

Capítulo 4

Ativismos autobiográficos

Osmar Moreira dos Santos

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

SANTOS, O.M. Ativismos autobiográficos. In: *A luta desarmada dos subalternos* [online]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016, pp. 147-170. ISBN 978-85-423-0290-5. Available from: doi: [10.7476/9788542302905.0005](https://doi.org/10.7476/9788542302905.0005). 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/).

CAPÍTULO 4

ATIVISMOS AUTOBIOGRÁFICOS

Quando ainda criança, em zona rural do município de Itapetinga, na Bahia, ouvia minha mãe, meus tios, entre outros, dizerem que a mãe da minha avó havia sido “pegada no mato” como um bicho. Era uma índia. E provavelmente não é exagero dizer que, sobretudo em regiões mais distantes de centros urbanos, por todo o Brasil, crianças dos anos de 1960 e 1970 tenham ouvido frases semelhantes às que ouvi sobre nossos antepassados.

Mesmo habitando a zona rural, vivendo e compartilhando a vida num pequeno mundo do interior, na roça, distante da “civilização”, seria nítida, cristalina, uma linha divisória entre nós e eles (nossos antepassados) se não houvesse uma naturalização da barbárie e sua problemática. Hoje, interpelando criticamente esse despotismo praticado pelos colonizadores, não há dúvida de que essa linha divisória foi colocada pela ocupação europeia do Novo Mundo. Aquela “gente”, a ser salva, devia ser encarada, não apenas como bárbaros carentes de “pastores do ser”, mas para justificar essa condição de pré-humanidade, seria necessário compará-los a animais como a onça, a cobra e o jabuti, além de destituí-los da linguagem que posicionaria os índios como gênero humano.

O papel decisivo nessa demarcação parece ter sido o trabalho colonial tendo por dispositivo a língua, tanto a portuguesa quanto as indígenas. Fazamos este exercício filosófico: se a língua de qualquer povo, independentemente de seu estágio civilizatório, é a condição, na infância, para que o humano se exercite, se defina e se afirme como tal, o que teria acontecido se alguma espécie de barbárie tivesse inviabilizado esse exercício? Não seria a memorização e a repetição de valores ocidentais e cristãos, através do teatro e da catequese, na própria língua do índio, uma forma de despejá-los de sua língua, ou de suas línguas, na medida em que separava a palavra (indígena) das coisas (indígenas) para impor outras coisas (as do ocidental cristão)? E se a coisa em pauta, na pedagogia da memorização e da repetição (em língua indígena), fosse o próprio sentido do ser (humano) destituído de seu universo de referência ou tendo que assumir um outro universo absolutamente estranho ao de sua comunidade ou nação?

Assim, crianças indígenas, no interior das tribos, e sob o impacto dessa pedagogia da memorização imposta pelo colonizador, não só teriam perdido a sua potência de brincar com a nomeação e renomeação do mundo a sua volta, conforme seus valores, suas experiências e práticas estético-políticas e existenciais, mas teriam sido forçadas, duplamente, a exercitarem a sua língua ao mesmo tempo como um dispositivo que as igualava aos animais¹ (e não como um exercício do humano) e como um aparelho de captura que as destituía de sua historicidade, condenando-as a repetir a

história do colonizador. Isso na melhor das hipóteses, pois o pior já sabemos: dizimação e genocídio.

Essa prática teológica de uso das línguas ocidentais ou não ocidentais por parte dos colonizadores europeus, acoplada a uma geometrização do mundo conforme a lógica ocidental emergente no século XVI, vai estabelecer, daí em diante, os parâmetros para as várias formas de divisão e cercados. De um lado, e do ponto de vista histórico, os bárbaros e, de outro, os civilizados, os portadores da “boanova”; de um lado, e do ponto de vista filosófico (século XVIII), os irracionais ou os destituídos da faculdade de pensar e, de outro, os racionais e os detentores das formas do conhecimento e da verdade; de outro lado, e do ponto de vista estético (século XIX), os que já nascem dentro de uma língua ou sistema de representação, sem atributos para distanciarem-se deles e se afirmarem como sujeito da história, permanecendo como pedras, pássaros e animais e, de outro, os demiurgos, os senhores da palavra e dos processos de criação.

Se essa frase referida à índia “pegada no mato”, tão naturalizada, ou aparentemente sem importância, se tornasse um dispositivo para se questionar esses cercados, por onde, numa lógica infantil, começaríamos uma desmontagem? Talvez pelo deslocamento de um dos elementos de designação: “mato”. O que é o mato? Se se refere à floresta, e se o índio, como um ser humano, é o senhor que coloniza a floresta, por que “mato”, com sentido de floresta, seria um atributo negativo? Ou, ainda, se o índio (nesse caso a

índia) é o senhor da floresta, por que seria uma presa fácil do homem branco civilizado? Será que o homem branco, ou europeu, além da dizimação ao longo de quatro séculos, no final do século XIX, já teria instalado um sistema de vigilância e captura no interior das florestas brasileiras? Por que ainda falta ou, ao menos, por que faltou às crianças dos anos de 1960 um centro de documentação nas roças e fazendas brasileiras que tratem da destruição dos povos e culturas indígenas? Imaginem a curiosidade das crianças ao olharem os mapas da caça ao índio, o conjunto das estratégias do colonizador, seus aparelhos de captura, tortura, destruição e esconderijo dos corpos?

Uma tal pedagogia cultural e libertária, própria de um Estado-nação que respeitasse o seu povo, não iria omitir ou falsificar a noção de “mistura das três raças” como condição de democracia e exemplo para o futuro, simplesmente porque, se houve mistura (e com certeza houve), qual seria o lugar de cada raça – o índio, o negro, o branco – nessa mistura, em termos de produção discursiva, instalação de instituições, apropriação dos modos de produção de riquezas e estabelecimento das condições de subjetivação?

TECNOLOGIAS DO SIGNO E DEVIR REVOLUCIONÁRIO NAS PESSOAS

Não é a palavra mágica que sustenta o ser humano em sua dimensão plástica e cósmica, mas a capacidade

de indivíduos, tribos, comunidades de esvaziá-la de sua fortuna metafísica e transcendental² e submetê-la a uma permanente oficina, em que cada contexto de luta implica agenciamentos diferenciais, práticas discursivas sempre abertas a um devir libertário e socialista.

As oficinas descritas a seguir, antes de partilhar dessa vontade de expressão cósmica e transcendental que tem recoberto a humanidade de misérias e produzido os farrapos humanos, convidam o leitor a reinventar a sua condição de existência a partir do materialismo cultural,³ perspectiva na qual a maior obra de arte seria a vida pós-abolição da luta de classes e a distribuição equitativa das riquezas produzidas pela natureza e a força de trabalho da classe trabalhadora.

OFICINA Nº 1

Todo sujeito acontece na linguagem e com a linguagem. Acontecer na linguagem, como sujeito, é se dar conta de que consumimos signos quando comemos, ouvimos, olhamos, cheiramos e tocamos as coisas. Assim, respectivamente, produtos da culinária afrodescendente, a exemplo da série acarajé, abará, pimenta, poderiam dialética e virtualmente se opor à série McDonald's numa escala e multiplicidade planetária; a música tonal para contemplar as alturas não é a mesma coisa da atonal para tocar a terra e sentir seu próprio peso; o fetichismo burguês formata

a realidade de um jeito, a possibilidade libertária, fundada no valor de uso e na socialização da riqueza, implica objetividades novas e outros mundos inaugurais; em vez de crack e cocaína, o cheiro de frutas maduras entre ramagens ou nas lembranças luminosas; e sempre tocar a pele enrugada como festa da existência. Os signos que consumimos podem nos consumir ou serem reelaborados e constituírem a performance de cada um como criadores ou reprodutores de realidades.

A palavra não nasce agarrada à coisa que representa; uma coisa representada pode, além da palavra, ser recoberta de outros signos, embora haja sempre uma comunidade semântica que encene um imperativo da fala e imponha uma transcendência do significado; uma multiplicidade de agências (a escola, a Igreja, o Estado, o partido, o dicionário) que eleja e dissemine sujeitos de enunciação (pastores, políticos, professores, dicionaristas) e uma lógica que imponha um modo de pensar e que pode cercear os sujeitos consumidores de signos, além de bloquear sua potência de pensar e de perguntar.

Perguntar sobre quem é que é isso ou aquilo, sob que condições históricas e políticas recebeu tal e qual significado, sob que artimanhas circula numa dada comunidade linguística, qual o ponto de sua implosão⁴ aberto a sujeitos criadores de realidades é garantir e sustentar um consumo ativo dos signos e/ou representações que não paramos de consumir.

Uma multiplicidade de comunas socialistas e libertárias, do ponto de vista do materialismo cultural, pressupõe a existência de uma inteligência estético-política entre associações de homens, mulheres e crianças livres, capazes ao mesmo tempo de esvaziar o sentido do poder político absoluto e o sentido absoluto de qualquer signo.

OFICINA Nº 2

Tomemos a Parada Disney como uma feira de signos em movimento e imaginemos, além das crianças enfeitadas pelo espetáculo, uma invasão de outras crianças que implodissem simbolicamente seus carros alegóricos. Mamulengos e bonecos de pano ridicularizando o sorriso do capital embaixo das perninhas levantadas da pequena princesa ou a serialização de pequenos monstrenhos diante do espelho da Branca de Neve. Ou, ainda, o derramamento de baldes de tinta vermelha ou sacos de “Q-Suco” de groselha simulando as ondas do mar sobre o qual trafegaria o barco do Peter Pan e suas aventuras capitalistas pelo mundo.

Já que uma metaparada Disney (crianças produzindo oficinas desconstrutivas durante o cortejo) ou uma metanovela das oito, na Globo (cenas desmontando truques melodramáticos), não costuma fazer parte dos livros didáticos que são impostos às escolas de formação básica brasileiras, por que não inventarmos outra pedagogia do

lúdico (nós, críticos culturais, artistas, professores, produtores, agitadores e consumidores de cultura massiva e hegemônica), começando por uma arqueologia dos videogames? Imaginem uma festa na escola em que estudantes, em oficinas preparatórias, construíssem a indumentária de seus personagens prediletos e os encenassem numa guerra de símbolos.

OFICINA N° 3

A constituição de um coletivo não pode prescindir de um dever coletivo de cada indivíduo nem de um dever indivíduo desse mesmo coletivo. O dever coletivo de cada indivíduo significa deixar-se marcar, consumir representações como formas de valor e de perspectivas inaugurais e práticas continuadas. O dever indivíduo do coletivo significa a constituição de um corpo, uma corporação, com vontades alinhadas por princípios e traduzidas por uma sintaxe. O problemático na constituição desses devires é: destruir o indivíduo em nome do coletivo e destruir o coletivo como imposição de um indivíduo.

Há duas noções de coletivo e de indivíduo que precisam aqui ser esconjuradas para que a ciência como ação direta, e disponível a qualquer grupelho, possa ser de novo reencenada e praticada. A primeira noção de indivíduo destruída pelo coletivo deriva da prática nazifascista na política e disseminada por segmentos artísticos e culturais

(a Parada Disney, por exemplo). Sua lógica de destruição implica agir em nome de Deus, da família, da pátria e da propriedade, ou ainda em nome da raça pura, para, em primeiro lugar, impedir o indivíduo do acesso a uma tecnologia do signo (quem inventou Deus?, como sobreviver sem o gregarismo da família, como fazer da língua uma pátria dos desterritorializados?, quem estabeleceu o cercado, criou as leis que o legitimaram e o projetaram para além dos tempos, constituindo assim uma metafísica da propriedade privada?) e, em segundo, impedi-lo do acesso à mobilização de um coletivo que multiplique as formas de Deus, da família como princípio de uma estética da existência. Mátrias no lugar de pátrias. O sentido sem *a priori* e como acontecimento em movimento.

A segunda noção de indivíduo destruída pelo coletivo deriva da prática stalinista na política e disseminada por segmentos artísticos culturais. Sua lógica de destruição implica agir em nome do partido, comunista, evocando seus fundadores, mas traíndo e falsificando seus princípios. Um exemplo histórico: a destruição física de dezenas de milhares de bolcheviques revolucionários ou, de forma mais branda, a imposição de uma autocrítica como forma de humilhação pública e de destruição de suas forças de subjetivação. Condição na qual qualquer revolucionário, destituído de sua potência de devir coletivo, se suicidaria ou se tornaria um farrapo humano ante o grande czar.

A prática stalinista disseminada por segmentos artísticos culturais já não se configura mais em impor o chamado

realismo socialista aos artistas⁵ e suas obras, proibindo-lhes a experimentação e impondo-lhes a propaganda partidária como valor estético e universal da classe trabalhadora (artistas e suas obras tiveram energia semiótica suficiente para não sucumbirem a tal barbárie), mas em separar a cultura da política como se formas de fazer e praticar política (mesmo no Estado e entre partidos e sindicatos) não fossem cultura, não dependessem de homens, mulheres, que nomeiam situações, produzem representações, fundam lógicas de governar e controlar, e estão, por sua condição histórica, completamente vulneráveis aos que detêm a tecnologia dos signos.

OFICINA N° 4

Em Metodologia da Pesquisa em Crítica Cultural e no Curso de Formação de Gestores, Produtores, Artistas e Agitadores Culturais, ambos desenvolvidos no Mestrado em Crítica Cultural do Departamento de Educação do Campus II, Alagoinhas (DEDC II/UNEB), ensaia-se, permanentemente, uma arte de pesquisar como técnica de arrombamento e ocupação de espaços epistemológicos – eis algumas cenas e princípios:

CENA N° 1

Se a riqueza material existente na face da Terra deriva da natureza (água, ar, minérios, luz) e da força de trabalho

vendida pelos trabalhadores, então é preciso anular e reverter a lógica capitalista que: a) valoriza apenas o produto do trabalho e coloca toda a riqueza na mão de poucos rentistas e parasitas; b) faz do fetiche e do simulacro a realidade nossa de cada dia, impedindo abstrações e objetivações de outras formas de realidade fundadas na “est-ética” do trabalho e da vida socialista; c) coloca no poder representantes da classe média para destruírem as formas de organização dos trabalhadores e/ou encenarem uma organização mecanicista e burocrática do socialismo condenada ao idealismo e à pura abstração.

CENA N° 2

A crítica cultural só faz sentido se se investe contra essa lógica capitalista, se se implode permanentemente essa noção de cultura que se quer hegemônica, e emerge em cada trabalhador, em cada sujeito anônimo, em cada tribo, em cada coletivo, em cada comunidade, em cada nação, como caixa de ferramentas que permita a cada um, ou em coletividade, a redefinição de uma cultura alternativa e como máquina de guerra.

CENA N° 3

Cultura como máquina de guerra implica uma experiência estética e vitalista: se forças da barbárie tentam separar a vida daquilo que a vida pode, as forças plásticas e afirmativas, por outro lado, permitem à vida resistir, criar

no limite do que pode, inclusive para transformar essas forças da barbárie em forças afirmativas.

CENA Nº 4

Toda crítica cultural deve também partir de uma cultura da linguagem: quem nomeou isso e/ou aquilo e sob que condições? Como esvaziar os significados transcendentais e conferir sentido ao mundo de acordo com a nossa potência de renomeá-lo, poetizá-lo? O peso do mundo não deve ficar nem com os camelos, pois esse peso é só uma palavra e seus fantasmas.

CENA Nº 5

Se o ato de conhecer envolve obstáculos que dizem da predisposição do espírito de quem quer conhecer algo e, ao mesmo tempo, das conquistas técnicas, terminológicas, metodológicas, teóricas de um dado campo do conhecimento, então a crítica cultural deve, antes de tudo, estimular seus pesquisadores a reverem suas memórias como um arquivo público, a lerem um arquivo público como uma série de poemas, a produzirem conhecimento sempre experimentalmente e na fronteira de todas as disciplinas.

CENA Nº 6

Se nas frestas e tocas de todos os simulacros e falsificações sobre quem de fato e de direito pode usufruir de toda a riqueza material existente, há um mercado cultural

anônimo, uma ética e uma estética socialista surda, uma multiplicidade de sintaxes entre os excluídos, formas indiciárias de intercâmbio e coexistência de todas as temporalidades e, acontecendo em todos os lugares, formas de guerrilhas como em jogos de videogames, então está na hora de começarmos a socializar essas técnicas de arrombamento da lógica cultural do capitalismo tardio, como afirmação de uma política pública cultural heterotópica.

A exemplo da Comuna de Paris, deve-se desarmar os soldados do prefeito, do governador e do presidente e armar o povo com muitos livros, bibliotecas comunitárias, cinemas digitais, ilhas de produção caseiras e/ou de fundo de quintal, e garantir a eleição, através de amplo debate público, de outros representantes, bem como destituí-los do poder, tão logo traíam o seu mandato. Os salários, remunerações, dos novos agentes culturais devem tomar como parâmetro a cultura do dinheiro em movimento na economia solidária e nas cooperativas de consumo e de produção, e termos como único parâmetro de justiça a apropriação da matéria-prima, das máquinas e das fábricas, e distribuí-las a quem de fato produz a riqueza material existente.

ANARTIVISMO INDÍGENA NO BRASIL E O CREPÚSCULO DO ESTADO

Embora não mobilizemos uma teoria do Estado descrevendo sua natureza e função como pessoa jurídica de

direito público,⁶ e daí fazer derivar uma imagem de seu crepúsculo, acreditamos que o conjunto de informações e argumentos aqui arrolados e sob o crivo da crítica cultural poderá indicar uma série de roteiros relevantes para o anativismo indígena, considerado como uma atividade da memória sobre uma sociedade contra o Estado, que não existe mais ou não existe ainda.

Começamos, então, com o artigo sexto da Constituição brasileira, de 1988: “São direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição.” A ele pode ser confrontado o artigo quinto: “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade”, e alguns de seus incisos: o “XXII – é garantido o direito de propriedade”, o “XXIII – a propriedade atenderá a sua função social” e o “XXX – é garantido o direito de herança”.

Considerando que a atual Constituição brasileira foi discutida e promulgada quase 500 anos depois das ordens de despejo das nações indígenas, 100 anos depois de mais de 300 anos de escravidão do povo negro – para ficarmos em dois exemplos –, qual seria, então, o sentido de “direito à propriedade”, de “direito de herança”,

enquanto “iguais perante a lei” e como condições aos direitos sociais, como educação, saúde, trabalho, lazer, e segurança, entre outros?

Se compusermos o arquivo contendo documentos e testemunhos relativos a essas ordens de despejo dos povos indígenas, bem como os relativos aos 300 anos de escravidão do povo negro, nossa Constituição cidadã não deveria tratar apenas de direitos – o que, a rigor, se torna uma retórica vazia –, mas de reparação, isto é, reconhecimento do genocídio, devolução das terras aos índios que restaram, política cultural específica, além do pagamento em espécie aos remanescentes de índios e de escravos.

Se o Estado assim procedesse – e qualquer senso comum identifica, aqui, um especial sentido de justiça –, teríamos uma primeira imagem do Estado funcionando como um instrumento de mediação entre o capital e o trabalho. E mais que isso: mediaria o empoderamento, legítimo, daqueles que foram excluídos, para, então, fazerem sentido as noções de propriedade e de herança.

Senão, qual seria a propriedade desses despejados? Qual seria, ainda, a herança a seus filhos e descendentes? Eis aqui, de forma surpreendente, a primeira imagem crepuscular do Estado.

O Estado, depois de séculos ou mesmo milênios sendo combatido por parte das sociedades contra o Estado entre as nações indígenas pré-cabralinas,⁷ não teria emergido, com a modernidade histórica e filosófica, como uma instituição forte, emancipadora, a favor e sob o controle da

sociedade civil organizada? Isso porque toda a teoria do Estado moderno, mesmo as mais conservadoras, indica que, com seu advento, com a constituição de seus poderes (Executivo, Legislativo, Judiciário), institui-se uma forma de racionalidade jurídico-política em que o povo, mesmo sob toda a forma de controle interno a cada país e em suas colônias, além de personagem principal do discurso acerca da democracia, é um elemento estruturante, sem o qual o Estado não faria sentido. Assim, o paradoxo constitutivo do Estado parece ser, desde o seu nascimento, o seguinte: foi instituído em nome do empoderamento do povo, mas para controlá-lo e destituí-lo de toda e qualquer forma de poder, em nome do povo.

Com a emergência da Comuna de Paris, em 1871, e os escritos teóricos de Marx e Engels, compreende-se por que o poder deve ser um espaço vazio e sob controle de *communards* que, ao mesmo tempo, legislam e executam, transformam o exército de guardiões do poder para lutar ao lado do povo, em armas, destituem dos altos salários todo o servidor público, socializam riquezas e serviços públicos,⁸ ou, mais que isto, conforme Marx: se o Estado é sempre controlado pela classe que está no poder (no caso, a burguesia), então seria necessário colocá-lo na mão dos trabalhadores que, abolindo a propriedade privada, transformando os burgueses em trabalhadores e distribuindo, equitativamente, as riquezas, não só a luta

de classes seria abolida, mas a vida humana tornar-se-ia, enfim, uma obra de arte.⁹

A Comuna de Paris, sob liderança anarquista, atingiu, ao longo de 72 dias, essa obra de arte, não pela dizimação de artistas e trabalhadores, por parte da contrarrevolução burguesa, mas pela forma de luta e conquistas libertárias para a humanidade; já os Estados socialistas, liderados pelo stalinismo, entre 1924 e 1954, além de acabar com o espaço público do debate, dizimar os dissidentes, controlar e submeter a obra de arte como propaganda de regimes burocráticos e autoritários, acabou com o sonho e a utopia socialista. Eis aqui uma segunda imagem do crepúsculo do Estado.

A terceira imagem crepuscular do Estado reúne os elementos que destruíram tanto a Comuna de Paris, como ascensão da classe trabalhadora ao poder e como sujeito político, quanto a rebelião de Canudos, como expressão política de pobres e subalternos na periferia do mundo capitalista, ambas as destruições em nome da República. O mesmo gesto de destruição, e em nome da República, vai se repetir no nazifascismo clássico e contemporâneo. Ou seja, o crepúsculo do Estado se dá a ver não pelo enfraquecimento da lei, como um imperativo e execução despótica, mas pela inviabilidade ou esvaziamento do direito.

Se o Estado é uma invenção cultural, que sob o comando da sociedade civil, dos trabalhadores, teria a função de

abolir a luta de classes e, inclusive, de destruir a si mesmo, como prova de sua potência, o que estamos vivendo, nas chamadas democracias contemporâneas, é o seu estertor.

O que aconteceria ao “Estado democrático contemporâneo” se os índios, os negros, as mulheres, os homossexuais, as crianças, os professores, os trabalhadores subalternos, a exemplo dos *communards*, utilizassem o seu direito constitucional de se reunir, de divulgar suas deliberações, de se colocarem em movimento, onde quer houvesse uma prescrição e imposição de uma lei?

A escola suportaria o estudo, a crítica e a prática política referentes aos seus regimentos e estatutos por parte dos estudantes, professores e técnico-administrativos? A desordem escolar, ou a desordem pública, não seria uma forma de expressão de resistência dos subcidadãos à violência do Estado quanto à inviabilização de seus direitos previstos constitucionalmente? E se, além de cumprir o seu dever como instituição de direito público e a favor do direito dos cidadãos, o Estado ainda investisse na politização do povo, haveria desordem pública?

Ao considerar a malha jurisdicional, em todos os setores da vida social, a imagem de um Estado forte seria aquela em que déspotas, com máscaras de soberanos, seriam indiferentes às pessoas no espaço público e imporiam e executariam a lei ou, radicalmente ao contrário, aquela em que representantes da multiplicidade de grupos submetessem a lei à apreciação pública como um conjunto de signos vazios e esvaziáveis, cujos representantes comunitários, em

assembleias, tivessem o direito inalienável, e sem burocracia, de suprimir essa mesma lei?

Diante dessa imagem do Estado, o que seria, então, a noção de minorias a(nar)tivistas? Minorias ativistas, sem engajarem sua subjetividade como cultura política que desloquem o Estado, não há dúvida, contentam-se com migalhas e doações, como sinônimo de bondade pública, e sem colocarem em questão nem a lei nem a instituição, com seus doadores, pois, provavelmente, seus corpos, sua língua, tenham sido esvaziados de sua força ou simplesmente agem sem refletir. Famintos que estão, apenas adoram e deliram, além de serem indiferentes e confundirem política com religião, e vice-versa.

Minorias a(nar)tivistas são de outra natureza. Mobilizando os restos de uma sociedade contra o Estado e apostando numa teoria do fim do Estado como transição para uma sociedade em que figure uma multiplicidade de associações de homens, mulheres e crianças livres, as minorias “anartistas” ou “anartivistas” esvaziam o texto da lei pelo fulgor da vida como estética da existência ou obra de arte. Daí o sentido de as diferentes etnias indígenas no Brasil, além da demarcação de suas terras e do livre direito de preservação de sua cultura, ainda quererem aprender a se expressar em língua indígena, como arqueologia de sua vida plástica e artística, em harmonia com a natureza.

Se tomarmos, dos arquivos coloniais, também acessados pelos índios atuais, estes versos do *Auto representado na Festa de São Lourenço*, do padre José de Anchieta,¹⁰ em que

o índio pintado de diabo diz “Que bom costume é bailar! / Adornar-se, andar pintado, / tingir pernas, empenado / fumar e curandeirar, / andar de negro pintado”, vemos que o sentido de se aprender a língua tupi, atualmente, não só seria um modo de avaliar a gramática da língua construída pelo colonizador e difundida entre colonizadores, mas de rever a relação entre os nomes e as coisas (repetições em tupi dos valores religiosos e cosmológicos medievais), reposicionar as manifestações e vontades do tradutor, além de devassar a lógica subjacente de suas proposições ou discurso.

O que aconteceria se estudantes e professores indígenas compusessem outro material, também bilíngue, a partir desses documentos e, além de questionarem e esvaziarem as prescrições para a língua portuguesa contidas nos Parâmetros Curriculares Nacionais, criassem, conforme direito previsto na Constituição brasileira, em seu capítulo I (artigo quinto, inciso XVIII), associações e cooperativas com a função de institucionalizar, gerir, produzir material que fizesse circular outras formas de reinvenção de si e de suas comunidades? Eis o texto do inciso: “a criação de associações e, na forma da lei, a de cooperativas independentem de autorização, sendo vedada a interferência estatal em seu funcionamento”. Não haveria aqui uma dobra para encenação de uma sociedade sem Estado?

A experiência de ocupação de espaços institucionais, através de secretarias de governo, combinada com a de

produção de material artístico e cultural com caráter de reversão do discurso colonial, por meio de associações e cooperativas, não só seria um dispositivo para se ativarem as sociedades contra o Estado, mas um laboratório para a emergência de sociedades sem Estado.

A atividade a(nar)tivista, por parte de minorias indígenas seria, ao mesmo tempo, uma forma de visibilizar a potência do Estado, em processo de perecimento e por isso a favor de uma poética da existência, bem como, ao contrário, visibilizar o seu completo crepúsculo e decadência, arrastando consigo o homem ocidental e sua noção de humanidade.

O poema a seguir, intitulado “potyra kwarasy suí osem agwã” – escrito em língua tupi, acompanhado de tradução para o português de minha autoria –, e como um dos resultados da oficina de língua tupi, ministrada pela professora Consuelo de Paiva Godinho Costa da Universidade do Sudoeste da Bahia (UESB), em maio de 2014, tanto é a abertura de uma série de atividades de um projeto de extensão filiado ao Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural, focando o estudo permanente e regular de língua, literatura e cultura indígena como um projeto piloto de implantação de língua tupi na educação fundamental e média, quanto uma dobra teórica para se pensar o sentido de autobiografia como prática micropolítica e de resistência¹¹ aos aparelhos de Estado.

potyra kwarasy suí osem agwã
uma flor sairá do sol

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

xe îasy asepiak
eu vejo a lua

nde îasy i
mas não há lua

xe îasytata'y i omãê pe
eu olho para as estrelas

nde xe îasytata'y i
mas não há estrelas
xe mamôã asepiak
eu vejo apenas vagalumes

nde mamôã resepiak
você vê apenas vagalumes

a'e mamôã osepiak

ele, ela vê apenas vagalumes

îandé mamôã îasepiak

nós vemos apenas vagalumes

oré mamôã rosepiak

nós (exceto os não índios)

[vemos apenas vagalumes

peê mamôã pesepiak

vocês veem apenas vagalumes

a'e mamôã osepiak

eles, elas veem

[apenas vagalumes

potyra îandé ma'enduar kwarasy
uma flor sairá do sol
osem agwã
de nossas lembranças

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

gwapenum
ondas do mar

Nessa perspectiva, podemos visibilizar no poema um mapa¹² para o trabalho autobiográfico anartista ou anartista indígena, a saber: a evocação das ondas do mar, em seu movimento de irem e virem, e com o sentido de colocarem em cena os restos e os rastros da civilização indígena, tanto retoma a forma teatral indígena de opor a natureza à civilização, quanto mostra o corpo do índio sem imunização ocidental. É através do mar e suas ondas que os índios celebram seu encontro com a natureza, principalmente porque todos os sentidos do seu corpo são ativados: do barulho das ondas à música atonal, do brilho do sol sobre as águas à potência de ver e de rememorar, do gosto do sal como antídoto às doenças de branco ao cheiro da vida marinha para se tocar a existência em todo seu esplendor.

No segundo ponto do mapa, o sujeito poético que vê a lua onde ela não existe ou não está, que olha para as estrelas para que se esquivem do seu olhar, esses gestos apontam para a existência de uma liderança indígena, um cacique, um pajé, um curumim, uma matriarca, ou simplesmente a liderança de um artista da existência, um índio, que dá forma a sua existência, a seus modos de vida, a sua prática política a partir, também, dos signos da natureza e não apenas através de suas línguas.

A passagem do sujeito da primeira pessoa, o “eu” poético, para o “tu” ou o “você”, o “ele” e “ela”, o “nós”, como expressão do coletivo indígena, bem com a passagem dessa singularidade para as demais pessoas do plural, em que todos aparecem mergulhados na escuridão iluminada

apenas por vagalumes, além de indicar um canto coletivo de uma comunidade que vê na natureza a arqueologia de sua existência e do primado de sua civilização, aponta, ao mesmo tempo, e quando define um “nós” referente aos não índios, o contraste da luz dos vagalumes ao excesso de luz própria da civilização ocidental e sua barbárie. Eis aqui imbricados o terceiro e quarto pontos do mapa.

As lembranças, iluminadas de sol, das quais brotará a flor da vida comunal, implicam um agenciamento saudável e sem ressentimento dos signos da barbárie ocidental que fez adoecer o corpo indígena ao ser submetido a todos os tipos de doenças e dispositivos de caça, fome, tortura, escravidão, aprisionamento mental e dizimação em massa, bem como, além desse agenciamento, uma ativação dos signos da civilização indígena que lutou com todas as suas forças contra o advento do Estado.

O eterno retorno e vaivém das ondas do mar indicam uma seleção em espiral em que, além de novos encontros entre índios e não índios, num trabalho coletivo e comunal de ativação da memória de uma civilização forte, estabelece o crivo de uma sociedade sem Estado: sem rei, sem despotismo, sem capital para a domesticação dos corpos, sem imperialismo do significante, sem vida nua¹³ e sem o peso da lei inviabilizando os direitos.¹⁴

Autobiografias sem essa potência política são apenas outros modos de enredar-se, cada vez mais, na malha do fetichismo etnocêntrico, com seus simulacros e processos de subjetivação.