

Introdução

Osmar Moreira dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, O.M. Introdução. In: *A luta desarmada dos subalternos* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016, pp. 11-24. ISBN 978-85-423-0290-5. Available from: doi: [10.7476/9788542302905.0001](https://doi.org/10.7476/9788542302905.0001). Also available in epub from: <http://books.scielo.org/id/dty2b/epub/santos-9788542302905.epub>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International license](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença [Creative Commons Atribuição 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia [Creative Commons Reconocimiento 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Seria possível, ainda hoje, empreender um ativismo cultural, social e subjetivo situado entre a luta armada e o conformismo reacionário? A partir desse ativismo, seria possível dizer nem luta armada nem conformismo lambe-botas e, num gesto de extrema coragem e ousadia, reconstruir o espírito político para outras arenas de luta? O que seria mais corajoso: tomar em mãos uma arma e apagar a vida de alguém ou de uma população inteira ou reconstruir, pacientemente, as condições para a afirmação da vida e dos viventes, onde quer que eles existam?

É claro que nas sociedades humanas há gosto para tudo: desde aquele que acha que a vida na terra é apenas uma passagem e que, portanto, nada do que aqui acontece, em termos de prazer, de gozo, de alegria, mas também de barbárie e de violência, equivale às mil maravilhas do outro mundo, a outros que acreditam que, apesar de tudo, a terra ainda é o melhor dos mundos possíveis. Mas entre uma perspectiva e outra parece valer mais, sempre, arranjar-se um jeito para viver, em comunidade, dando forma ao devir e empenhando a própria vida como um estilo.

Nesse contexto, e de uma perspectiva subalterna, principalmente se demarcarmos aqui o início dos anos de 1980,

seria muito difícil vislumbrar e criar as condições para que uma pessoa, um sujeito, uma tribo, uma comunidade, uma nação assumisse-se como singularidade e diferença e definisse sua posição na arena pública e política. Tratava-se, nesse período, de uma difícil reviravolta: como deixar de ser um farrapo inventado e produzido pelos sistemas de dominação e, ao mesmo tempo, não ser arrastado pelas palavras de ordem do stalinismo tardio.

Se já no início dos anos de 1950, durante a Guerra Fria, e na Inglaterra, um ativista marxista da nova esquerda, como Raymond Williams, precisava, como um ato político, combater o que Jdanov estava dizendo às pessoas “que parassem de se preocupar com suas pequenas almas e se entregassem ao trabalho duro da construção comunista”, como, ainda, segundo Williams, “uma desculpa para a repressão dos escritores na Rússia”,¹ imaginemos no Brasil, trinta anos depois, às voltas com a luta pelo fim da Ditadura Militar (1964-1985), cujos aparelhos de Estado não apenas controlavam a imprensa, a escola, as instituições jurídicas, mas inviabilizavam até mesmo o direito a reuniões para se debater e praticar políticas.

É nesse tempo de Estado de exceção e de controle do espírito político que Silviano Santiago, em “Outubro retalhado (entre Estocolmo e Frankfurt)”,² vai nos dizer que houve uma “falha geológica” no pensamento e prática política no Brasil, depois da Queda do Muro de Berlim, ao deixarmos de discutir, ampla e adequadamente, a relação dessa queda com o contexto político brasileiro. Tudo

aconteceu como se fosse um mero problema entre alemães orientais e ocidentais e nada disso tivesse a ver com a nossa realidade, e dispara:

Faltam à língua portuguesa falada no Brasil boas discussões e reflexões de peso sobre o grande evento histórico europeu. Isto é, faltaram-nos debates sobre a Queda do Muro e sobre o esfacelamento posterior do bloco soviético; faltam-nos publicações sobre o fim da Guerra Fria. A inusitada situação da cena brasileira como que isentou os cultores da última flor do Lácio de *responsabilidade linguística* na relação com a atualidade. A omissão ética e política, por sua vez, relegou ao segundo plano a pertinência e a perspicácia do brasileiro letrado no manejo contemporâneo do instrumental de trabalho (...) A própria língua portuguesa é que, por falta de flexibilidade intelectual dos letrados, se tornou tacanha (...) Ao se amesquinhar, a língua portuguesa reduziu, por sua vez, a possibilidade e a capacidade de qualquer falante de se inserir adequada e criticamente na realidade conturbada do final do século.³

Ampliando aqui essa noção de “falha geológica”, que aparece apenas de passagem no artigo mencionado, este livro, *A luta desarmada dos subalternos*, ao tempo em que procura descrever e debater o sentido de um ativismo situado entre a luta armada e o conformismo reativo, procura, também, estabelecer as linhas para um diagnóstico, atual, do que seria essa “falha” no magma do fazer e praticar política no Brasil, em especial a partir da chamada Nova República, emergente após a Ditadura Militar.

Como se trata, em todo o livro, do exercício e da gestão de uma metodologia complexa, parto do conceito de mapa posto em movimento por Gilles Deleuze e Félix Guattari, em “Rizoma”, introdução de *Mil platôs*,⁴ por se tratar de um conceito que, apesar de complexo e ainda pouco assimilado, já foi submetido a uma multiplicidade de provas, contestações, ensaios e erros, e com resultados científicos e estético-políticos extremamente relevantes e irrefutáveis, a favor tanto da criação de condições de resistência aos sistemas de poder e de saber reacionários, quanto da criação das condições para a emergência de um pensamento mais libertário.

Dito isso, as linhas gerais e segmentadas de um mapa⁵ indicam a experimentação simbólica, a partir de uma ordem discursiva; a construção de um inconsciente político, dramatizando as marcas no corpo de um sujeito ou de uma cultura; a abertura de conexões entre campos disciplinares distintos e capazes de compor uma máquina de guerra antifascista; o desbloqueio do corpo sem órgãos, como condição de dessubjetivação libertária; a constituição de formas de representação desmontáveis e remontáveis; o estabelecimento de condições para uma produção teatral e performática; o lugar do desejo e da política como ponto de ruptura assignificante. Assim, de qualquer ponto, é possível identificar as fissuras dessa “falha geológica”.

No início dos anos de 1980, algum jovem brasileiro que fosse um refugiado do *rock and roll*, e que não estivesse interessado no engajamento à luta operária, impulsionada

ainda pelo stalinismo tardio, teria à disposição apenas algumas referências de lutas minoritárias, também em seus primórdios e, mais ativamente, em outros países. Ou seja, o sujeito que fora deformado pela escola pública, criada e controlada pelos militares, condenado a consumir cultura de massa exibida, em preto e branco, pela televisão, crivado por todo tipo de problemas familiares, desnutrido, nômade, sem acesso a bibliotecas, museus, nem habilitado a promover reuniões, entre colegas de rua, de escola, de bairros, fora dos parâmetros das reuniões secretas, sindicais e partidárias, esse sujeito só teria alguma chance de assumir a sua palavra no espaço público se, antes, fosse capaz de se repensar, nos termos, por exemplo, do que é estabelecido pela psicanálise ou por outras formas de exploração do inconsciente reprimido, colonizado, destruído, tanto pela máquina nazifascista quanto por seu antípoda, mais radical, o stalinismo e sua “engenharia das almas”.

A pergunta revolucionária, antes de ser feita no espaço público, deveria ser, a duras penas e sob alto risco, no espaço da clínica: qual a marca no corpo e/ou no espírito que se deixa conceituar e, a partir desse conceito, explorar o próprio inconsciente, identificando, nesse fora, as máquinas concretas e abstratas de repressão, controle e de invenção das doenças da subjetivação? E mais do que isso: aprender a desmontar a si mesmo e a remontar-se, no processo, a partir de uma dobra de si ou de um ponto de ruptura assnificante.

É nesse sentido que Gilles Deleuze, no texto “O que é pensar?”,⁶ e tratando de uma leitura da obra de Michel Foucault, vai nos dizer que, para fazer funcionar essa questão, seria necessário romper com a proposição de que o pensamento é inato e adquirido e, partindo dos estratos (o que se vê, se cheira, se toca, se ouve, se escuta) que formam e conformam cada pessoa ou vivente, interpelar as formas de saber, de poder e de constituição do si, fazendo emergir um falar que afrontasse o próprio ver e fizesse expandir suas paisagens.

Se o si, nessa relação com o saber e o poder, para implicar um ato e uma expressão libertária, diz, necessariamente, de um trabalho intersemiótico que começa por um conceito ou uma noção que traduza a marca no corpo ou no espírito, mas que não deve esbarrar-se apenas no desejo de se libertar, por exemplo, mas de, aí mesmo, motivado por esse desejo, começar o difícil trabalho de mapeamento dessas máquinas concretas e abstratas da repressão e da violência, e, além disso, conforme Félix Guattari, promover uma práxis micropolítica voltada tanto para uma ressemiotização dessas marcas e traços quanto para a formação de grupos ou grupelhos minoritários com função de implodirem ou anularem blocos de poder disseminados pelo capital mundial integrado, então, no caso do Brasil, com a Queda do Muro de Berlim em 1989 e, logo em seguida, com a Derrocada do Bloco Soviético, em 1991, não havia como estabelecer as condições para um diagnóstico de nossa “falha geológica” sem outro signo

forte, agora não mais vinculado a marcas nos corpos e nos espíritos reprimidos, mas vinculado à luta coletiva: a noção de comuna a partir da comuna histórica de Paris, aqui transformada em potência semiológica.

O Capítulo 1, “A Comuna de Paris e sua potência semiótica”, além de procurar resgatar e ressignificar alguns valores do marxismo destruídos por sua apropriação stalinista e, também, pelo pós-modernismo, como um intérprete apressado da Nova Ordem Mundial, procura ativar e combinar valores do anarquismo – base política da Comuna de Paris – com os valores da sociedade contra o Estado, postos em movimento pelos índios do Brasil antes da ocupação europeia.

Nesse percurso de leitura e exploração de uma cultura política forte, retoma-se a luta de classes coexistindo com uma multiplicidade de outras formas de luta contra o poder e saber reacionários, bem como se estabelece uma arqueologia do pobre no Brasil, pensada e articulada tanto por uma tradição marxista mais democrática, menos autoritária, quanto por uma epistemologia pós-estruturalista que, desde o final dos anos de 1970, passa a ganhar força nos programas de pós-graduação em Letras, no Brasil, a partir da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, da Universidade Federal de Minas Gerais, da Universidade Federal da Bahia, entre outras.

Uma questão que esse primeiro capítulo propõe para o estabelecimento de um diagnóstico de nossa “falha geológica” é: as lutas minoritárias poderiam prescindir de um

permanente debate sobre quem produz a riqueza, material e simbólica, além da natureza e da classe trabalhadora, sem sucumbirem ao fetichismo da mercadoria? Ou esta outra pergunta: a querela entre a interpretação marxista da realidade, sem criticar ou autocriticar o stalinismo, e a interpretação pós-estruturalista que, em geral, confunde stalinismo com marxismo não estaria deixando escapar o tempo político de outra solidariedade de classe, que seria, com os pobres, não nos preocuparmos tanto com a interpretação de representações, mas experimentarmos outros processos de mediação em que pobres e subalternos, além de garantias institucionais e epistemológicas para sua autor-representação, também pudessem estabelecer os princípios da gestão e autogestão de sua economia simbólica e criativa?

Essas questões suscitadas pelo Capítulo 1, “A Comuna de Paris e sua potência semiótica”, se desdobradas em outras questões e tópicos em fóruns locais, territoriais, regionais e nacionais, no Brasil, ou mesmo onde houvesse povos oprimidos pelo capital e suas representações, na forma dos Estados despóticos e opressores, não só teriam sido uma forma de anular a sanha da Nova Ordem Mundial, no dia seguinte à Queda do Muro de Berlim, mas ainda podem ser, atualmente, uma forma de descrever, com precisão, as barbáries promovidas pela globalização contemporânea conduzida pelos Estados Unidos. Entre a possibilidade que passou e a que não cessa de chegar, no Brasil – além de o Partido dos Trabalhadores (PT) vir, com seu trabalho no campo e na cidade ao longo dos anos

de 1980 e de 1990, ampliando e consolidando a sua base, concorrendo à Presidência da República – tivemos, ainda, a derrubada de um presidente, por força da sociedade civil organizada, simbolizada pelos “caras pintadas”, e a assunção ao poder governamental pelo Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), responsável pela redução do Estado a um patamar mínimo, por meio das privatizações das empresas nacionais e da transformação da educação e da cultura num “bom negócio”.

O Capítulo 2, “A luta desarmada dos subalternos”, além de apresentar outra imagem da revolução promovida pela Rússia, China e Índia, no século XX, através do debate teórico e da literatura, ainda estabelece um crivo para se interpretar o Brasil fora da clave ocidental. É certo que toda a organização marxista que tomou forma nos partidos, sindicatos e suas “correias de transmissão”, ao longo do século XX, derivou da revolução soviética, de 1917, mas, em que pese a força dessa disseminação marxista, seus estudos sistemáticos, e numa dimensão popular, nunca foram possíveis na rede de escolas e universidades brasileiras, em função do controle sem tréguas das instituições fascistas que sempre dominaram o Brasil.

Com a Queda do Muro de Berlim e a Derrocada do Bloco Soviético, na virada dos anos de 1980, e a entrada em cena do pós-modernismo como forma dominante de interpretação do Brasil, parece termos abandonado de vez o crivo da economia política, em viés marxista, substituindo-o ou pelo crivo neoliberal da social-democracia brasileira

ou pela repetição das palavras de ordem vulgarizadas pelo stalinismo. Portanto, se o fascismo, ao longo do século XX, inviabilizou o estudo sistemático da economia política marxista, o stalinismo, mesmo forte em organização de partidos e sindicatos, não foi além das palavras de ordem; como consequência, o Brasil neoliberal só aprendeu a cumprir estatísticas estabelecidas pelos organismos internacionais, a exemplo do Banco Mundial, logo sem nenhuma condição nem mesmo de entendê-las de um ponto de vista econômico-político.

Ainda que a revolução comunista, na União Soviética, tenha sido derrotada, ou temporariamente suspensa, que a China tenha sido forçada a um comunismo de mercado e que a Índia tenha lutado, por quase um século, para expulsar os ingleses de seus domínios e, com isso, conquistado autonomia nacional para decidir sobre o destino da nação, o que poderíamos ou podemos tirar como lição para o Brasil talvez seja: sem luta sistemática e organizada não há como enfrentar o imperialismo, e o Estado deve estar, em algum momento, na mão dos trabalhadores ou de suas representações intelectuais, senão para fazer a revolução comunista, ao menos para suspender a sanha imperialista e suas imposições unilaterais, e estabelecer outros parâmetros para o sentido do Estado-nação, seu desenvolvimento científico e cultural, além de estabelecer outras noções de direitos humanos, cidadania e qualidade de vida para a população.

O Brasil, como já interpretara Caio Prado, não deve ser apenas um país exportador de matérias-primas para o mundo industrializado, fazendo derivar do saldo da balança comercial, se houver, o mínimo para o investimento em políticas públicas, muito menos, com o neoliberalismo contemporâneo, ser o paraíso dos rentistas, esses sujeitos e/ou organizações transnacionais que tomam dinheiro a juro igual a zero nos Estados Unidos para investirem no país dos juros altos, pois toda a riqueza derivada dessa transação não tem rebatimento social relevante. Se, ao contrário e a exemplo da China, todos os mais de cinco mil municípios brasileiros tivessem suas pequenas e médias indústrias para explorarem toda a matéria-prima existente ou toda a matéria-prima explorável, o que aconteceria?

Se a mandioca, a cana-de-açúcar, o café, o cacau, a borracha, o milho, o feijão, o inhame, mas também todas as frutas tropicais, todas as riquezas minerais pudessem passar por processo industrial, em ampla cadeia produtiva, em centenas de milhares de fábricas espalhadas pelo país, cujas máquinas, dessas fábricas, fossem, em grande medida, pensadas, desenhadas e fabricadas também aqui, qual seria a dimensão, agora, de nossa “falha geológica”? Por que no dia seguinte à Queda do Muro de Berlim e à Derrocada do Bloco Soviético nós não retivemos a experiência política, econômica e industrial socialista e comunitária da União Soviética, da China e da Índia, para comparar com o vampirismo multinacional existente no Brasil e fazer um amplo debate nacional?

A Queda do Muro de Berlim, então, torna visível um outro muro existente entre o povo pobre e subalterno e o conteúdo e as formas de mediação estabelecidas pela elite intelectual e nacional. Por que a educação e a cultura, como um negócio a ser decidido no âmbito da Organização Mundial do Comércio (OMC), não poderiam ser instituídas e praticadas como um “bem simbólico”, acessível a todos, inclusive quanto aos modos de sua produção e circulação, além da geração de emprego, renda e abertura de novos mercados? Por meio da crítica ao jdanovismo cultural e da revolução cultural na China, empreendidas tanto pelo retorno contemporâneo à obra do escritor Dostoievski quanto pelo testemunho de escritores chineses, podemos, aqui, não só avaliar o sentido da institucionalização da malha da cultura, posta em movimento a partir de 2005, pelo presidente Lula e o então ministro da Cultura, Gilberto Gil, mas inserir o campo linguístico-literário, sua cultura do signo, suas noções de direito linguístico e literário, como o lugar de estabelecimento de outro roteiro tanto para se mapearem outros pontos problemáticos da nossa “falha geológica”, quanto para indicarem as condições para superá-la.

O Capítulo 3, “Roteiros de crítica cultural”, enfatiza a questão da responsabilidade linguística, por parte dos falantes de língua portuguesa, mas, antes de atribuir responsabilidades e compromissos transdisciplinares, estabelece certas condições para uma arqueologia da grande descoberta científica da área – o signo e a abertura

do significante – como um fator decisivo no deslocamento da teologia, e seus valores metafísicos acoplados ao funcionamento do Estado e do capital, bem como no deslocamento do positivismo matemático, e seus valores lineares e estatísticos, que sempre se equivocam na conta sobre quem produz a riqueza, além da natureza e da classe trabalhadora que vende sua força de trabalho, e a quem a totalidade dessa riqueza material produzida deve retornar na forma da reparação econômica e da justiça social.

Se, onde quer que haja um tentáculo do capital, há aí, também, um signo religioso comercializando uma passagem do oprimido para o outro mundo, o das mil maravilhas, além disso, uma multiplicidade de déspotas atuando com e acima da lei para inviabilizarem o direito de se afirmar a vida e sua sociabilidade, outra fissura da “falha geológica” – após a Queda do Muro de Berlim e a Derrocada do Bloco Soviético – foi a de não se terem colocado as religiões no rol das produções ou invenções culturais. Se a existência precede à essência, então a essência, para significar a potência do humano na sua relação com forças especiais e para além dele, é uma construção cultural semiologicamente representada.

Assim, o materialismo cultural experimentado na União Soviética, na China, na Índia, e através de religiões que foram apagadas ou excluídas pelas religiões dominantes vinculadas ao capital e ao Estado de exceção seria não apenas uma forma *poiética* de vincular e celebrar a relação do homem, e dos viventes, com a natureza e com

um tempo “caiológico” em que, pela experiência na e através da língua e da linguagem, seria possível a abertura de outra forma de transcendência. Através desta o homem, de fato, entraria na história e na historicidade como um gênero (humano), apesar das deformações stalinistas do materialismo histórico e dialético.

A ousadia de experimentar outro tempo histórico (deformado), no âmbito das revoluções e suas formas de barbárie, e retê-lo, no corpo e na memória, como um crivo do que poderia ter sido se não houvesse tanto contratempo (as crises, a contrarrevolução, as dúvidas, a repressão, os assassinatos de Estado, entre outros) constitui o limiar para o trabalho de si, autobiográfico, tanto para se pensar a constituição dos sujeitos, avaliando o papel do Estado e do capital no âmbito de sua produtibilidade, quanto para reinventar-se em suas rotas de fuga e de permanente transgressão.

É assim que o Capítulo 4, “Ativismos autobiográficos”, sobre o devir revolucionário nas pessoas e articulando a noção de sociedade contra o Estado, posta em movimento pelos indígenas brasileiros, apresenta alguns pontos de conexão de nossas lutas históricas, e contra-hegemônicas, como um outro ponto do programa de avaliação de nossa “falha geológica”, ao deixarmos passar despercebidos os mesmos colonizadores de 500 anos atrás, só que agora, não mais saltando de suas caravelas, que perfizeram as ondas do mar, mas na forma do Deus-dinheiro e surfando através dos simulacros.