu fórum e seu critério não mais for a produção de efeito sobre os indivíduos, mas a organização de uma massa de ouvintes”,¹¹¹ a crítica é desnudada evocando expressões reflexivas, pondo à prova as condições sociais dos próprios seres humanos.

Mas, a interrupção dos processos históricos não pode assumir um lugar sagrado, bem como, igualmente para Benjamin não assume. Trata-se inclusive de se buscar nas tradições uma referência para fazer a crítica ao presente, e à autoridade que o passado representa. Que passado? Esse passado que representa dor, sacrifício e sofrimento ao oprimido. Se a história for pensada em uma perspectiva progressista, ela se constitui em uma perspectiva de atualização automática desta tradição de dor, sacrifício e sofrimento. A tradição dos oprimidos só pode ser a tradição de interromper os processos opressivos, então o que se busca no passado é a tradição da ruptura, essa é a sua memória. Ou aquele momento da ruptura, ou da tentativa de ruptura, que foi fracassado. Os sentidos do passado consiste em reencontrar, nas revoluções

¹¹⁰ Cf. BENJAMIN, Walter. *Que é teatro épico? Um estudo sobre Brecht*, in: *Magia e Técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura*” 8 ed. São Paulo, Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. I) , p.95.

¹¹¹ *Ibidem*., p.92.

vencidas e traídas, um elemento que é a dívida com seus ancestrais, não é a reprodução das tradições sacrificiosas, de dor e de renúncia, a dívida com as tradições destes ancestrais é justamente com aquele momento das revoluções traídas, ou seja, as revoluções frustradas, mais, que, trouxeram consigo, em seu horizonte, a possibilidade real de ruptura com as relações de sofrimento.

Todo este movimento que Walter Benjamin fez de recuperar no passado a possibilidade de interrupção da história foi entendido como um movimento muitas vezes não dialético, não aceito no campo do materialismo histórico, que está muito mais preocupado em elaborar concepções totalizantes sobre a vida e as relações sociais - aquelas centradas na determinação econômica total - que vai situar os indivíduos no lugar profundamente alienado, e este lugar não é evocado por uma perspectiva de revolução, a não ser por uma consciência adjudicada. Ou de reafirmação das velhas formas de dominação em nome de uma ideologia de classe.

Na perspectiva benjaminiana a acumulação de catástrofes nos leva a um contexto de barbárie. Em seu período histórico, ele estava vendo o que a luta de classes acabou produzindo na União Soviética, e das alianças que o stalinismo produziria com o Nazismo, para dizer que a luta de classes, no projeto socialista, já continha desde suas primeiras experiências o germe de toda uma revolução, produzida sobre a lógica da ditadura do proletariado. Ou seja, sobre uma lógica fetichista de dominação. Ele nos introduz no sentido de que, se o proletariado não se colocar na perspectiva emancipatória, para por fim na sociedade de classes, até um determinado momento da história, a tendência é de que seus resultados não sejam resultados otimistas. A luta de classes pode sim irromper um processo revolucionário, mas, desde que ela coloque fim a esta estrutura de classe até um determinado momento da história. Porque se ela não fizer isso, se realiza aquilo que Marx já havia previsto, no *“Manifesto do Partido Comuista”* (1848) o declínio comum das classes em luta.¹¹²

¹¹² Cf. MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O manifesto do Partido Comunista*. Ed. Martin Cret Ltda, São Paulo, 2000, p.45.

A ação humana é um elemento, que vai aparecer, por exemplo, em alguns autores que compartilham a mesma perspectiva de história, no caso de *Hannah Arendt* na concepção de “vida ativa”, no caso de *E.P. Thompson* na concepção do que é “experiência”,¹¹³ que vai dizer que na estrutura do marxismo tradicional falta um termo que é justamente a “experiência”, no caso do *Walter Benjamin*, temos o elemento do passado, da rememoração, mas não a memória que tenta buscar no passado um elemento que o transporte para o presente, mas um elemento que possa buscar no passado condições de fazer a crítica do presente pra transcender o presente. Então essa rememoração não tem o sentido da nostalgia, que muitas vezes a tentativa de situá-lo como um pensador romântico leva a crer, porque o sentido do Marxismo Romântico, ou do Capitalismo Romântico Utópico, é a ideia de nostalgia sobre essas experiências de vida e tradições anteriores, referências de um passado “pré-moderno” que seriam indicativos para se produzir a crítica a um modo de vida capitalista, um retorno ao passado, assim foi intitulado como um socialismo utópico, socialismo romântico. Neste sentido, uma concepção progressista da história, situaria neste espaço romântico e utópico, qualquer tentativa de buscar no passado, uma referência para se buscar a construção de um modo de vida com perspectivas emancipatórias.

Na tese XII, “*Sobre o conceito de história*” (1940), Benjamin pondera os usos do passado, atribuindo exercício, neste caso mnemônico, aos processos de produção de seus significados. E com isso, a partir de uma constituição crítica da tradição e de sua condição no tempo presente, torna-o um movimento de ruptura com a objetividade petrificada que legitima a história oficial, ou seja, dos vencedores. Em suas palavras:

O sujeito do conhecimento histórico é a própria classe lutadora e oprimida. Em Marx, ela surge como a última classe subjugada, a classe vingadora que levará às últimas consequências a obra de libertação em nome de gerações de vencidos. Essa consequência, que se manifestou por pouco tempo ainda no movimento Espartaquista, foi sempre suspeita para a socialdemocracia. Em três

¹¹³ Porque diante de toda aquela estrutura que traz a concepção do valor como sujeito, do capital como uma entidade que domina e governa tudo. Está faltando um elemento, que é o elemento das práticas humanas, o lugar onde se situam as práticas humanas, a capacidade humana de presença na história.

décadas, ela conseguiu praticamente apagar o nome de Blanqui, um eco maior que abalou o século passado. Empenhou-se em atribuir às classes trabalhadoras o papel de salvadoras das gerações futuras. Com isso, cortou-lhes o tendão das suas melhores forças. Nessa escola, essas classes desaprenderam logo tanto o ódio como o espírito de sacrifício. Pois ambos se alimentam da imagem dos antepassados oprimidos, mas não do ideal dos descendentes livres.¹¹⁴

Os elementos do passado, da perpetuação e da interrupção das tradições, estão expressos não no sentido do prolongamento saudosista, melancólico e nostálgico de seus sentidos, mas, sim, na recomposição de um processo que a modernidade destruiu. Em *“Alarme de Incêndio”* um pequeno fragmento dentro de um texto maior que é *“Rua de mão única”*, escrito ao longo da década de 1920, Benjamin olha para a luta de classes e identifica a capacidade revolucionária do proletariado, porém, por meios relativos específicos, que correspondem à revolta que de fato coloque fim a todo o processo de dominação, marcada pelas relações impessoais e objetivas, o que até a atualidade não se coloca nem ao menos em perspectiva.

Esta leitura contrapõe toda construção romântica que Löwy atribui a Benjamin, para trazê-lo em uma perspectiva de possibilidades revolucionárias, que cumpre um sentido verdadeiramente existente nos aspectos da memória, postos na lembrança e no esquecimento. Jenne Marie Gagnebin, empenha-se neste sentido ao produzir questões sobre a história dos vencedores como uma herança cultural da dominação absoluta, argumentando que os cumprimentos de Benjamin a uma experiência passada, de expressões pré-capitalistas, não podem significar puramente a nostalgia de seus meios relativos, antes, porém, apresenta a compreensão do presente como temporalidade aberta que se dirige a um futuro de inúmeras diligências. Assim, “a exigência de rememoração do passado não implica simplesmente sua restauração, mas também uma transformação do presente tal que, se o passado perdido aí for

¹¹⁴ Cf. BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*, in: O anjo da história, Belo Horizonte, Autentica, 2013, p.16:17.

reencontrado, ele não fique o mesmo, mas seja, ele também retomado e transformado.”¹¹⁵

O que nos propomos a buscar no passado não são as tradições no sentido da coesão, da atualização automática de algo “habitual”; o que nos interessa neste passado é aquele momento de ruptura, ou de tentativa de ruptura, que foi fracassado, significa buscar nestas revoluções “traídas”, um elemento de dívida com seus ancestrais que motivam as lutas, em um sentido radical de subversão à lógica do sistema, diante do presente permeado por catástrofes e barbárie, o que poderia se aplicar o pensamento verdadeiramente revolucionário, no sentido de uma perspectiva de ruptura com a história, e isso está no passado, é a prática humana da ação como potencial subversivo capaz de interferir com o contínuo da história.

A rememoração, assim, faz parte de uma ação que contempla uma perspectiva sobre o presente, de maneira que os processos emancipatórios experimentados no tempo presente se traduzem em uma libertação tanto do passado quanto do agora. É assim que o presente atualiza o passado não no sentido do retorno, mas, sim, nas expressões reais e manifestas de sua complexificação.

A discussão entre experiência e abstração no processo de desradicalização das lutas, tem como cenário principal a dimensão do seu exercício efetivo, que são as práticas sociais. Em Walter Benjamin temos toda uma construção teórica sobre o “empobrecimento da experiência”, sobretudo, em condições de aprofundamento da modernidade, questionando, a princípio, “de que nos serve toda a cultura se não houver uma experiência que nos ligue a ela”? ¹¹⁶

A perspectiva das lutas de classe, neste sentido, pode não representar uma materialidade histórica apropriada para a leitura do exercício da dominação, porque essa disposição internaliza funções que tornam os

¹¹⁵ Cf. GAGNEBIN, Jeane Marie. *Op. cit.* p.16.

¹¹⁶ Cf. BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*, in: *O anjo da história*, Belo Horizonte, Autêntica, 2013, p. 86.

indivíduos capazes de configurarem a sua própria ação no sentido da reprodução da dominação, tornando a própria experiência social uma prática abstrata e fantasmagórica, ou seja, a existência de uma estrutura social que nos governa como um Deus. É um ser abstrato que vai buscar um ponto concreto nas práticas humanas, mas ao mesmo tempo, tende a eliminar as práticas humanas, isso é sobre o trabalho e o processo produtivo.

Qual é o corte que precisamos fazer na história para romper com essa experiência?

Nas teses “*Sobre Feuerbach*”, Marx vai dizer que é pela práxis, o processo autoconsciente em que os homens, e mulheres, alteram as circunstâncias ao mesmo tempo em que alteram a si mesmo, no sentido libertário, e não autodestrutivo.

O “*Estorvo*” (1991), de Chico Buarque, nos conta a história de um indivíduo sem nome que faz de sua vida um andar em círculos em uma expressão anestesiada, no sentido da sensibilidade, que não permite a percepção de que se alimenta repetidamente relações e práticas autodestrutivas. Na medida em que a personagem vai se aprofundando, ele acha que consegue permanecer vivo por meio de suas relações, o problema é que as circunstâncias ao redor dele não permanecem as mesmas. A metáfora que Chico Buarque quer trazer, tem o sentido de que um modo de vida, uma prática social, que expressa sujeição política, que é este andar em círculo, o coloca e recoloca em relações promíscuas. Relações em que se deveria exercer o deixar, mas sua prática se desenvolve na direção da atualização e permanência.¹¹⁷

A crítica à religião orquestrada por Feuerbach (2001) se pretende referenciada do ponto de vista ideológico, e não do ponto de vista da economia política, a diferença é que a crítica da ideologia tem a ver com o

¹¹⁷ Roberto Schwarz em “*Um romance de Chico Buarque*” (1999) traz uma crítica, e diz que esta metáfora é perfeita para exemplificar o que acontece na política brasileira, ou seja, um eterno andar em círculos, uma forma de se produzir política que também é abstrata e fetichista, e com certa promiscuidade, ou seja, a capacidade de se continuar fazendo as mesmas coisas, agindo da mesma forma, como se as circunstâncias fossem permanecer as mesmas.

esclarecimento, de uma falsa consciência, mas isso não altera a vida prática. Transpondo as dimensões da luta de classes, neste sentido, ela produz a crítica da ideologia, mas não da ideologia política, não altera o modo de vida.

Diante deste percurso, a radicalidade que atravessa a subversividade da ação humana, é produto da insubordinação ao tempo, e sua lógica linear e abstrata, que se condiciona na objetivação do capital. A revolução, pensada a partir da crítica da efetividade social e da perspectiva progressista e abstrata, se relaciona ativamente com o passado experimentado, que ao presente demonstra uma possibilidade de irromper os processos históricos, e isso está muito próximo da crítica marxista da práxis social, ou seja, da ruptura definitiva com a contemplação.

Assim, relacionar a memória e as formas históricas da resistência, pode estar indicando uma aproximação teórico-prática com a perspectiva da práxis emancipatória, percebida por Marx, ainda em seus primeiros esforços teóricos, o que não significa abandonar o referencial de crítica do capitalismo, a partir da economia política, mas, antes, porém, produzir sentido ao que é de fato efetivado, experimentado nos termos da práxis humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O olhar voltado para o passado, buscando neste, o elemento de crítica do presente na perspectiva do futuro, configura os termos da memória em um percurso de aspectos práticos metodológicos, que nos auxiliou na produção de significado crítico reflexivo sobre a teoria que acompanhou o processo de modernização das lutas e da vida social como um todo.

A atualidade da questão, no século XXI, nos proporciona um cenário em que a atitude mnemônica, de produzir sentido sobre o passado, não apenas dos termos políticos e econômicos, relativos ao sistema, mas sobre a consolidação de todo um modo de vida em abstração, se apresenta como uma necessidade inspirada na própria sobrevivência. E esta manifestação, do

permanecerem vivos, é algo presente nas lutas de nossos antepassados, em um período em que o sistema, diante dos limites de suas expressões, não poderia representar a possibilidade de integração, no sentido da totalidade, para as massas. Orbitando ao seu redor, formas de resistência e vida na contramão da modernidade.

Porém, sobre o século da industrialização, o capital tornou-se um modo de vida e de organização social, que cada vez mais incorporava para dentro da sua lógica a perspectiva da vida social como um todo, e por mais que não fosse capaz de integrar a amplitude das massas e da classe operária, ele produziu um meio em que a perspectiva da integração reproduz os sentidos sobre os termos de toda a dominação social que lhe é exercida.

O curioso é que o percurso histórico do desenvolvimento do capital, configura a transmutação do modo de vida social em uma manifestação abstrata, em que o indivíduo torna-se uma engrenagem da qual independe sua vontade e consciência. Confundindo assim, os sentidos produzidos a partir da experiência, em relações institucionalizadas, em que o sujeito é descrito através das expressões sociais cada vez mais abstratas.

Os séculos XIX e XX representaram um período de consolidação do modo de vida capitalista. E foi também um período de expansão do capital, em que sua potencialidade tecnológica tornou-se um sustentáculo fundamental para a vida e as relações sociais que se produziram. Este percurso histórico de desenvolvimento da estrutura de dominação do capital, e integração das massas populares, transmuta o sentido da resistência, como demonstra o marxismo tradicional, ao passo em que alicerça a luta nos meios sociais relativos às demandas do Movimento Operário, e a classe em formação, sequestrando a “subversividade”, que a radicalidade imprime, para dentro da lógica imperativa do direito contra direito, onde não existiu possibilidade de superação, não apenas em termos materiais, como também no sentido de se romper com a lógica fetichista de reprodução da vida social. Mas isso não se deu da noite para o dia.

A questão que se apresenta na atualidade é semelhante à particularidade que circunscreveu este período de ampliação, sendo a integração social das massas um meio relativo a produção de sentidos abstratos para as lutas. Diante de um período de crise estrutural, a auto-organização para a luta, passa a reproduzir expressões de sobrevivência que lembram formas de organização que estão no passado, tanto para a luta quanto para a vida. Isso porque, já não se encontram mais, por dentro dessa estrutura, formas de reprodução social. Ao invés disso, se vivencia na pele a situação de desemprego permanente e impossibilidade de acesso pela via das políticas sociais. “O valor enquanto relação social encontra seu limite” na crise estrutural, e a organização fetichista que considera o real uma forma abstrata produz os próprios meios de sua dissolução.¹¹⁸

Existe no movimento de ampliação do capital, um processo de desenvolvimento e incorporação de um novo modo de vida, subsidiado pelos termos da dominação, que também corresponde à ampliação das funções sociais do Estado. A lógica do individualismo demanda cada vez mais o acesso a serviços públicos direcionados ao âmbito do Estado, e este se torna uma mediação para a reprodução da vida social, porém, esta relação só poderá ser possibilitada por um período em que a ampliação do capital e do Estado coincidem.

Hoje, podemos estar diante de uma situação de desemprego estrutural, porque o mercado não gera mais emprego no campo produtivo, a maior parte das vagas está no campo dos serviços, e em setores improdutivos. Diante disso, temos o desemprego estrutural e a retração do Estado no campo das políticas sociais. No momento expansivo que formam os “30 Anos Gloriosos”, o dinheiro produzido pelo mercado dava conta de alimentar o processo de acumulação, e de socializar parte das riquezas produzidas com a classe trabalhadora, no financiamento de políticas sociais, garantia de piso salarial, proteção trabalhista nas relações de assalariamento, com a crise esta estrutura torna-se insustentável.

¹¹⁸ Cf. KURZ, Robert. *Os últimos combates*. In. *Os últimos combates*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 289-342.

Existe uma bifurcação nos termos da crise, que se configura na reflexão sobre os elementos críticos do trabalho e do capital, ou seja, trata-se de supor que “os marxismos” passaram a ser uma reivindicação da própria história, que a partir deste “novo” marco teórico evoca elementos de atualização que irão interpretar a crise, e as alternativas ao capital na atualidade. O curioso é que o argumento para este movimento é circunscrito no reencontro de expressões muito próximas da Filosofia Marxiana da Práxis, algo que possui um fio real condutor, e crítico, por dentro das lutas de classes, e que diz respeito a sua organização.

Se a vida se desenvolve no reflexo do modo de produção, e este por sua vez é uma expressão abstrata de organização social, torna-se o atravessador que distancia historicamente os termos da luta vinculada aos meios relativos à própria vida, e estabelece a reificação enquanto agente de dominação, interiorizado e reproduzido pelos próprios indivíduos, tendo como base a perda das expressões e dos próprios sentidos da experiência.

Apesar da vida reificada, não se pode esquecer a presença do ser humano imerso nestas relações, e enquanto houver esta presença existe a possibilidade de negação destas relações, sem garantias apriorísticas, mas não podemos separar a dimensão de que a fratura básica, elementar, de uma relação social fundada na lógica do valor, em que a prática social se descola do indivíduo e perpassa a expressão de sua própria experiência.

As práticas sociais de uma sociedade sem sujeito são práticas sociais reificadas da vontade e da consciência dos indivíduos, ou seja, como algo que se põe e se repõe automaticamente. O problema é que isso tem um sentido destrutivo. Até quando a humanidade vai subsistir?

A transmutação do sentido das lutas e da resistência não se trata de uma categoria do pensamento, antes se manifesta como uma expressão do real, do próprio curso da ação humana. A mediação que se estabelece é a leitura do fetichismo por dentro das relações sociais. Este se torna o atravessador que distancia historicamente os termos da luta, vinculada aos

meios relativos à emancipação, e estabelece a reificação, naquela lógica do agente de dominação interiorizado e reproduzido pelos próprios indivíduos tendo como base a perda das expressões e dos próprios sentidos da experiência.

Nosso esforço é no sentido de compreender todo este processo de transmutação dos sentidos da experiência, em que ocorre a ressignificação dos sentidos da própria resistência, em uma postura moderna de desenvolvimento abstrato, ao mesmo tempo em que se tornam passadas as experiências de radicalidade que se constituíam no cotidiano da vida prática pré-capitalista. Para tentar compreender se em condições de aprofundamento da crise estrutural do capital, e considerando os impactos desta configuração sobre a vida social, existe a possibilidade de que as experiências geradas na atualidade possam estar reencontrando, mesmo que de forma embrionária, um sentido radical de resistência que relacione os meios relativos às práticas sociais, às experiências concretas.

A memória como método, na perspectiva da resistência, se trata de um meio relativo ao que o que ficou submerso, no instante em que se perdeu, reencontrando, não no sentido histórico – que conduz a tradição, mas, mnemônico, uma prática social, um modo de “fazer-se” que se posiciona a margem das abstrações modernas, justamente porque em sua crítica “experimentada” apresenta outro sentido à antítese do capital, que historiciza o progresso chamado industrialização, e o produto de sua intensificação, que caracteriza de maneira lógica a contradição do proletariado. Em outras palavras é o exercício cotidiano da práxis.

Pensar os termos da resistência, no sentido da emancipação, requer rupturas com a organização histórica das lutas proletárias. Uma luta com o olhar voltado para o passado, que pressupõe em suas expressões, impedimentos à realização da própria antítese prevista na lógica contraditória do sistema.

A crítica que se faz às ideologias do progresso, e sua “missão” revolucionária, considera o fato de que o progresso, por sua própria essência, não rompe com o fetichismo e a reificação, pelo contrário, ele reatualiza velhas formas de dominação, e a contramão desta perspectiva passa pela produção dos sentidos sobre o que ficou no passado, ecoando suas lacunas, suas “frustrações”, sobre a disposição sacrificiosa em que a vida se faz no presente.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Educação após Auschwitz*. In: Educação e Emancipação, 3ª Ed. São Paulo: Paz e Terra. Tradução de Wolfgang Leo Maar, 2003, p. 119-138.

AGUIAR, Ana Ligia leite e. *Glauber em Crítica e Autocrítica*, 2010, 247f. Tese (doutorado em letras e linguística) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2010.

ASSIS, Machado. *O fervor dos bárbaros e a preguiça dos civilizados*.
<http://www.cronicas.uerj.br/home/cronicas/machado/rio_de_janeiro/ano1897/14fev1897.html>

BAKUNIN, Mikhail. Apud, TAVARES, J. N. *Marx, o socialismo e o Brasil*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1983.

BENJAMIN, Walter. *Experiência e Pobreza*, in: O anjo da história, Belo Horizonte, Autentica, 2013, p.83:90.

_____. *O narrador*, in: Magia e Técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura” 8 ed. São Paulo, Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. I), p.213:240.

_____. *Que é teatro épico? Um estudo sobre Brecht*, in: Magia e Técnica, arte e política: ensaio sobre literatura e história da cultura” 8 ed. São Paulo, Brasiliense, 2012 – (Obras Escolhidas v. I). p.83:96.

_____. *Alarme de incêndio*. In: Rua de Mão Única, Trad. R. Rodrigues Torres Filho e J. C. Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras escolhidas v. 2), p. 285.p.46.

_____. *Sobre o conceito de história*, in: O anjo da história; organização e tradução de João Barreto. – 2ed. – Belo Horizonte, ed. Autêntica, 2013, p.09:20.

_____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BOSI, Ecléa. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editoria, 2003.

BUARQUE, Chico. *Estorvo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 141p.

BURKE, Peter. *A cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 385p.

COELHO, Germano. *MCP: História do Movimento de Cultura Popular (1960-1964)*. Recife: Ed. do Autor, 2012, 542p.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. Rio de Janeiro, ed. Ediouro, 1995.

CHAUÍ, M. *Os trabalhos da memória*, in: BOSI, E. *Memória e Sociedade: lembrança de velhos*, BOSI, E. 15 edição, São Paul, Companhia das Letras, 2008.

ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Global, 1986.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos: gênese e lutas*. UFRJ, Rio de Janeiro, 2009, 248.p.

FERREIRA, Adriana Amaral. *Ensaio das formas de resistência na história: crítica do capital e práxis emancipatória*. Tese de doutorado, Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2013.

FEUERBACH, Ludowig. *A essência do cristianismo*. Lisboa: fundação Caloute Gulbenkian, 2001, p. 396.

GAGNEBIN, Jeane Marie *História e narração em Walter Benjamin*, São Paulo, Perspectiva, 2007.

GASKELL, ELIZABETH. *Norte e Sul*. São Paulo, ed. Landimark, 2011.

GOLDMANN, Lucien. *Sociologia do romance*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967. 223p.

GONZALES, Horácio. *A Comuna de Paris: os assaltantes do céu*. Col. Tudo é História. São Paulo: Brasiliense, 198.

HEGEL, Georg, W.F. *A Razão na História: Uma Introdução geral à Filosofia da História*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo. Ed. Centauro, 2001.

HERMANN, Jacqueline. *Religião e política no alvorecer da República: os movimentos de Juazeiro, Canudos e Contestado*. In: FERREIRA, Jorge e; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria: para uma nova crítica do valor*, Editora Antígona, Lisboa 2006.

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, ed. Afrontamento, 1977

KURZ, Robert. *Os últimos combates*. In: KURZ, R. *Os últimos combates*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p. 289-342

_____. *Para além do Estado e do Mercado*. In: KURZ, R. *Os últimos combates*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997. p.151:157

_____. *O duplo Marx*, 2005. Disponível. Disponível em: <
<http://obeco.planetaclix.pt/rkurz8.htm>> acesso em 11 de maio 2016.

LUKÁCS, Gyögy. *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo, Ed: Martins e Fontes, 2003.

_____. *Notas críticas sobre a Revolução Russa de Rosa Luxemburgo*. In: *História e Consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*, São Paulo, Ed: Martins e Fontes, 2003, p. 489:522.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. 1. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2016. 287 p.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio : uma leitura das teses 'Sobre o conceito de história'*. São Paulo: Boitempo, 2005. 159 p.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*, livro 1, v.1. 26 ed. - Rio de Janeiro: civilização brasileira, 2008.

_____. *A chamada acumulação primitiva*, in: *O Capital: Crítica da Economia Política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, Livro I, volume 2, Capítulo XXIV, p.57:105

_____. *O 18 brumário e cartas a Kugelmann*. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858 – esboços da crítica da economia política* (trad. Mario Duayer e Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011).

_____. *Marx sobre Feuebach*. In: MARX, Karl; ENGELS, Frederich. *A ideologia Alemã*. São Paulo, Ed. Martins e Fontes, 2007, p. 537:539.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *O manifesto do Partido Comunista*. Ed. Martin Cret Ltda, São Paulo, 2000.

MATTOS, Marcelo, Badaró. *Trabalhadores e Sindicatos no Brasil*, São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2009, 160 p.

MENEGAT, Marildo. *A Guerra civil no Brasil*. In. MENEGAT, M. *Estudos sobre ruínas*. Col. Pensamento Criminológico, v. 18. Porto Alegre, RS: Revan, 2012, p. 11:23.

RIDENTI, Marcelo. *Em busca do povo brasileiro: artistas da revolução, do CPC à era da TV*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Ed. da UNESP, 2014. 449 p.

OLIVEIRA, Francisco. *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003. 150p.

SADER, Emir. *Apresentação*. in: *A ideologia alemã*, MARX.K; ENGELS,F. São Paulo, Boitempo, 2007, p. 09:15.

SAMIS, Alexandre. *Sindicalismo e Anarquismo no Brasil*, 2012. Disponível em <http://www.cabn.libertar.org/wp-content/uploads/2012/02/Alexandre_Samis_-_Sindicalismo_e_Anarquismo_no_Brasil.pdf>. Acesso em 06 de outubro de 2016.

SARAMAGO, José. *Coisas*, in: *Objecto Quase*, 1994, São Paulo, Companhia das Letras.

_____. *Ensaio sobre a cegueira: romance*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. 310 p.

SCHWARZ, Roberto. *Cultura e Política*, São Paulo: Editora Paz e Terra, 2005.

TAVARES, José Nilo. *Marx, o socialismo e o Brasil*. Rio de Janeiro, 1983, Civilização Brasileira, 157p.

THOMPSON, Edward Palmer. *A formação da classe operária inglesa I. A árvore da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A formação da classe operária inglesa II. A maldição de Adão*. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

_____. *A formação da classe operária inglesa III. A força dos trabalhadores*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *A miséria da teoria ou planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Trad. Waltelsir Dutra. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.

_____. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Senhores e caçadores: a origem da lei negra*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. *As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

Vila, Marco Antônio. *Canudos: o povo da terra*, São Paulo, ed. Ática, 1995.

WEBER, MAX. *Economia e sociedade*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Universidade de Brasília, 2000.

_____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de M. Irene Szmrecsányi e Tamás Szmrecsányi. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.

WILLIAMS, Raymonds. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.