

O Manguezal

Revista de Filosofia

Janeiro-Junho de 2024

v.1, n.18



DOSSIÊ PERSPECTIVAS DO
FIM DO MUNDO II

Expediente

Editores

Dr. William de Siqueira Piauí (PPGF-DFL-UFS)

Dra. Débora de Gois Santos (PROEC-DEC-UFS)

Me. Lauro Iane de Moraes (PPGF-UFS)

Me. Caio Graco Maia (PPGF-UFS)

Revisores

Dr. William de Siqueira Piauí

Me. Lauro Iane de Moraes

Me. Caio Graco Maia

José Alcides Hora Neto

Igor Prado Reis

Capa

Me. Caio Graco Maia

ÍNDICE

APRESENTAÇÃO.....	5
William de Siqueira Piauí	
A RIQUEZA FILOSÓFICA DA OBRA DE PAULINHO DA VIOLA: ALGUNS FRAGMENTOS AMOROSOS E UM DIÁLOGO COM KIERKEGAARD.....	13
Marcio Gimenes de Paula	
SAMBOSOFIA: DAS ZABUMBADAS RÍTMICAS DE CRUZ E SOUSA AO “SAMBA FILOSÓFICO” DE PAULINHO DA VIOLA	22
Antonio José Pereira Filho	
CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS AO IMATERIAL DO FORRÓ NORDESTINO	54
José Carlos Valério	
CAPOEIRA E MPB: ZUM, ZUM, ZUM NA RESISTÊNCIA MUSICAL À DITADURA MILITAR BRASILEIRA.....	67
Cicero Cunha Bezerra	
O SAMBA A CONTRAPELO EM OS “ANJOS DA GUARDA”, UMA CANÇÃO AFIRMATIVA E A CRÍTICA DA HISTÓRIA POR HANNAH ARENDT.....	82
Uílder do Espírito Santo Celestino	
<i>ROTEIRO PRA AÏNOUZ, VOL. 2</i> E A FILOSOFIA: PERSPECTIVAS PARA UM NOVO MUNDO	95
José Alcides Hora Neto Marcos Roberto Santos Pereira Yaron Amaral Freitas Magalhães	
VIOLÊNCIA SISTÊMICA: NEM SEMPRE QUEM FAZ A LEI É JUSTO.....	110
William de Siqueira Piauí	
POEMAÇÃO E CAUSOS	129
APOCALIPSE QUEER.....	130
Carlos Eduardo Calvani	
O REGGAE SERGIPE EM UM OLHAR INDIVIDUAL.....	132
Cezar Silva Meneses	
ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO	140

A PERSPECTIVA HISTÓRICA E POLÍTICA DO TOTALITARISMO EM HANNAH
ARENDT 141

Lillya Rhanna Silva Pereira

UM PARALELO ENTRE A NOÇÃO DE VIOLÊNCIA EM SLAVOJ ZIZEK E O
GENOCÍDIO DOS PALESTINOS NO SÉCULO XX E XXI 158

Igor Prado Reis

APRESENTAÇÃO

William de Siqueira Piauí

PERSPECTIVAS DO
FIM DO
MUNDO II

20 a 24
NOVEMBRO

Uma homenagem a
Leci Brandão e
Paulinho da Viola

REALIZAÇÃO
GEFILUFS
Mais informações:
piauiusp@gmail.com

*Ô, ô, ô, vou voltar para África / Ô, ô, ô, vou voltar para África.
Ô, ô, ô, vou voltar para África / Ô, ô, ô, vou voltar para África.
Meu mundo não é esse mundo. / Meu lar é aonde eu estiver.
Mas quando eu voltar para África, aí eu paro com tudo.
Isso não é nenhuma brincadeira é desejo da África. Isso não é nenhuma
brincadeira é o sonho da África./ Isso não é nenhuma brincadeira é o sangue da
África. / Isso não é nenhuma brincadeira, somos filhos da África.
Ô, ô, ô, vou voltar para África / Ô, ô, ô, vou voltar para África.
Ô, ô, ô, vou voltar para África / Ô, ô, ô, vou voltar para África.
Nestas terras corro perigo. / Seus conceitos me tiram a paz.
Preciso voltar para África. / Preciso estar perto do meu pai.
Vou correr, vou voltar para África. / Vou fugir desse lugar da prisão.
Isso não é nenhuma brincadeira é desejo da África. Isso não é nenhuma
brincadeira é o sonho da África./ Isso não é nenhuma brincadeira é o sangue da
África. / Isso não é nenhuma brincadeira, somos filhos da África.
África unida para todos nós. / África unida para todos nós.
África unida para todos nós. / África unida para todos nós.*

“África”, letra de Plebeu Jaó

O Manguezal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 18, jan. – jun. 2024, ISSN: 2674-7278.

PERIGO E UNIÃO

Como bem expressou nosso poeta do Reggae, Plebéu Jaó, “nessa terra estamos em perigo”, eis que a terra se tornou toda a Terra, todo o Planeta. Perigo em toda parte!

Quando fizemos o primeiro evento Perspectivas do fim do mundo, no qual homenageamos Elza Soares e Racionais MCs¹, estávamos às voltas com a Covid 19, o desgoverno Bolsonaro, logo depois do golpe de 2016 e muitas de suas consequências; o cenário nunca pareceu tão apocalíptico, e foi o que essencialmente motivou o título do evento. Só nos restava enfrentar aquelas perspectivas tão presentes de fim do mundo, especialmente daquele pós-constituição de 1988 e da sucessão de governos do PT que tantos benefícios trouxe para a educação brasileira como um todo, e vale lembrar que a UFS cresceu cerca de 300% naquela sucessão, tempos que lamentávamos terem passado. Contudo, assim que terminamos o evento e pensávamos abandonar aquele título, em nome de perspectivas mais felizes, teve início, dentre outras que vieram logo depois e algumas vezes associadas a ela, a guerra da Ucrânia e, principalmente aqui no Brasil, seguimos sendo postos diante de uma série de ações policiais, intolerantes, racistas, perda de direitos trabalhistas etc. etc. etc. resultado também daquela onda nazi-fascista-teocrática que teve início, talvez, pouco antes do golpe de 2016, mas eram eventos que nos pareciam exigir críticas bem mais profundas e muito menos circunstanciais, ainda mais filosófica, portanto, já que pareciam terem se tornado ou serem desde sempre de ordem estrutural. Parece, ao final das contas e conforme com o horizonte que se abriu para nós, que estamos sempre e insistentemente diante de perspectivas cada vez mais velozes do fim do mundo, fim do que deveríamos considerar comum, é o que o mercado global nos condena a ver toda vez que olhamos com mais cuidado o que faz o fundamento geral das várias formas de privatização, violência e miséria. Tal visão se impôs e só nos restou manter o título do evento e homenagear outros dois mais que reconhecidos lutadores contra tal estado de coisas, daí chegarmos ao “Perspectivas do fim do mundo II: uma homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola”. Como não reconhecer nela e nele o desafio insistente e permanente contra tais perspectivas? Belezas puras!²

¹ Parte do evento está descrita na revista **O manguezal** e pode ser acessada nos endereços: <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/issue/view/1122> e <https://periodicos.ufs.br/omanguezal/issue/view/1052>. Cf. também o material deixado no endereço: <https://www.facebook.com/Gefilufs/>.

² Vale demais conferir o lindo vídeo curto que nos enviou, para nós galera de Sergipe e da UFS, Leci Brandão: <https://www.youtube.com/watch?v=0fNCdJqnA4E>.

Se o simbólico que a mídia nos obriga a respirar é o da horrorosa violência subjetiva, são também ela/ele/s dois, dentre uma infinidade de outra/os poetas brasileira/os, que nos permitem respirar outros ares, muitas vezes de crítica, é verdade, já que existem outras violências mais horrorosas ainda que aquela, mas sempre de uma agudeza compensada pela beleza musical. Ou seja, se a perspectiva insistente é de fim do mundo é verdade também que ela vem compensada por música brasileira da mais pura beleza, provas que a música brasileira segue pensando, afinal de contas: *“Absurdo, o Brasil pode ser um absurdo; até aí tudo bem, nada mal; pode ser um absurdo mas ele não é surdo, o Brasil tem ouvido musical, que não é normal, meu amor”*.



O que seria de nós companheiros e companheiras, pois, sem Leci e Paulinho? Aí sim seria de fato o fim, fim de todo amor, o fim de toda possibilidade, da luta sem fim contra o fim! Mas não seria essa a própria definição do que nós que gostamos de nos colocar mais à esquerda consideramos a boa política?

A luta não cessa, mas contra as perspectivas do fim do mundo seguimos insistindo na boa política, na defesa do comum, da e na musicalidade, do e no samba, forró, ladainha, rap, reggae etc. etc. e tal, no ouvido musical que há de seguir sendo não-normal; é esse certamente

o principal motivo de insistirmos na realização de um tal evento, nós que sempre reconhecemos o apelo: “*Que a lua venha nos iluminar e o sol para nos aquecer, pois quando a brisa da manhã chegar irá fortalecer ainda mais a união, vou sonh[-amb-]ar então*”! Venham, unamo-nos, sonh[a-sa-mb-]emos!

Pois é, durante uma semana nos unimos aqui na UFS São Cristóvão, aqui do ladinho do Rosa Elze, Eduardo Gomes etc. etc., mas um pouco lá longe também etc. gomas e tal, na prática da boa e músico-filosófica política, basta ver a programação final do evento para confirmar a verdade do que dizemos. E temos dito! De todo modo, e de forma muito resumida, por aqui nos encontramos em falas incríveis, sabedorias incríveis, sacadas incríveis, críticas mas também poetações poderosíssimas e cheias de musicalidade. Abrimos o evento com o lançamento do livro **Uma escrita filosófica – Ode ao pensamento inebriado discursos e poemas**, do mestre de todos nós sergipanos Severo D’Acelino; abertura que contou com as palestras de Ilziver de Matos Oliveira e Ana Caroline Trindade Santos e foi coordenada por Christian Lindberg, Silvana Bretas e Débora de Gois. Tivemos as bancas de qualificação de membros do GEFILUFS que discutiram os temas “Problemática do desejo/poder em Gilles Deleuze e Michel Foucault” e “Linguagem e consciência: a causalidade da linguagem e sua relação com o ser humano”, que contaram com a participação de professores do DFL-UFS, do Ceará e do Rio de Janeiro; também as mesas “O samba a contrapelo, contribuições da filosofia e história” em que tivemos membros de programas de pós-graduação da UFBA, UFF e UFS, “RPA 2 e Filosofia: perspectivas para um novo mundo” e “Negritude suscitada nos versos da música brasileira” nas quais falaram alunos do PPGF e DFL da UFS e nas quais contamos com a presença do líder comunitário e nosso brother Manosinho. Tivemos três oficinas de capoeira, com uma parte do Conselho de Capoeira de Sergipe, com parte do grupo Ganhamoroba e com o mestre Benedito Carlos Libório C. Araújo; que aconteceram associadas a três oficinas de ritmos brasileiros em que homenageamos também Carolina Maria de Jesus, nas quais contamos com as presenças dos percussionistas mestre Laconga, Felipe Gomes, Antônio Pereira e William Piauí (oxente, eu mesmo!); sempre com frequência de muita gente da UFS, do Rosa Elze e de onde os grupos costumam se reunir aqui em Sergipe.

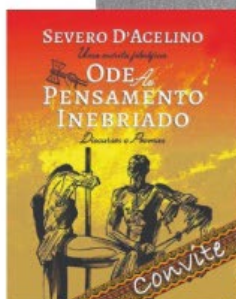
Passamos uma tarde toda “Falando sobre Ervas medicinais” e como “Proteger as águas e adiar o fim do mundo”, conversas em que contamos com a presença da ilustríssima Mãe Acácia do Axé Ilê Oba Obassa Odé Bamirê Oba-Fanidê do Eduardo Gomes e falamos até de rio do Canadá e do mar de Sargaços (Conhece? Pois é.); em outra tarde toda passamos em

companhia da ilustríssima sambista Bel Nunes, que também cantou um bocadinho, “Conversando sobre Samba em Sergipe”, na qual contamos com músicos membros do Conservatório de Sergipe; em outra falando sobre a “Compreensão filosófica da origem material do forró-raiz”, na qual contamos com os sanfoneiros Joaquim Casaca de Couro e José Carlos Valério e que foi seguida da discussão do tema “A filosofia na MPB”; por fim, uma outra tarde “Falando sobre o Reggae em Sergipe” na qual tivemos as presenças já de costume dos nossos mais que queridos amigos Ras Panda e Plebeu Jaó, que tocaram e cantaram muito. Eita que foi música-filosófica que não acabava mais!

PERSPECTIVAS DO FIM DO MUNDO II: UMA HOMENAGEM A
LECI BRANDÃO E PAULINHO DA VIOLA
VII Semana de Filosofia da Linguagem
20 A 24 DE NOVEMBRO DE 2023
Programação finalizada



20 A 24
NOVEMBRO



Tivemos a incrível noite em que discutimos os temas “Samba, Black Music e Identidade”, conversa coordenada pela jornalista Aline Braga em que participaram o DJ e jornalista Rafa Aragão, Stephen Bocskey dos EUA e Geraldo Campos da UFS. Etc. etc. etc. e tal. Tudo finalizado na mais que maravilhosa Casa dos Marionéticos com o grupo “Samba Raiz”

O Manguenzal – Revista de Filosofia
São Cristóvão/SE, v.1, n. 18, jan. – jun. 2024, ISSN: 2674-7278.

que sambou e fez sambar em homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola. E só sei que foi mais ou menos assim!

Com isso, e também isto aqui, ou seja, também com mais esse volume da nossa revista de alunos **O manguezal**, esperamos deixar registrado em um formato próximo do acadêmico, mas que não desconsidera as diferenças e as diversidades, nosso compromisso com a extensão em um Campus que existe no Rosa Elze, São Cristóvão, Sergipe, Nordeste, Brasil, América do Sul, Hemisfério Sul, Planeta Terra.

E talvez o nosso maior desafio nesses anos em que organizamos os dois Perspectivas do fim do mundo e pensamos atividades de fato de extensão tenha sido pensar a pergunta: Como tornar as experiências da extensão, que por conta de ter de passar por atividade institucionalizada pode perder suas principais características, as que a ligam essencialmente ao que acontece fora da instituição universidade, práticas que não deixem de auxiliar as e os reais detentores do saberes que elas envolvem a terem maior visibilidade e a devida consideração por aqueles que pensam a instituição universidade pública brasileira naquilo que temos considerado ensino e pesquisa? Para a qual nossa resposta, sempre em elaboração, tem sido: É preciso começar aprendendo a conversar e a escrever de um modo completamente diferente se o que queremos é de fato criar, experimentar e registrar atividades extensionistas, para o que nada melhor que um evento diverso e flexível e uma revista também suficientemente experimental e multigênero como a nossa. Eis que ela/es não de falar por si mesmos!

Gostaríamos de finalizar essa apresentação agradecendo às uniões institucionalizadas que foram nossas parceiras, ao DFL e PPGF UFS, sempre a partir dos quais nossos eventos começam a ser pensados, ao nosso irmão DEC UFS, à Proex UFS, às prefeituras de São Cristóvão e Estância, ao Neabi UFS, à Adufs, à Unegro-SE, ao Movimento Negro Unificado, à Editora Memoriafro, à Casa do Marionéticos etc. Por fim, a todas aquelas e aqueles que nos ajudaram mandando mesas e mesmo minicursos com participantes e temas já fechados, que fizeram sugestões de nomes e mesmo convites e muitas outras coisas, a todes nosso muito obrigado. Moçada e rapaziada, companheiras e companheiros, ..., ... camaradas..., por enquanto é isso; a tod@s que colaboraram com essa iniciativa de união, esse imenso pagode, e que devem seguir na luta, um imenso abraço e é nossa esperança que seguiremos juntos até o próximo Perspectivas, até breve!

Madre Paulina, São Cristóvão, Sergipe, Nordeste, Brasil

Maio de 2024

*Vou viajar por todo Sertão.
Onde houver Caatinga eu vou.
Vou cantar Gangae em louvação a Jah.
Clamando pelo nordestino, que arduamente busca seu pão.
Trabalha a Terra, joga a semente, rega e cuida da plantação.
É paciente, e persistência creio que nunca irá faltar.
Na abundância ou deficiência a tua fé não reclinará.
Magnifico Jah.
Ele proverá.
Água pra molhar nossa plantação.
Água pra molhar nossa plantação.
Água pra molhar nossa plantação.
Água pra molhar nossa plantação.*

“Caixeiro do nordeste”, letra de Plebeu Jaó e Kiki Aledhuma

A RIQUEZA FILOSÓFICA DA OBRA DE PAULINHO DA VIOLA: ALGUNS FRAGMENTOS AMOROSOS E UM DIÁLOGO COM KIERKEGAARD³

Marcio Gimenes de Paula⁴

Resumo: O objetivo do presente artigo é colocar a obra poética de Paulinho da Viola em diálogo com Kierkegaard. Para tanto, iremos nos limitar a analisar três letras do poeta: *Viver sem amor*, *Quem sabe*, *Vida* (em parceria com Elton Medeiros). As três composições tratam de amor e de separação. O intuito é observar como o poeta percebe a finitude do amor e como isso pode ser enriquecido no diálogo filosófico.

Palavras-chave: Amor, Kierkegaard, Paulinho da Viola, música brasileira

Abstract: The objective of this article is to place Paulinho da Viola's poetic work in dialogue with Kierkegaard. To do so, we will limit ourselves to analyzing three of the poet's lyrics: *Viver sem amor*, *Quem Sabe*, *Vida* (in partnership with Elton Medeiros). The three compositions deal with love and separation. The aim is to observe how the poet perceives the finiteness of love and how this can be enriched in philosophical dialogue.

Keywords: Love, Kierkegaard, Paulinho da Viola, Brazilian music

Considerações introdutórias

Afirmar que as letras e melodias de Paulinho da Viola são altamente filosóficas, seria cair no lugar comum, mas, de certo, isso também parece quase inevitável. Ademais, ficar no comum – e na finitude da vida comum – não deveria nos assustar tanto assim. Muito já se produziu sobre a relação entre a filosofia e sobre os mais diferentes fragmentos da obra do nosso artista. Destacamos o belo livro de Eliete Negreiros denominado *Paulinho da Viola e o elogio do amor*⁵, resultado de sua tese de doutorado defendida na Universidade de São Paulo em

³ O presente texto foi igualmente gravado em vídeo e está disponível no link: https://www.youtube.com/watch?v=3OAVxE_JVXE

⁴ Professor no Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. E-mail: marciogimenes@unb.br.

⁵ Negreiros, Eliete. *Paulinho da Viola e o elogio do amor*, Ateliê, São Paulo, 2016.

2017⁶, bem como o seu livro anterior denominado *Ensaçando a canção: Paulinho da Viola e outros escritos*.

Assim sendo, nosso objetivo é aqui muito mais modesto. Apenas queremos separar alguns trechos de letras do compositor brasileiro e avaliá-los em diálogo com fragmentos filosóficos do pensador dinamarquês Kierkegaard com os quais possam ter afinidade e interlocução. Para tanto, iremos nos deter em três canções de Paulinho da Viola: *Viver sem amor*, *Quem sabe*, *Vida* (em parceria com Elton Medeiros). Passemos, então, aos nossos pontos.

Viver sem amor: uma canção de Paulinho da Viola

O elo comum de *Viver sem amor* é um tema conhecido dos sambistas: o fim de um amor. Contudo, não é apenas um lamento, a constatação da dor de uma separação. O que se pode ver aqui, nas belas metáforas, é também uma virada de página, um aquecer do coração com novas esperanças e, quiçá, com novas paixões, um lugar onde é possível reclinar sua cabeça e novamente dividir a vida com alguém. Observemos, com atenção, a primeira estrofe da letra: “Onde vou descansar minha asa/Em que casa abrigar minha dor/Seja onde for/Seja o que for/O voo não cansa, nem se acaba/O coração que desaba não esmaga o amor” (Viola, acessado em 27.02.2024). O verso dolorido do poeta tem uma dupla face: a constatação da dor do fim de um relacionamento, mas a busca de um novo lugar, um lugar onde descansar sua asa. Por isso, ele nunca pode parar de voar, o que soa quase como um imperativo: não desistir da felicidade e da alegria. Por isso, a constatação é tão forte ao afirmar que um coração que cai não esmaga o amor. Um amor se acaba, uma relação se vai, mas o amor em essência permanece dentro do coração do poeta e poderá se reconfigurar em novos rostos, em novas pessoas. Na obra *Migalhas filosóficas* do dinamarquês Kierkegaard há um belo fragmento que, penso eu, pode dialogar com o poeta Paulinho da Viola. Diz o escritor de Copenhague:

A infelicidade não consiste em que os amantes não possam ficar juntos, mas em que não consigam compreender-se. Essa aflição é afinal infinitamente mais profunda que aquela da qual as pessoas falam; pois uma tal infelicidade visa ao coração do amor e fere para a eternidade, ao inverso da outra, que não nos atinge senão no exterior e por um certo tempo, e que para as almas generosas não é senão uma brincadeira, como o fato de os amantes não se unirem no tempo.” (Kierkegaard, 1995, p.48)

⁶ Maiores informações podem ser vistas no link abaixo: <https://jornal.usp.br/cultura/doutora-em-filosofia-pela-usp-lanca-livro-sobre-paulinho-da-viola/>

A segunda estrofe principia da seguinte maneira: “Seja o que for/Seja onde for/Onde mora a felicidade/Que esconde a paixão/Andando, vou tangendo a saudade/É um rebanho, é tanta ilusão” (Viola, acessado em 27.02.2024). A busca é por uma felicidade, pela paixão que pode estar escondida em qualquer parte ou mesmo diante do nosso nariz e, por estar assim tão próxima, parece que não a conseguimos ver. Kierkegaard desconfiava que a filosofia moderna era um pouco assim, isto é, não via o que estava diante dos seus olhos, tal como ele escreve nos *Diapsalmata* (parte da obra *Ou Ou*): “O que os filósofo dizem sobre a realidade é tão enganoso como quando se lê no letreiro de uma loja de velharias: aqui engoma-se. Quem trouxesse roupa para mandar engomar ver-se-ia então ludibriado; porque era meramente o letreiro que estava a venda” (Kierkegaard, 2013, p. 63).

Por isso, andar é fundamental, até mesmo para governar a saudade, para perceber as ilusões vividas, aquelas pelas quais inevitavelmente passamos. O tema do rancor, do ciúme e a reafirmação do amor serão cantados na terceira estrofe: “O aboio que tange o rancor/O acalanto que adormece o ciúme/Seja o que for/Seja onde for/Onde vou descansar minha asa/Não será pra viver sem amor” (Viola, acessado em 27.02.2024). A ideia aqui é encontrar num amor um ponto de apoio, um lugar onde se pode descansar. O poeta é um tipo de herói trágico, que combate e agora necessita de um lugar de pouso. Todavia, o pouso não é dado pela sociedade, por um coletivo, mas por um novo amor. O final também é uma afirmação do poeta que não viverá sem amor. Assim, como gostava de afirmar Kierkegaard, o amor é paradoxal, ele é passional, mas o poeta sem amor é um tipo medíocre: “Contudo, não é necessário pensar mal do paradoxo, pois o paradoxo é a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como o amante sem paixão, um tipo medíocre” (Kierkegaard, 1995, p.61).

Quem sabe: uma canção de Paulinho da Viola

A canção *Quem sabe* está no mesmo eixo temático do amor que se desfaz, de uma separação dolorida e do acalantar da esperança de um outro amor no futuro. Ela assim começa: “Sem nada/ Nem no peito qualquer mágoa/ Sem rancor e sem saudade/ Venho agora te dizer adeus” (Viola, acessado em 27.02.2024). O “nada” da canção parece enigmático. Pode indicar alguém que não tem mais sentimento nenhum, não sente mais “nada” por alguém. Pode indicar também alguém que perdeu coisas pelo caminho, coisas materiais e coisas emocionais. O estado de não ter mais nada parece ser o começo pois, como lembrava o poeta Paulo Leminski: “com

nada já dá para começar” (Leminski, acessado em 27.02.2024). Assim, numa sociedade viciada pela ideia de todo e de totalidade, o nada é um desafio filosófico para o recomeçar da vida. A potência da letra de Paulinho da Viola parece sempre residir na recordação, tema que é lembrado por Kierkegaard nos *Diapsalmata*:

Nada é para mim mais perigoso do que recordar. Se recordo tão somente uma circunstância da vida, essa circunstância cessa por si. Diz-se que a separação ajuda a reanimar o amor. É inteiramente verdade, mas reanima-o de um modo puramente poético. Viver em recordação é a mais perfeita vida em que é possível pensar, a recordação sacia mais fartamente do que toda a realidade, e tem uma segurança que realidade alguma possui. Uma circunstância da vida que é recordada já entrou na eternidade, e nem tem mais nenhum interesse temporal (Kierkegaard, 2013, p. 64).

O poeta afirma também não ter mágoa, nem rancor e nem saudade. A mágoa parece sempre ainda nos manter ligado a alguém, a mágoa tem um objeto. Estar magoado com alguém ainda é nutrir alguma esperança, superar a mágoa significa virar uma página. Essa parece ter sido a tônica da canção, pois a mágoa e o rancor já não possuem mais razão de ser e de existir. Curiosamente, o poeta parece também negar a saudade e isso é instigante. Aquele que tem saudade lembra do passado, talvez até projete o futuro, há quem diga que existe até mesmo uma saudade do futuro, do sonhado, mas ainda não vivido. O poeta não almeja ficar preso numa saudade congelante, num tempo que passou. Assim, ao ultrapassar o sentimento da saudade, ele pode agora dizer adeus para quem um dia amou. Ele pode dizer adeus, visto que a relação passou, que eles passaram. Desse modo, o adeus dito sem mágoa, sem rancor e sem saudade parece abrir a janela do futuro, do que pode se desenhar daqui para frente.

O dizer adeus é uma virada de página, por isso representa um abrir-se para o futuro. Assim, a letra segue: “Quem sabe/ Não encontro pela madrugada/ Uma esperança vaga/Nos olhos de alguém/Que também despertou/De um sonho igual ao meu” (Viola, acessado em 27.02.2024). A madrugada parece o local de encontro das esperanças que não podem ser concretizadas à luz do dia. Por isso, o condicional “quem sabe” está ligado com a madrugada, momento que a noite insiste em ficar, mas o novo dia parece vir com força inevitável. A madrugada é um tema constante dos sambas, dos poetas. Curiosamente, a esperança pode ser encontrada nos olhos de alguém, na troca de olhares, no espaço do não dito e do não falado, mas do sentido, do percebido. A troca de olhares será entre dois cúmplices que despertaram do mesmo sonho e, portanto, são capazes de se compreenderem mutuamente, tal como um louco pode compreender a outro louco, tal como um fiel consegue aproximar-se do seu Deus, como

já lembrou tão bem o poeta Renato Teixeira na letra de *Romaria*: “Como não sei rezar/Só queria mostrar meu olhar, meu olhar, meu olhar” (Teixeira, Acessado em 27.02.2024).

Estar pela madrugada é, então, retomar um velho caminho, como bem lembra Paulinho da Viola: “Quem sabe/Retomando a velha estrada/Eu encontro em outros braços/Aquela ternura que um dia perdi/Dentro dos olhos teus” (Viola, acessado em 27.02.2024). Retomar a velha estrada é uma metáfora do caminho que precisa ser revisitado, mas que já não é mais o mesmo, nem o caminho e nem o caminhante. O caminho pode ser até conhecido, mas já não é mais o mesmo. O afeto está em encontrar outros braços, outros abraços quiçá. Reencontrar esses braços (e abraços) é recuperar a ternura perdida, a ternura que vivia nos olhos da pessoa amada como por empréstimo. Assim, o poeta reivindica a sua ternura de volta para poder depositá-la em outros abraços e braços, em outros olhares, em outra pessoa.

O que parece estar em curso é o reconhecimento da desilusão por parte do poeta. A palavra desilusão é curiosa. Alguém desiludido é alguém sem ilusão, mas, por sua vez, a ilusão representa sempre uma essência falsa. Assim, o filósofo Feuerbach, de modo proposital, acredita que o cristianismo do século XIX, por exemplo, era uma imensa ilusão, algo que parecia ser essencial, mas não era⁷. Freud segue a mesma pista e, não fortuitamente, faz sua crítica à religião cristã num livro chamado *O futuro de uma ilusão*⁸. Por isso, a frase poética de Paulinho da Viola é cheia de significado: “Toda ilusão se desfaz em mágoas” (Viola, acessado em 27.02.2024). O iludido precisa despertar, precisa acordar do seu sono, o que não será feito por um discurso direto, mas, talvez, pelas contingências do próprio viver. Ao despertar, a ilusão se desfaz em mágoas. Uma espécie de lamento do vivido, do tempo que passou, do quanto o iludido (e talvez apaixonado) não parecia ver onde estava e nem o que ocorria.

No meio de tantos sentimentos, o poeta tem orgulho em afirmar: “Mas eu não chorei/ Quando nosso romance acabou” (Viola, acessado em 27.02.2024). A afirmação de não chorar parece consoladora, parece indicar algo como eu não senti tanto assim, o que pode ser meramente retórico. A constatação final do samba é ainda mais forte: “É tão difícil a felicidade/Mas eu me sinto à vontade/Pra recomeçar no caminho do amor” (Viola, acessado em 27.02.2024). Não há o que ser feito com a constatação de que a felicidade é difícil. O ponto reside em perceber que o poeta se refaz, se sente à vontade para recomeçar no caminho do amor.

⁷ Tal tese é defendida especialmente na obra: Feuerbach, L.A. *A Essência do cristianismo*, Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.

⁸ Tal tese é defendida especialmente na obra: Freud, S. *O futuro de uma ilusão*, LPM, Porto Alegre, 2010.

Não sabemos o que é felicidade, talvez não saibamos nem mesmo o que é o amor. Por isso, o final da música nos faz lembrar o momento do filósofo Sócrates diante da morte, tal como narrado pelo diálogo *A apologia de Sócrates* de Platão: “Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade” (Platão, 1972, p. 33).

Ali, o filósofo não sabe quem levou a melhor. Seria ele, que foi condenado à morte pela cidade de Atenas? Seria a cidade de Atenas que o condenou? Parece não haver respostas para tanto, salvo nos braços da divindade, como no caso de Sócrates, ou nos braços (e abraços) do recomeçar do amor segundo o poeta Paulinho da Viola.

***Vida*: uma canção de Paulinho da Viola e Elton Medeiros**

A canção *Vida* começa assim: “Mais não se pode dizer”. O tema é apofático, isto é, trata-se das coisas sobre as quais nada se pode dizer. A vida é dessas coisas sobre as quais nada se pode dizer, nada se pode afirmar. Quem age assim não entendeu sua natureza, seu lado escorregadio, sua eterna fuga das definições e das gaiolas. A vida é dinâmica. Por isso, os poetas seguem dizendo: “Nem eu, nem ninguém” (Viola, acessado em 27.02.2024). Nenhum dos dois pode definir a vida. Aliás, o mesmo Paulinho da Viola já havia dito tal coisa em outra canção denominada *Num samba curto*: “Ninguém pode explicar a vida num samba curto” (Viola, acessado em 27.02.2024). Igualmente na linda canção *Solução para a vida – molejo dialético* (composta em parceria com Ferreira Goulart) há um verso que afirma: “E por isso lhe digo/ Que não é preciso buscar solução para a vida/Ela não é uma equação/Não tem que ser resolvida/A vida, portanto, meu caro, não tem solução” (Viola, Acessado em 27.02.2024).

É certo que a vida não pode ser explicada, mas ela possui consequências, tal como as escolhas que fazemos. Por isso, o poeta canta: “Você é quem deve colher/Depois de semear também” (Viola, Acessado em 27.02.2024). Em outras palavras, colheremos o que conseguimos semear. A vida não é passiva, não é um destino de onde não se pode escapar, por isso o poeta canta: “Você é quem pode rasgar o caminho/E fechar a ferida” (Viola, Acessado em 27.02.2024). Abrir o caminho com força, rasgar o caminho possui uma força poética e está associado a um duplo movimento: o mesmo ser que abre o novo caminho, cicatriza a velha ferida. As coisas acontecem concomitantemente. Como não se pode ter definições cabais, o que parece ocorrer aqui é o que ele mesmo canta depois: “E achar o seu justo momento/ A razão de

tudo aquilo que chamamos vida” (Viola, Acessado em 27.02.2024). Em outras palavras, a razão é não conseguir encontrar a própria razão. É perceber a vida como indefinível, como transbordante mas, ao mesmo tempo, perceber que nela teremos as consequências das nossas escolhas, dos nossos atos, das nossas coragens e dos nossos medos.

Desse modo, a última estrofe da canção é quase uma convocação: “Vamos lá, deixa o coração/Recolher os pedaços do sonho perdido” (Viola, Acessado em 27.02.2024). O coração sofrido tem uma tarefa: recolher os pedaços do sonho que se foi. Os pedaços serão a semente do que virá e, por isso, não podem ser desprezados e nem abandonados. A constatação do sambista não poderia ser mais realista: “Essa é a lei dos caminhos/Onde a desilusão e a dor/Fazem parte do primeiro artigo” (Viola, Acessado em 27.02.2024). A dor e a desilusão é tema constante na poética de Paulinho da Viola e nas letras de muitos sambas. Alguns se lembrarão aqui da significativa letra *Dança da Solidão*: “Desilusão, desilusão/ danço eu danço você/ Na Dança da Solidão” (Viola, Acessado em 27.02.2024).

Nossas vidas possuem traços comuns de humanidade, de amor, de dor, de sofrimento, de desilusão, de recomeço. Contudo, o poeta não concorda com a tese de que isso poderia fazer de alguns os conselheiros de outros. Pelo contrário, parece que nunca temos condições de dar conselhos a ninguém: “Traços comuns em nossas vidas/Não justificam um conselho sequer” (Viola, Acessado em 27.02.2024). Como a vida é dinâmica e sem definições, o poeta confessa ter buscado outras formas de viver e de amar: “E logo eu, que procuro/Infinitas formas de amar e viver” (Viola, Acessado em 27.02.2024). Diante do desconhecido, o que parece que sempre fazemos na vida está no nível dos experimentos. Tememos nossos próprios atos e experimentos. Assim, o poeta termina seu samba refutando o medo: “Posso apenas declarar que o medo/É que faz a nossa dor crescer” (Viola, Acessado em 27.02.2024).

À guisa de conclusão: os fragmentos amorosos

Seriam muitas as portas de um diálogo da filosofia com as letras de Paulinho da Viola. Canções clássicas – e tão conhecidas de vários de nós como *Coisas do Mundo Minha Nega*, *Vela no Breu*, *Chico Brito*, *Para ver as Meninas*, *Num samba curto* (apenas para citar algumas) abririam um leque de perspectivas sobre conhecimento, sobre ética e moral, sobre política e outras áreas afins ou perspectivas similares. Contudo, o que tentei apontar aqui não foi isso. Meu interesse foi pelo Paulinho da Viola como poeta e cantor do amor, das dores do amor e

dos seus recomeços. Por isso, escolhi iniciar com a letra de *Viver sem amor*. Ali, segundo posso ver, o poeta declara a impossibilidade de viver sem amor. Ele não declara que os amores não acabam, mas que eles podem passar, podem se reconfigurar, podem até se transfigurarem. Assim, a única certeza é que ele não viverá sem amor e isso é digno de nota, de louvor, de admiração.

Já a letra *Quem Sabe* é praticamente uma carta de despedida, uma carta que tenta ir além da dor para encontrar um novo dia, para retomar a velha estrada, para ter o coração aquecido de novo e voltar a ter alegria de viver recomeçando nos caminhos do amor. A vida é feita de coragem para recomeçar, mesmo quando tudo parece indicar o contrário. Por fim, a letra *Vida*, magistral composição de Paulinho da Viola e Elton Medeiros, não poderia ter um título mais amplo e, ao mesmo tempo, recusa-se a dar qualquer definição, qualquer conselho, qualquer ensinamento moral a quem quer que seja. O que ela aponta é que devemos estar atentos às consequências do nosso viver, o que parece muito real. Ela é também um chamamento para que superemos o medo, aquilo que o filósofo Espinosa já chamou de paixão triste. Por isso, o filósofo Kierkegaard fazia do riso, do riso no momento talvez mais difícil, a sua grande esperança, como parece realizar o samba de Paulinho da Viola e tantos sambas imortais da nossa cultura. Assim, encerro meu texto com um pequeno fragmento dos *Diapsalmata*, em louvor ao riso, sempre presente nas rodas de samba e mesmo nas dores de amor:

Aconteceu-me uma coisa prodigiosa. Fui arrebatado até o sétimo céu. Estavam lá reunidos todos os deuses. Foi-me concedido por excepcional graça o favor de realizar um desejo. <Queres tu, disse-me Mercúrio>, <queres tu ter juventude, ou beleza, ou poder, ou uma longa vida, ou a mais bela rapariga, ou uma outra magnificência das muitas que temos na arca da quinquilharia – escolhe lá, mas só uma coisa>. Fiquei baralhado por um instante, mas dirigi-me aos deuses em seguida. <Honoráveis contemporâneos, escolho uma única coisa – que possa sempre contar com o riso do meu lado>. Nem um único dos deuses respondeu uma palavra, ao invés, largaram todos a rir. Perante isso, conclui que o meu pedido fora cumprido, e achei que os deuses sabiam exprimir-se com requinte; porque teria sido deveras inapropriado responder com seriedade: <foi-te concedido> (Kierkegaard, 2013, pp.78-79).

Referências bibliográficas

KIERKEGAARD, S.A. *Migalhas filosóficas*, Vozes, Petrópolis, 1995.

KIERKEGAARD, S.A. *Ou-Ou – um fragmento de vida*, Relógio d'Água, Lisboa, 2013.

LEMINSKI, Paulo. <https://www.pensador.com/frase/NzI3NTI3/>. Acessado em 27.02.2024.

NEGREIROS, Eliete. *Paulinho da Viola e o elogio do amor*, Ateliê, São Paulo, 2016.

PLATÃO. *Defesa de Sócrates* (Coleção Os Pensadores). Trad. Jaime Bruna, Abril Cultural, São Paulo, 1972.

TEIXEIRA, R. *Romaria*. <https://www.lettras.mus.br/renato-teixeira/271363/> Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da. *Viver sem Amor*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/278756/>. Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da. *Na Dança da solidão*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/48053/> Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da. *Num samba curto*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/128179/> Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da. *Quem sabe*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/48063/>. Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da. *Solução para a vida – molejo dialético*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/282508/> Acessado em 27.02.2024.

VIOLA, Paulinho da; MEDEIROS, Elton. *Vida*. <https://www.lettras.mus.br/paulinho-da-viola/278755/> . Acessado em 27.02.2024.

SAMBOSOFIA: DAS ZABUMBADAS RÍTMICAS DE CRUZ E SOUSA AO “SAMBA FILOSÓFICO” DE PAULINHO DA VIOLA

Antonio José Pereira Filho⁹

Resumo: Este trabalho é a versão estendida da palestra apresentada no evento “Perspectivas do fim do mundo II: homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola”. Nele, retomo a memória de minha relação pessoal com o samba, apresento brevemente um histórico de suas diferentes matrizes, faço um breve esboço acerca da noção de “sambosofia” e, por fim, analiso aspectos das obras do poeta Cruz e Souza e do músico Paulinho da Viola, os quais qualifico como “sambósofos”.

Palavras-chave: Samba, Cruz e Sousa, Paulinho da Viola, Sambósofo.

Abstract: This work is an extended version of the lecture given as part of the event "Perspectives of the end of the world II: a tribute to Leci Brandão e Paulinho da Viola". Here, I revisit the memory of my own personal relationship with samba, briefly present a history of its different tendencies, make a brief sketch of the idea of “sambosofia” and, finally, analyse aspects found in the work by the poet Cruz e Souza and the musician Paulinho da Viola, whom I classify as “sambósofos”.

Keywords: Samba, Cruz e Sousa, Paulinho da Viola, Sambosopher.

*Eu poderia ter sido marceneiro, ou talvez um bancário aposentado.
Mas não deixaria de tocar violão.
Paulinho da Viola*

De memória

Hoje é uma data muito especial: estamos comemorando mais um dia do músico, e, pela primeira vez, depois de mais de 20 anos de convivência, tenho a honra de apresentar uma palestra ao lado do meu amigo William de Siqueira Piauí. Sei que é clichê, mas, ontem à noite, quando estava escrevendo este texto, um filme passou na minha cabeça, e não saberia começar minha fala de outra maneira.

⁹ Professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe. E-mail: vicovico@academico.ufs.br.

Como o Professor Piauí, nasci em Osasco (SP) e passei a infância e adolescência na periferia dessa cidade, no Jardim Conceição e no Jardim Novo Osasco, bairros marcados pela violência. Foi ali que comecei a admirar o samba. Naquela época, eu frequentava a OCA (Oficina Cultural Alternativa), organização fundada por jovens de esquerda, na qual minhas irmãs mais velhas militavam pela formação cultural da população periférica. A organização foi pioneira, sobretudo, porque tinha total autonomia e quase nenhum apoio das instituições governamentais. Eram tempos difíceis, o país mal havia saído do regime militar, e promover arte e cultura na periferia tinha seus riscos.

Na OCA, por volta dos 14 anos de idade, aprendi a projetar filmes e a ler livros de gente grande, como os de Kafka e Graciliano Ramos. Além dos livros da biblioteca, dos encontros culturais, fiquei impactado com a poesia e o ritmo do Grupo Selesamba, conjunto formado pelo agitador cultural Orlando da Silva, fundador da OCA, por um músico brilhante chamado Itinha, dentre outros guerreiros da cultura.

Hoje sei que minha primeira lição na batucada veio de Itinha, autor do belo “Samba da Febem”, um samba-denúncia que se foi para sempre e se perdeu com ele no baú dos vencidos. Na verdade, o samba politizado do grupo era um grito de revolta feito por músicos de talento e poetas contundentes. Infelizmente, o grupo teve a carreira interrompida com a morte de Itinha, que foi brutalmente assassinado. Ele partiu com apenas 20 anos de idade. Foi uma dura lição e o samba, aos poucos, foi sendo substituído por outros interesses e demandas. Afinal, era preciso ganhar a vida e ajudar no sustento de casa.

Enquanto estudava à noite, comecei a trabalhar no setor de reposição de um hipermercado. Eu era um desastre no trabalho: derrubava os produtos, trocava os preços das mercadorias, vivia no Mundo da Lua, cantarolando sambas de Chico Buarque entre os corredores (“vai trabalhar vagabundo, vai trabalhar criatura”!). No meio da labuta, sempre me vinha à mente a imagem do Carlitos do filme “Tempos modernos”, de Charles Chaplin, que eu havia assistido numas das sessões de cinema da OCA. Resultado: fui demitido após ter quase o braço arrancado por uma esteira gigante. Durante minha licença (que durou 3 meses) voltei à vadiagem das leituras de literatura ou filosofia, arriscando a composição dos meus primeiros versos.

Em certa ocasião, enviei um poema para uma garota da escola e fiquei na expectativa; afinal, eu havia assinado meu nome naquele fatídico papel deixado em sua mesa. Das duas uma: ou ganharia o mundo inteiro (no caso, a garota) ou perderia a minha alma. Resultado: era visível

o brilho em seus olhos, mas esqueci de colocar meu sobrenome no papel e ela beijou um outro Antônio, um menino bem mais tímido do que eu, mas que tinha cara de *nerd*. Fiquei triste pelo beijo, mas feliz por ter descoberto a magia das palavras. Foi a minha primeira lição de estoicismo.

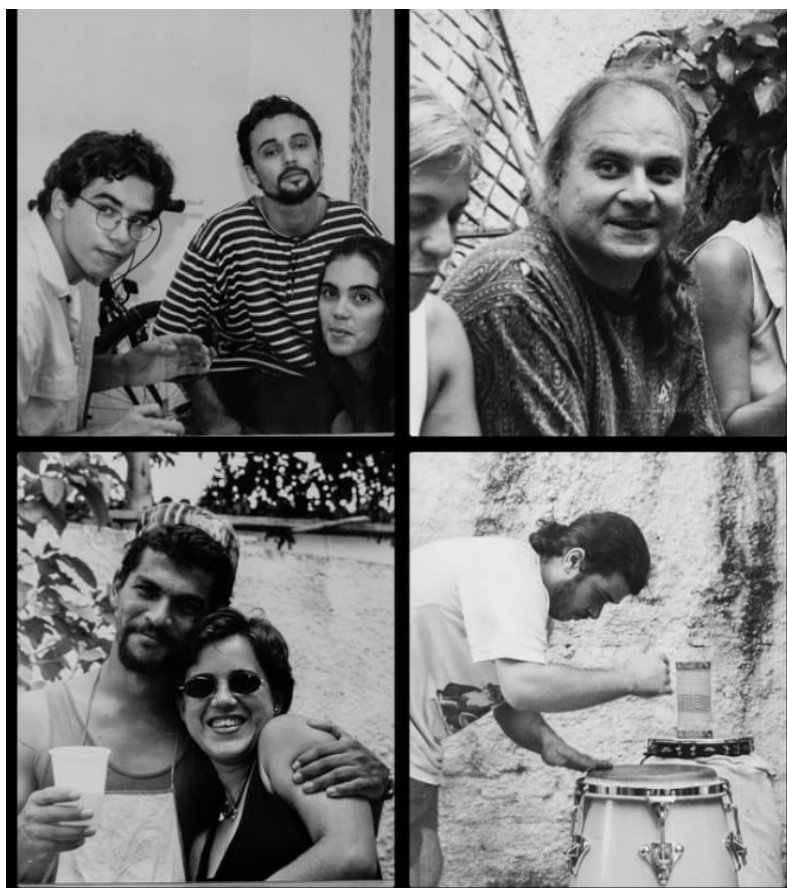
Tempos depois, eu também ganharia meu beijo sem ter que apelar para torpedos poéticos. Mas era preciso focar no futuro. Sair daquela condição de “hoje beija, amanhã não beija e depois de amanhã ninguém sabe o que será”. Que profissão escolher? Eu havia lido livros de história da filosofia e dos existencialistas franceses, e pensei: “por que não?”. O problema é que o curso de filosofia não era nada promissor. Naquela época, não havia sequer a possibilidade de ensinar filosofia no ensino médio. Resolvi arriscar e, ao ingressar na USP, tive uma epifania.

A primeira pessoa com quem dei de cara nos corredores do Departamento de Filosofia foi um sujeito vestindo uma camiseta muito bonita com os dizeres “macumba tambores”. Era o William Piauí. Logo nos tornamos amigos. No ano seguinte, fizemos uma difícil prova e entramos na iniciação científica.

A primeira reunião da turma de Iniciação foi uma roda de samba com feijoada organizada justamente por Piauí. Por volta da mesma época, Paulinho da Viola havia lançado seu disco *Bebadosamba* e fez um show que percorreu o país inteiro. Não tínhamos dinheiro para o show, mas sabíamos as músicas de cor, de modo que o poeta, através da magia da música, estava bem ali, no meio de nós. Até o professor Moacyr Novaes, que tinha fama de casmurro, e era chefe do departamento, estava presente, pois também coordenava a Iniciação Científica. Na verdade, o professor era um dos mais entusiasmados, deleitando-se com a melhor feijoada de todos os tempos e com nossa cantoria. Anos depois, compreendi a grandeza daquele momento e porque a palavra “saber” tem a mesma raiz da palavra “sabor” (*sapere/sapere*); sábios são figuras que já experimentaram a propriedade de cada coisa, que sabem os diferentes sabores (doce, amargo etc.), que misturam adequadamente os ingredientes, que inventam o novo, temperando a vida com alegria em um grande banquete de ideias. De fato, a alegria compartilhada por aquela turma era contagiante. Resultado: inspirado por aquele bom encontro, mas sem jamais abandonar os livros de filosofia, logo comprei um tamborim, em seguida, um pandeiro, e comecei a estudar percussão. O samba estava de volta e havia reivindicado seus direitos sobre minha alma.

Depois disso, foi só ladeira acima: formei um grupo de samba (“Nó na madeira”) junto com Rodrigo Mourão, Miró Parma e a cantora Paula Sanches, dentre outros amigos, que hoje vivem profissionalmente de música. Nas rodas de samba do Bar do Cidão, em Pinheiros, pude aprender com os mestres e, em 2004, no berço do samba de São Paulo, a Barra funda, fundei, juntamente com amigos artistas (Paula Klein, Carlota Joaquina, Eduardo Alves, Jonathan Silva, Mafá Nogueira...), um bloco de carnaval (o “Agora vai!”), que hoje é um dos mais festejados da cidade. Quando me mudei para Sergipe, achava que tinha cumprido as demandas do samba. Mas não: e aqui estamos nós!

Para concluir essa breve memória, lembro que não apenas vínhamos, William e eu, da mesma cidade, mas nascemos no mesmo hospital e, como moradores da periferia, sabíamos o quanto era difícil para nós, estudantes de escola pública, sair daquela condição de vulnerabilidade e violência que assassinava jovens, como o querido Itinha do grupo Selesamba. O que nos salvou, contudo, não foi apenas o curso de filosofia, nem uma bolsa de iniciação científica, mas o samba. Sem o samba não teríamos dado o primeiro passo, sem o samba não haveria aquele bom encontro, aquela feijoada mágica, aquele *axé*, sem o samba eu não teria feito amigos para a vida inteira, sem o samba talvez não houvesse tanta alegria no rosto do professor Moacyr Novaes naquele dia inesquecível.



Fotos (arquivo pessoal de Andrea Nestrea): primeiro encontro dos bolsistas de iniciação científica em filosofia da USP. Acima, os hoje professores Antonio Pereira (UFS) e Rodrigo Brandão (UFPR), ao lado da editora Ana Lima Cecílio (FLIP), a editora Lygia Caselato (Cajuína) e o filósofo Osmar, do Alegrete, nosso anfitrião; na parte de baixo, o hoje professor William Piauú (UFS) e a fotógrafa Andrea Nestrea, por fim, o sambósofo Flanny, invocando Dioniso com seus ditirambos.

Peço perdão se esse relato parece soar como um desvio do assunto principal desta palestra, mas como hoje é um dia especial, dia do músico, não poderia deixar de fazê-lo em agradecimento ao professor William de Siqueira Piauú por ter atravessado o meu caminho. Durante um bom tempo estivemos afastados – pois cada um tomou um rumo na vida – mas quis o destino que nos encontrássemos novamente, muitos anos depois, aqui em Sergipe.

Nos últimos dias tivemos longas conversas, algumas muito sensíveis, e sei o quanto ele se dedicou para realizar esse evento em homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola. Hoje tenho certeza de que é preciso estarmos atentos e firmes, com a clareza das ideias, mas celebrando a vida e o sonho de fazer samba como forma de resistência, que se nutre da força dos que vieram antes. Também não podemos esquecer que o samba ainda sofre muito preconceito, pois ainda é visto como coisa de marginal. Sabemos também que ser filósofo e

sambista é uma aberração acadêmica. Para muitos, isso é coisa de vagabundo, o que honestamente não somos. Por outro lado, tenho a impressão de que, no geral, professores de letras ainda preferem, na sala de aula, analisar um poema de Bilac com seus alunos do que um samba de Cartola. Não deveria ser assim. Porém, acredito que o samba, de fato, sobrevive nas margens e nas encruzilhadas. Este sempre foi e será o seu lugar, mas é daí que ele manda o seu recado, sendo capaz de construir pontes e derrubar muros.

Samba e poesia: um projeto sobre as raízes e matrizes do samba

A fim de encurtar estas distâncias, contando com o apoio fundamental de alguns amigos sambistas, como Daniel Christian e David Christian, ligados ao movimento negro, além de professores da UFS, como William Piauú (DFL) e Geraldo Campos (DRI-UFS), dentre outros, elaborei um projeto de extensão intitulado “Consciência Raiz: samba e poesia”. O projeto foi contemplado em edital da pró-reitoria de extensão universitária (Proex). Nossa ideia era mesclar samba e poesia, fazer algumas apresentações musicais temáticas e refletir um pouco a respeito, como estamos fazendo hoje.

Muito se tem escrito sobre a dimensão social do samba, suas ramificações, sua história e legado, e alguns estudos devem aqui ser mencionados, tais como os de Tinhorão (1990) e de Lopes e Simas (2015), dentre tantos outros. O assunto é complexo e polêmico e não é minha intenção aprofundá-lo agora. Mas, como sabemos, a filosofia exige rigor na apreciação dos conceitos e no uso das palavras.

Antes de tudo, cabe perguntar: quando falamos de “samba” a que nos referimos? Com a frase: “Paulinho fez um samba”, queremos dizer, por exemplo, que um determinado sujeito compôs um tipo de música. A palavra ganha outro significado quando evocamos um tipo de dança e coreografia, por exemplo, quando dizemos: “Débora samba bem”. A palavra ganha ainda outro sentido quando alguém, por exemplo, nos convida para “ir ao samba na casa do Vavá”. Como se vê, o conceito de samba abarca uma rede de manifestações (música, dança, reunião festiva) ligadas ao plano do sensível. É interessante observar que, desde seus primórdios, “o samba”, enquanto manifestação cultural afro-diaspórica, enfeixava tudo isso, ligando-se a diferentes matrizes africanas. Daí que seja complicado falar em uma única origem para o samba, pois isso nos levaria a cair em certa visão essencialista, ou seja, a atribuir uma raiz única para o samba, deixando de lado a pluralidade de suas manifestações regionais. Penso

que as diversas expressões do samba (seus diferentes ramos) indicam rizomas não lineares que se esparramam e se diferenciam no Brasil em contextos diversos, bebendo, porém, como indicam Lopes e Simas (2015), na mesma fonte: os tambores ancestrais africanos.

Vale lembrar que o samba, em suas diversas vertentes, é uma manifestação musical e coreográfica oriunda das culturas afro-brasileiras. A enzima que gerou o samba bebe na célula rítmica dos tambores ancestrais centro-africanos, do Congo e de Angola, aquela que cruza o mar em virtude da tragédia da diáspora preta e nas encruzilhadas do Novo Mundo se reelabora como um empreendimento inventivo de construção da vida no precário (SIMAS, 2019).

Como mostrou Nei Lopes (2005), é certo que essas diferentes matrizes se espalharam pelo Brasil, mas a palavra “samba/semba” remete, nos seus primórdios, ao grupo étnico *banto*:

Samba, entre os quiocos (*chokwe*) de Angola, é verbo que significa “cabriolar, brincar, divertir-se como cabrito”. Entre os bacongos angolanos e congoleses o vocábulo designa “uma espécie de dança em que um dançarino bate contra o peito do outro”. E essas duas formas se originam da raiz multilinguística *semba*, rejeitar, separar, que deu origem ao quimbundo *di-semba*, umbigada – elemento coreográfico fundamental do samba rural, em seu amplo leque de variantes, que inclui, entre outras formas, batuque, baiano, coco, calango, lundu, jongo etc.

O samba de roda é um dos mais difundidos dentre estes tipos de manifestações afro-diaspóricas. Não por acaso, o samba de roda, que tem suas raízes no recôncavo baiano, hoje é considerado Patrimônio Imaterial da Humanidade, tendo sido tombado pela UNESCO no ano de 2005. Daí que muitos afirmam, de modo impreciso, que *o samba* “nasceu na Bahia” e teria sido “levado” para o Rio de Janeiro através de Tia Ciata e da diáspora dos baianos que se instalaram nos cortiços do Rio, no início do século XX. Nei Lopes ajusta o foco desta história ao lembrar que a primeira referência a um “samba cantado” foi apresentada, ainda no século XIX, pelo escritor Aluísio Azevedo, em *O Cortiço*.

Aluísio Azevedo, descrevendo, no romance *O cortiço*, um pagode em casa da personagem Rita Baiana, nos traz uma descrição dos efeitos do “chorado” da Bahia, um lundu, tocado e cantado. Esse lundu a que o romancista se refere foi certamente o ancestral do samba cantado, herdeiro que era das canções dos batuques de Angola e do Congo (LOPES, 2005).

Portanto, Tia Ciata, que era cozinheira, mãe de santo, benzedeira, sambista e, digo eu: sambósofa, ao surgir no Rio de Janeiro, juntamente com outras “tias” vindas da Bahia, enfeixou em torno de si um movimento novo, com músicos como Pixinguinha, Donga, João da baiana, Heitor dos Prazeres etc, que frequentavam seu terreiro, manifestando “o samba” como dimensão estética e espiritual revolucionária, num momento em que sua prática era proibida pelo Estado.



Provável imagem de Hilaria Batista de Almeida, a Tia Ciata

Em *Macunaíma* (1928), o escritor Mario de Andrade dedica a ela um capítulo especial no qual o personagem central, numa de suas aventuras, realiza uma consulta com “as entidades” e, ao final, personalidades cultas, que ali também se encontravam, como Jayme Ovalle, Manuel Bandeira, Raul Bopp, dentre outros, revelam serem “todos macumbeiros”, caem na farra e “dançam o samba” (ANDRADE, 1980, p. 46 e 51). Como escreve Simas (2019),

(...) a experiência civilizatória da casa da Tia Ciata mostra também que a história do samba é muito mais que a trajetória de um ritmo, de uma coreografia, ou de sua incorporação ao panorama mais amplo da música brasileira como um gênero seminal, com impressionante capacidade de dialogar e se redefinir a partir das circunstâncias.

No âmbito carioca, o passo seguinte na formatação do samba, enquanto gênero musical e coreográfico, foi a invenção de outra matriz, que deu início ao samba urbano, surgido em meados da década de 30, no bairro Estácio de Sá. Esse tipo de samba produziu uma mudança no assento do ritmo em face do samba-maxixe que tinha se manifestado na Casa de Tia Ciata. A partir do novo ritmo, desenvolvido por Ismael Silva, dentre outros, como vemos em *Se Você Jurar* (1930), o samba urbano se diferencia do samba-maxixe e, com a nova batida, os sambistas exploram variações melódicas que não caberiam no formato anterior. O samba ganha espaço nas ruas e nas ondas do rádio. Durante o Carnaval, as marchas-rancho dos blocos carnavalescos do carnaval de rua cedem espaço para o novo andamento do cortejo, dando início às primeiras

“escolas de samba” e ao samba de enredo, que lança mão de novos instrumentos, como o surdo (grave) e o tamborim (agudo) para fixar a marcação.

Em seguida, outras formas surgiram e logo foram capturadas pela indústria cultural emergente. O samba passa a ser vendido como um bem de consumo da classe média branca. Surgem então harmonias e cadências mais palatáveis ao ouvido desta parcela da sociedade, como é o caso do samba de exaltação de Ary Barroso, autor de *Aquarela do Brasil*, e que, através de Carmem Miranda, levou o samba para o cinema americano. Era a época de ouro das grandes cantoras do rádio. Frente a isso, a bossa nova descobrirá, através de João Gilberto, outro jeito de cantar e acentuar o ritmo, diferente do tradicional compasso 2 x 4, adotando uma levada suave que, imitando a cadência do jazz, em nada lembrava o ritmo dos terreiros e a ancestralidade africana. Esse tipo de samba, *smooth* e *jazzy*, virou moda entre a classe média e a elite branca carioca; por sua vez, o samba praticado no morro não tinha espaço na indústria da música.

Entre esses dois universos, Jorge Ben inventa o *Sambalanço*, inaugurando um movimento novo que ainda hoje viceja nas periferias, sobretudo de São Paulo, oferecendo as bases para samples de grupos como os Racionais MC's. Contudo, bem antes disso, o aguerrido Mestre Candeia deixa o seu recado. Ele realiza o movimento de retomada do “samba da antiga” e convida a morena para remexer as cadeiras, fazendo brotar na roda de samba encantos e feitiços, porém, sem deixar de lado o tom de denúncia e protesto contra as injustiças sofridas pela negritude. Candeia, ao lado de bambas como Monarco e Martinho da Vila, pode ser visto como o grande expoente do samba de partido alto. No samba *Testamento de Partideiro*, em meio a versos “de improviso”, ele emenda: “O sambista não precisa ser membro da academia/ Ser natural na sua poesia que o povo lhe faz imortal”.

O Samba de partido alto traz em si o legado da africanidade, pois, como indicam Lopes e Simas, é “uma forma de samba cantado em desafio por dois ou mais contendedores e que se compõe de uma parte coral (refrão ou primeira) e de uma parte solada com versos improvisados ou do repertório tradicional, os quais podem ou não se referir ao assunto do refrão” (LOPES; SIMAS, 2019, p. 211).

É por conta desse elemento vivo (o improviso feito no *hic et nunc* da roda de samba) que o partido alto não se deixa facilmente capturar pela indústria cultural. Nesse mesmo sentido, é assim que o chamado “samba de terreiro” pode ser visto como uma totalidade orgânica e uma potência estética produzida coletivamente. É esse tipo de samba que se espraia tanto no Rio de Janeiro (Serrinha) quanto em São Paulo (Campinas, Pirapora), onde o jongo e o lundu, deixaram

suas raízes. O grande Geraldo Filme bebe diretamente nessa fonte, e, em seu belíssimo samba *Batuque de Pirapora*, ele homenageia os bambas da paulicéia, mostrando que São Paulo nunca foi e nunca será “o túmulo do samba”, como teria dito certa vez Vinicius de Moraes¹⁰.

Por fim, para completar o quadro, não podemos esquecer do samba de coco batido no pé e na palma da mão com forte raiz no Nordeste, em geral, e aqui em Sergipe, em particular. Entre outras variantes do samba, para ficar apenas no território local, há que se mencionar, dentre outras, “o samba de pareia”, modalidade enraizada no povoado Mussuca, um quilombo do município de Laranjeiras/SE.



Na foto (Prefeitura de São Cristóvão): Maria Madalena dos Santos, a Dona Madá, mestra do samba de coco da Ilha Grande, em São Cristóvão, SE. Reconhecida como Patrimônio Vivo da Cultura Sergipana em 2023.

Na verdade, no início do século XXI, muitas destas ramificações se perderam, outras estão quase extintas, e o samba hoje segue cambaleando por caminhos que muitas vezes vão dar em nada: ora é visto *apenas* como folclore que não cabe na indústria, ora é incorporado por ela, como é o caso do famigerado “pagode”. Esse tipo de samba parece ter se esquecido da seiva que o sustenta, perdendo-se, em alguns casos, em letras fúteis, sem dinâmica no ritmo, com melodias pobres e um jeito de cantar que lembra os falsetes do mundo gospel, em suma, uma

¹⁰ Conta-se que a frase teria sido dita por Vinicius de Moraes numa boate durante um Show de bossa nova de Johnny Alf.

música feita para uma plateia que trocou a batida na palma da mão e o samba no pé pela manipulação dos celulares¹¹.

Seja como for, o samba segue vivo. Hoje, mais do que nunca, ele serve de contraponto ao discurso de ódio e, através da potência que envolve música, dança e poesia, busca reafirmar vínculos sociais saudáveis, pois a poética do samba tem a capacidade de despertar para uma coletividade crítica e solidária, que torna manifesta a força de uma sabedoria ancestral e uma forma de arte feita pelo e para o povo.



Foto (arquivo pessoal): apresentação do projeto “consciência raiz: samba e poesia” na UFS.

Em relação ao projeto, até agora foram quatro apresentações aqui na UFS, sempre com o intuito de mesclar samba e poesia. Isso pode soar redundante à primeira vista, já que o samba pode ser visto, ainda que de modo superficial, como “poesia cantada”. Acontece que muitos não veem assim, ou melhor, parecem ser movidos por uma herança eurocêntrica e colonizadora,

¹¹ Não me refiro aqui ao chamado “pagode dos anos 90”. Este, a meu ver, é herdeiro de compositores magistrais como Jorge Aragão, Arlindo Cruz e Almir Guineto, bem como dos bambas do movimento Cacique de Ramos e das rodas de “fundo do quintal”. É o pagode atual que parece ter perdido o rumo. Nei Lopes, contudo, é um pouco mais enfático em sua abordagem: “No Brasil, o samba, a partir da década de 1990, apesar da voga inicial de grupos cujos nomes, mas só os nomes, evocavam a ancestralidade africana (Raça Negra, Negritude Júnior, Suingue da Cor, Os Morenos etc.), entendemos que foi se transformando em um produto cada vez mais fútil e imediatista para se preocupar com etnicidade. E isto talvez por conta do conjunto de estratégias de desqualificação que ainda hoje sustentam as bases do racismo antinegro no Brasil. É esse racismo que, no nosso entender, vai cada vez mais separando coisas indissociáveis, como o samba e a macumba, a ginga e a mandinga, a música religiosa e a música profana, desafrikanizando, enfim, a música popular brasileira” (LOPES, 2005).

desconhecendo a verdadeira fonte do samba. Mesmo poetas consagrados, como é o caso de Vinicius de Moraes, falaram ou cantaram bobagem a esse respeito, numa espécie de denegação enviesada. O grande Vinicius, por exemplo, fez um samba-bossa famoso (*Samba da benção*) com alguns versos muito bonitos e um tom prosaico envolvente, mas chegou a dizer no mesmo samba bizarrices do tipo: “o samba nasceu lá na Bahia, /se hoje ele branco na poesia, /ele é negro demais no coração”.

Cruz e Sousa, o pioneiro

O samba sempre foi e sempre será negro na poesia, seja para marcar a teimosia de um povo festivo, seja para sangrar nos lamentos de um povo sofrido. Como diz Caetano Veloso, num samba-bossa marcante (*Desde que o samba é samba*), “o samba é pai do prazer, o samba é filho da dor”; nele vemos escorrer “a lágrima clara sobre a pele escura”, em suma, “desde que o samba é samba, é assim”.

Por esse motivo, a primeira apresentação que fizemos do projeto recebeu o seguinte título: “o samba pede passagem: o terreiro e a semente da palavra”. Na abertura do primeiro dia de evento, pedi licença para declamar os seguintes versos de minha autoria:

O SAMBA PEDE PASSAGEM

O samba pede passagem
E traz na bagagem
A chama ancestral

O samba carrega no ventre
O sonho e a semente
da nossa raiz

O samba é nosso alimento
É pão que mantém
O povo feliz

(No samba
Não sou professor,
Do samba
Eu sou aprendiz)

O samba é fonte divina
É cura pra alma

Do povo sofrido

O samba derruba inimigos
Batendo tambores
Na palma da mão

O samba é nosso destino
É canto de luta
É libertação

Com esse mote, apresentamos ao público sambas compostos em homenagens às entidades sagradas das religiões de matriz africana, além de pontos e cantos tradicionais. A intenção da apresentação foi revisitar também alguns poetas e optei por declamar versos de Cruz e Sousa. Sobre isso, é interessante dizer que um membro do projeto, logo ficou resabiado: “Por que Cruz e Sousa?”. Na verdade, imagino que meu amigo pode ter pensado o seguinte: “o que esse velho poeta simbolista, que, em seu tempo, segundo alguns críticos, imitava mal o movimento simbolista europeu, teria a ver com o samba? O que ele ainda tem a nos dizer?”. Aqui vale a pena desfazer o mal-entendido e mostrar que este grande poeta já era sambósofo antes do samba surgir de fato como gênero capturado pela indústria cultural, pois, como mostrarei a seguir, Cruz e Sousa bebeu na mesma fonte rítmica que vinha das senzalas.



Cruz e Sousa, o poeta pode ser considerado o primeiro sambósofo brasileiro, pois bebe na fonte da “chama ancestral”.

O escritor nunca teve em vida o reconhecimento que merecia. Nascido em 1861, nosso primeiro grande poeta negro faleceu com 36 anos de idade, em 1898, pobre e esquecido. Os

críticos literários da época o desprezavam; na verdade, eram os críticos que não estavam à altura desse magnífico poeta. Vale a pena mencionar o que diz um desses críticos a seu respeito.

José Veríssimo, em seus *Estudos de literatura brasileira* (1901), o considerava “um curioso caso de psicologia étnica” (VERÍSSIMO, 1977, p. 97), resumindo o que pensava sobre o poeta em termos gerais:

O seu livro de versos *Broquéis* é apenas de um parnasiano que leu Verlaine, sem possuir deste, em grau algum, nem a facilidade de idealização poética, nem a sinceridade da emoção artística, nem a ciência inata da língua, nem a plasticidade das formas métricas. Não há nessa reunião de poemas, na maioria sonetos, nada, senão talvez a intenção gorada, que a faça classificar na poesia simbolista. (...). Essa falha do poeta, a sua impossibilidade de exprimir o que acaso sentiria — ou talvez não sentisse, não vendo na poesia senão uma acumulação melodiosa de palavras. É o que explica o seu processo, um verdadeiro cacoete, próprio dos primitivos, das repetições enfáticas, substituindo expressões que lhe faltam (VERÍSSIMO, 1977, p.79-80).

A classificação do poeta como um “primitivo”, incapaz de fazer uma poesia elevada e reflexiva, mostra o alcance do racismo de Veríssimo. Temos aqui o olhar do colonizador que vê o negro como a expressão do bárbaro, do inculto que, graças ao homem europeu, vai sendo aos poucos “civilizado”, conservando, porém, segundo este mesmo olhar colonizador, as deformações típicas de uma raça considerada inferior.

Mas, por outro lado, defendendo a tese de que o racismo e o preconceito de José Veríssimo acabaram por revelar, indiretamente, a grandeza do poeta, quando, ao pretender atacá-lo, menciona as zabumbadas rítmicas presentes nos seus versos. Na verdade, aqui se manifesta a força de uma voz que ouviu os gritos vindos do fundo das senzalas, que inundou sua poesia com as chagas dos escravizados e o “ruído dos tambores” da diáspora africana. Ao menos é o que nos diz o próprio Veríssimo:

Os seus versos têm a monotonia barulhenta do tam-tam africano. O homem que os fez, devia ser extremamente sensível às grandes sonoridades ruidosas. Seu ouvido não seria feito para a música de câmara, para os conjuntos dos violinos, nem para os pianíssimos das sinfonias clássicas, mas eu imagino como se lhe não dilatária a alma à audição dos grandes trechos de orquestra, cheios dos cobres sonoros e das zabumbas e tambores estrepitosos (VERÍSSIMO, 1977, p. 98).

Ora, o que para o crítico é um defeito, na verdade é qualidade inovadora. O tam-tam de Cruz e Sousa, porém, está longe de ser monótono. Os ritmos quebrados, as divisões, pausas e ênfases, que soam tão mal aos ouvidos europeus, trazem consigo os tesouros de uma memória ancestral, a expressão de uma coletividade e de uma espiritualidade latente, que flui e se mantém viva nos experimentos poéticos que Cruz e Sousa realizou. Portanto, ao contrário do que supõe o crítico, é justamente por suas “imperfeições” que Cruz e Souza é um gigante. Muito

à frente do seu tempo e de uma crítica literária contaminada pelo racismo científico que privilegiava a poesia feita como o ornamento das belas palavras, “os experimentos modernos empreendidos pelo negro, ex-escravo, eram quando não inaceitáveis, equivocados” (RABELO, 2001, p.51). Sentindo-se deslocado em uma realidade social que o excluía, desencantado com a possibilidade de conciliação, a voz do poeta muitas vezes se mostra perturbadora. É um grito de revolta que ecoa até os nossos dias. Vale a pena se pôr à escuta.

DA SENZALA

De dentro da senzala/ escura e lamacenta//
aonde o infeliz//
de lágrimas em fel,/ de ódio se alimenta//
tornando meretriz/

A alma que ele tinha,/ ovante, /imaculada//
alegre e sem rancor;/
porém que foi aos poucos/ sendo transformada/
aos vivos do estertor...//

De dentro da senzala//
aonde o crime é rei, e a dor — crânios abala/
em ímpeto ferino;

Não pode sair, não,/
um homem de trabalho, /um senso, /uma razão...
e sim um assassino!

(CRUZ E SOUSA, 2008, p. 68)

Esse poema é uma porrada poética na cara de uma sociedade escravocrata. Seu ritmo sincopado, bem como as repetições enfáticas de um verso recorrente (“De dentro da Senzala”), no qual varia vogais abertas (a) e fechadas (e/o), nos recorda a batida de um tambor. O andamento dos versos, por sua vez, faz pensar numa levada de Rap e me parece ser tão contundente, ao menos no conteúdo, quanto a música “O diário de um detento”, cantada por Mano Brown dos Racionais Mc’s, ou lembra, ainda, na sua forma, um “samba protesto” de Leci Brandão.

Em suma, com suas ênfases e síncopes, Cruz e Sousa teria feito uma poesia que samba e que traz as cicatrizes de um sujeito que recusa a visão que se concilia com a história dos vencedores. Frente ao idealismo triunfante dos que o derrotaram em vida, Cruz e Sousa chega até nós como um anjo libertário. Sua sambosofia, sua visão de mundo, não é contemplativa, nem deseja a fuga para as regiões etéreas. Ela tem sede de liberdade e, com palavras que

aterrorizam os opressores, seus poemas não se mostram suaves, pois ora ele canta, ora ele sangra, ora ele grita e põe o escravocrata no seu devido lugar:

O basta gigantesco, imenso, extraordinário -
Da branca consciência - o rútilo sacrário
No tímpano do ouvido - audaz me não soar.

Eu quero em rude verso altivo adamastórico,
Vermelho, colossal, d'estrépito, gongórico,
Castrar-vos como um touro - ouvindo-vos urrar!

(CRUZ E SOUSA, 'O escravocrata', 2008, p. 201).

A sambosofia de Paulinho da Viola

Não vou expor nossas intenções quanto a todas as apresentações que fizemos ao longo da execução do projeto – como o “Samba da Primavera”, que contou com a participação dos músicos Débora Diamantina e Humberto Barreto - e a apresentação intitulada “Sambalanço”, habilmente conduzida pelo Professor William Piauí, quando fizemos uma homenagem a Jorge Ben e aos Originais do Samba, dentre outros...

Mas, para o que aqui me interessa tratar mais diretamente, não posso deixar de mencionar a apresentação para a qual dei o nome de “Sambosofia”, e que o Professor Piauí logo associou à homenagem que faríamos à Paulinho da Viola. Acredito que esta expressão remete à síntese de toda uma caminhada e engloba a totalidade de nossas intenções.

A sabedoria que vem do samba, nos lembra o famoso verso “mora na filosofia”, do sambista Monsueto, e sua pergunta sagaz: “pra que rimar amor e dor”?, ou ainda nos faz pensar no samba *Filosofia*, de Noel Rosa, com seu humor ácido e sua sabedoria estoica, que evita o burburinho dos invejosos:

O mundo me condena e ninguém tem pena
Falando sempre mal do meu nome!
Deixando de saber
Se eu vou morrer de sede
Ou se vou morrer de fome?

Mas, a filosofia hoje me auxilia
A viver indiferente, assim!
Nesta prontidão, sem fim
Vou fingindo que sou rico
Pra ninguém zombar de mim!

Lembremos também das canções do mestre Candeia, que compôs o partido alto *Mora na filosofia* e fez um disco inteiro dedicado ao tema, o revolucionário *Filosofia do samba*. A letra de *Mora na filosofia* nos dá o que pensar: “Pra cantar samba/ Não preciso de razão/ Pois a razão/ Está sempre com dois lados (...)/ Mandei meu dicionário às favas/ Mudo é quem/ só se comunica com palavras”. É por isso que o sambista “não precisa ser membro da academia”, como o mestre Candeia ensinou. Ou seja: temos aqui a chave de outra modalidade de saber e é a isto que eu chamo de *sambosofia*. É essa forma de saber que está expressa em sambas que carregam a memória, a aprendizagem e o legado das múltiplas vozes que expressam a sabedoria como modo de vida no encontro com o outro: de Zé Ketí a Cartola, de Candeia a Dona Ivone Lara, de Nelson Cavaquinho a Clementina de Jesus, de Monarco a Jovelina Pérola Negra, de João do Vale a Geraldo Filme, passando por Riachão, Dorival Caymmi, Batatinha, Geraldo Pereira, os vários mestres das velhas guardas, além de bambas como Moacyr Luz, Aldir Blanc, João Nogueira, Paulo César Pinheiro, Martinho da Vila, Leci Brandão, Jorge Aragão, o Grupo Fundo de Quintal, Douglas Germano, sem falar nas vozes de Zeca Pagodinho, Clara Nunes, Beth Carvalho, Tereza Cristina, Mariana de Castro, Fabiana Cozza, dentre tantas outras das novas gerações.



Na foto (domínio público): uma típica roda de samba com Dona Ivone Lara ditando o ritmo.



Na foto (arquivo pessoal): Membros e colaboradores do projeto “Consciência raiz: samba e poesia” após uma apresentação na Praça da Democracia da UFS. Ao centro, o mestre Severo D’Acelino, do movimento negro na Bahia e em Sergipe.

Nesse sentido, estando nas margens, do lado de fora da academia, nas encruzilhadas, a sambosofia pode ser vista como a expressão de um movimento que produz uma forma de vida e reflexão ligada visceralmente ao sensível, que tem raízes, portanto, não em uma razão abstrata, mas no encontro e na fluidez dos corpos. Nesse sentido, a sambosofia pode ser vista como um modo de descolonizar o pensamento filosófico tradicional com a radicalidade da expressão poética que se liga a práticas e saberes ancestrais¹². Note-se que o sambósofo ou a sambósofa, neste caso, não produz teses, tratados filosóficos e compêndios de ideias frias. Para sambósofos, o amor à sabedoria, como toda forma de amor, é um prato que se come quente, pois o samba leva consigo sabores e saberes a serem experimentados nos movimentos da vida. O samba leva consigo a leveza do instante, o ensino e a aprendizagem de uma tradição que se renova.

¹²A Noção de sambosofia pode ser perfeitamente aproximada dos preceitos da filosofia das africanidades, exposta por Nei Lopes e Luiz Antonio Simas no seu belo livro sobre o tema. Cf. LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023. Além disso, cabe mencionar os trabalhos pioneiros de NOGUERA, SILVEIRA e SCHAEFER (2014) e NOGUEIRA, MORAES, ARCURI (2015).

A meu ver, essa radicalidade que a sambosofia expressa atingiu o nível de excelência naquele que pode ser considerado um de nossos últimos sambistas épicos e, talvez, nosso maior sambósofo. Seu nome de batismo é Paulo César Batista de Faria, mais conhecido como Paulinho da Viola.

Para compreender a sabedoria que sua obra traduz, lembremos o que ele disse certa vez uma frase imensa, tão imensa quanto o mar: “O samba é maior do que minha capacidade de representar o samba”¹³. Aqui é preciso parar e refletir.

Nosso sambósofo faz pensar em um socrático que não abandonou os prazeres do corpo. Ele sabe que sabe que não sabe, por isso ele samba e segue seu destino. Com a frase “o samba é maior do que minha capacidade de representar o samba”, ele quer dizer que tem coisas que estão em nosso poder, mas outras não estão; ele quer dizer, humildemente, que *o samba* não cabe *em um* samba ou em *um* sambista. O samba nos ultrapassa, nos excede, nos envolve com seus ritos, seus símbolos, suas cores, sua dança, sua diversidade. O samba não se resume apenas ao elemento sonoro, nem à beleza de suas metáforas, ou seja, não é somente “poesia cantada”. O samba não se resume à harmonia, à letra, ao ritmo e à melodia. O samba se oculta e se revela. Ele está presente tanto no requebrado dos quadris quanto no tambor, nos poderes ocultos de uma feijoada ou num copo de cachaça, que às vezes fazem parte do ritual. O samba é imanência absoluta, plural; por isso escapa a toda representação redutora. O samba se põe em movimento e transcende seu campo para além do que já foi posto ou que ficou enrijecido. O samba flui e se renova. Nietzsche certa vez disse que só acreditaria num deus que soubesse dançar, ao que um sambósofo poderia responder: “só acredito em deuses que sambam!”.

O fato é que hoje o pensamento de Paulinho da Viola vem sendo estudado nas universidades, furando um muro de contenção, sem se curvar ao academicismo. Isso acontece graças ao empenho de quem tem uma visão decolonizadora da filosofia. A cantora Eliete Negreiros, por exemplo, defendeu seu doutorado sobre o nosso sambósofo, em 2012, justamente no departamento de Filosofia da USP. Título do trabalho: *Paulinho da Viola e o Elogio do amor*. A própria Negreiros já havia feito seu mestrado sobre Paulinho da Viola, em 2002. Cabe mencionar ainda a excelente dissertação de Ivan Siqueira: *Paulinho da Viola: O caminho de volta (um estudo poético-musical da canção popular brasileira)*. O trabalho foi defendido no departamento de Letras da USP, em 2009. Igualmente importante, e mais

¹³ A frase foi dita em entrevista a Pereira Junior (2011).

panorâmica, é a tese de doutorado de Luiz Costa Pereira Júnior, defendida no departamento de educação da USP, em 2011. Título do trabalho: *O Mar que me navega – Sintonias filosóficas em Paulinho da Viola*. Contudo, é preciso dizer que, em alguns casos, as teses podem trazer embutidos cacoetes do esquematismo de certa visão colonizadora ao comparar a obra do autor com ideias produzidas pela filosofia europeia. Em um ou outro aspecto isso pode ser interessante, mas, a meu ver, a matriz aqui é outra: há um vínculo profundo entre a obra de Paulinho da Viola e a sabedoria dos tambores.

Evidentemente, muitos podem achar que tudo isso é bobagem, que não é filosofia etc. De fato, talvez seja algo diferente, talvez isso seja “sambosofia”. Se é verdade que devemos abrir mão do uso de termos redutores que não abraçam o diferente, me parece ser esta uma expressão mais adequada. O uso de tais rótulos, na verdade, depende muito do modo como encaramos a atividade filosófica. Há aqueles que afirmam, por exemplo, como salienta Apel, que “a preocupação do filósofo é refutar o que é falso e comprovar o que é verdadeiro” (APEL, 2000. p.182.), ou seja, “o filósofo legítimo” deveria se ocupar apenas da relação semântica dos conceitos por meio da análise interna das proposições e problemas, deixando os devaneios sobre o sentido da vida para os malucos e os poetas. Esse tipo de filósofo, que se agarra com unhas e dentes ao gélido academicismo, entende a filosofia como uma *medicina mentis*, quer dizer, como uma correção do intelecto. Neste caso, de Descartes a Wittgenstein, uma terapêutica filosófica pela via da transparência linguística, é imprescindível, segundo eles, para trazer o filósofo de volta à sanidade. Nada contra essa alternativa terapêutica. Mas a sambosofia também leva em conta uma *medicina corporis*. Nesse sentido, podemos dizer que o filósofo apegado exclusivamente ao intelecto é quem está doente, perturbado, e precisa de cura, ao menos se levarmos em conta aqui a figura do pensador tradicional e colonizador que parece se comportar como um neurótico narcisista com seu ar de superioridade, dizendo que “isso é filosofia, e isso não é!”



O Sambósofo Paulinho da Viola em sua casa
Foto: Wilton Junior/ Estadão

Este tipo de filósofo encara a atividade filosófica como um saber morto, já o sambósofo, ou a sambósofa, vê a atividade do pensamento como a produção de um exercício interrogativo sobre os mistérios da vida. Um saber que não se ocupa *apenas* com a cadeia dedutiva das proposições num sistema de ideias, mas, ao contrário, questiona e interpreta a complexidade do mundo e os problemas concretos da existência, unindo teoria e prática, ação e reflexão, num diálogo com saberes cruzados, fornecendo a possibilidade de cura através do encontro festivo dos corpos que dançam numa roda de samba, nos ensinando a diversidade dos diferentes modos do viver. Nesse sentido, o sambósofo e a sambósofa estão enlaçados na carnalidade do mundo. Por isso, podemos dizer que a sambosofia é anti-platônica. Senão, vejamos.

Em sua obra *A república*, Platão enaltece a música e a ginástica, jamais a dança. Enquanto a música, segundo ele, disciplina a alma, a ginástica dá boa forma ao corpo, tornando-o saudável. A dança, porém, deve ser condenada. Diz Platão que a parte principal da educação é a educação musical, “porque o ritmo e a harmonia têm o grande poder de penetrar na alma e tocá-la fortemente, levando com eles a graça e cortejando-a, quando se foi bem-educado” (PLATÃO, 2016, 124-125). Essa “graça musical” platônica inspiraria o cidadão para o controle dos impulsos, das paixões, e, portanto, não pode ser confundida com “o divertimento”. Para

fazer uma comparação, na república platônica jamais haveria espaço para o samba de roda, para a dança entusiasmada e o bamboleio que dialoga com os ritmos do tambor. A alma, nesta utopia do controle, deve ser contida com seriedade, os corpos devem ser disciplinados, pois, ainda conforme Platão, “a variedade gera a desordem e o desregramento; ali [no corpo], provoca a doença. Ao contrário, a simplicidade na música torna a alma moderada e na ginástica, o corpo saudável” (PLATÃO, 2016, p.30). Platão mostra assim os perigos de uma música que encanta com o som da flauta que derrama na alma harmonias suaves, moles e plangentes, pois nesse caso, o homem perde seu vigor.

Logo, quando um homem permite que a música o encante com o som da flauta e lhe derrame na alma, pelos ouvidos, essas harmonias suaves, moles e plangentes de que falávamos há pouco, passa a vida distraído, exultante de alegria pela beleza do canto: em primeiro lugar, suaviza o elemento irascível da sua alma, como o fogo amolece o ferro e o torna útil; (...), mas, se continua a entregar-se ao encantamento, a sua coragem não tarda a dissolver-se e a fundir-se, até se reduzir a nada, até ser extraída, como um nervo, da sua alma, tornando-o um guerreiro sem vigor (PLATÃO, 2016, p.140).

Assim, no Livro III de *A república*, Platão indica quais harmonias são ideais à educação política dos guerreiros. No diálogo entre Glauco e Sócrates, os personagens concordam que essas harmonias são as de origem dórica e frígia, que exalam “masculinidade”, nunca a lídia, que causa choro e lamento, ou a jônica, que seria “efeminada”. Conclusão: não haveria espaço na república de Platão para o samba dolente, chorado, de um Cartola ou de um Nelson Cavaquinho. Na perspectiva platônica, o cantor de pagode Belo deve ser expulso da cidade!

Após esse excursão, vejamos, ainda que de modo abreviado, e certamente insuficiente, alguns aspectos da sambosofia de Paulinho da Viola. Começamos pela relação entre o sambista e o mar, ou seja, entre um sujeito que, humildemente, se reconhece pequeno diante do infinito do qual o samba é a expressão. Daí que o sambósofo nos diz, no samba *Timoneiro*, “não sou eu quem me navega, quem me navega é o mar”, pois ele sabe que *o samba* ultrapassa e atravessa o sambista, assim como o mar e seus mistérios são inatingíveis, o que o leva a desconfiar da ideia de um “eu” que deseja ter o controle absoluto sobre si mesmo segundo a reta razão. Para o sambósofo, ao contrário, a vida é tortuosa. Daí o reconhecimento de uma mística na qual a condução da vida é mais segura quando se liga ao sagrado, ao divino, à energia vital, o axé que sustenta cada indivíduo e se manifesta na oralidade e sabedoria dos mais velhos.

E quanto mais remo mais rezo
Pra nunca mais se acabar
Essa viagem que faz
O mar em torno do mar

Meu velho um dia falou
Com seu jeito de avisar:
Olha, o mar não tem cabelos
Que a gente possa agarrar

Há vários sambas de Paulinho da Viola que expressam a relação entre o sujeito e a vastidão do mundo que se desdobra no tempo, no qual o sujeito está situado, sofrendo os impactos e solavancos da vida. Para enfrentar essas adversidades, o sambósofo se posiciona ao lado da figura do marujo, do marinheiro. O marujo é aquele que faz diversas atividades no navio, levando cargas, organizando a jornada, sempre no trabalho coletivo com seus companheiros de viagem, de “marujada”. O marujo é igualmente experiente no curso da navegação, pois já enfrentou as turbulências das paixões e sabe que o bom piloto, o divino, o sagrado, levará o navio a um porto seguro, pois o bom piloto traz consigo o mapa incerto das águas e possui a rota segura do maior dos labirintos: o mar. Não à toa, o marujo também representa nas religiões afro-brasileiras, como a *Umbanda*, aquele que descarrega as cargas pesadas, que dissipa as energias negativas, levando-as para serem purificadas, conforme a regência de *Iemanjá*. É assim que podemos interpretar o samba *Pra jogar no oceano*:

Ê, Marujo, ê
Que vive navegando
Ê, marujo, ê
Que vive navegando
Te dou meu sofrimento
Pra jogar no oceano
Te dou meu sofrimento
Pra jogar no oceano
Se der no teu navio
Leva mais um desengano
Se der no teu navio
Leva mais um desengano

Leva de vez a saudade
E apaga a lembrança do que se perdeu
Ficando comigo a chama da vida
Eu canto a esperança que nunca morreu
Sei qual a minha sentença
O vento é quem tira a poeira de tudo
A gente lamenta e depois reconhece
Que o amor não se acaba nas dores do mundo

O sambósofo sabe que as paixões agitam a embarcação, pois não navegamos sempre em águas tranquilas e, muitas vezes, corremos os riscos do naufrágio. Contudo, ele tem um “amigo íntimo” e divide com esse amigo as cargas da vida, aquilo que causa dor e angústia. O marujo

(e o seu entorno) pode ser visto, portanto, como uma alegoria do próprio samba. O sambósofo se liga ao “marujo” e expressa com isso uma dialética libertadora, na qual o sofrimento, a frustração e o desencanto, causados por tudo que não controlamos, jamais poderão abater quem se orienta pelo samba, velho e bom marujo, que numa espiritualidade profunda assume, para os que se deixam guiar, uma função terapêutica ou curativa no descarrego da carga pesada da vida cotidiana que precisa ser jogada fora, assim como precisa ser extirpada da alma a falta do objeto do desejo, um dia sonhado, mas “que se perdeu”, assim como precisa ser arrancada da alma a ausência de um amor, ou de um projeto que ficou pelo caminho, mas que se faz presente através da dor e seus fantasmas.

O sambósofo sabe que apenas o exercício racional como caminho de libertação “das dores do mundo”, como ensina a prática das virtudes estoicas, mostra uma meia verdade. Para ele, a leveza e o equilíbrio surgirão não *do controle* das emoções, mas *da passagem* pelas emoções. Em sua cosmologia, o sambósofo sabe que há algo que nos ultrapassa e a isso ele nomeia “a chama da vida”, o que corresponderia ao *axé* ou energia vital dos saberes africanos. Numa linguagem espinosana isso corresponde ao *conatus*, o amor, o eterno, *Deus ou a Natureza*, a força que, nos dizeres violianos, “não se perde nas dores do mundo”. É essa chama da vida que nos faz ter esperança e perseverar na existência.

O que Paulinho da Viola nos ensina neste samba é a passagem das paixões tristes para as paixões alegres. São estas que aumentam nossa vontade de viver. Sobre esse assunto o filósofo Baruch de Espinosa escreveu um longo tratado, a *Ética*, “escrita ao modo dos geometras”, no velho quadro da *medicina mentis*. O sambósofo, por outra via, nos mostra que ampliamos nossa vontade de viver quando fazemos samba.

“Conhecer é fazer”, diz o filósofo da poesia Giambattista Vico. O sambósofo faz samba quando é capaz de conhecer a causa da dor, quando passa por ela, superando-a, transformando o sofrimento em poesia, em arte, atingindo, por essa via sensível, a tranquilidade da alma e a saúde do espírito. Além disso, o sambósofo combate o solipsismo filosófico que se agarra ao intelecto para controlar ou sufocar as paixões. De fato, quando uma pessoa aprende a tocar um instrumento, ela aumenta sua alegria, sua potência de vida, pois sabe fazer algo, que antes não sabia. Quando um sambista compõe um samba ele sabe expressar o que antes ignorava. Porém, ninguém compõe um samba ou faz um poema para si. Na verdade, enquanto prática terapêutica, a sambosofia só tem sentido como partilha, como doação, que reverbera coletivamente na roda

de samba. Paulinho da Viola expressa essa sabedoria simples e profunda num de seus sambas mais singelos.

EU CANTO SAMBA

Eu canto samba
Porque só assim eu me sinto contente
Eu vou ao samba
Porque longe dele eu não posso viver
Com ele eu tenho de fato uma velha intimidade
Se fico sozinho
Ele vem me proteger
Há muito tempo eu escuto esse papo furado
Dizendo que o samba acabou
Só se foi quando o dia clareou

O samba é alegria
falando coisas da gente
se você anda tristonho
no samba fica contente
Segure o choro criança
Vou te fazer um carinho
Levando um samba de leve
nas cordas do meu cavaquinho.

Esse samba fala por si como expressão da troca e partilha que caracteriza a sambosofia de Paulinho da Viola. Aqui, o sambósofo lança mão dos vários sentidos da expressão “samba” (“Eu canto samba/ Eu vou ao samba/ O samba é”). As várias facetas do samba são apresentadas nestes versos: a dimensão musical, a comunitária-social e a ontológica (o axé ou alegria que o samba produz). O sambósofo sabe que não é o intelecto ou razão que comunica ou que produz alegria. A razão tem suas razões, mas para lembrar Espinosa, somente um afeto supera outro afeto. A alma tem raízes no corpo, portanto, só se livra das angústias através do que é corpóreo. É através de um samba que acaricia a alma. É através de uma rede afetiva da roda de samba que a alma é tocada, liberta da tristeza. O sambista é o *médium*, aquele que canaliza a música e leva a leveza para dentro de almas perturbadas.

Mas há também um outro aspecto que merece ser acentuado na obra de Paulinho da Viola: refiro-me ao seu lado épico, no sentido em que o filósofo Walter Benjamin usa esse termo em ensaios como *O narrador* e *a Crise do Romance*. Neste texto, o filósofo alemão afirma “que a existência no sentido épico é o mar” (BENJAMIN,1987, 54). Já em *O narrador* ele escreve: “O narrador (leia-se: o sambista épico) retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus

ouvintes” (BENJAMIN, 1987, 201). O samba de Paulinho da Viola bebe na mesma matriz da poesia épica, fundada na narração. Aspecto igualmente fundamental da tradição oral das africanidades. O sambósofo é guardião de uma sabedoria poética transmitida de geração em geração. Como narrador e poeta, ele sai para terras distantes, periféricas, e incorpora outras experiências, enfrentando perigos, tal como Ulisses, que traz na bagagem muita coisa para cantar.

Ou seja: etimologicamente falando, o sambista épico vive uma *ex-peri-ência* quando está fora (*ex*) e afastado (*peri*) temporariamente de seu centro, de sua terra, *de sua casa*. Em suas andanças, ele adquire sabedoria, pois experimenta o amargo e o doce, enfim, os diversos sabores da vida. Depois de suas aventuras, ele triunfa, enfim, sobre o esquecimento, sendo capaz de guardar a memória que foi partilhada ao longo do caminho. Assim, durante a noite, nas inúmeras rodas de samba que frequenta, por onde passa, o sambista épico deixa um legado e, ao mesmo tempo, recolhe lembranças, trazendo dizeres, lições e dádivas que irá entregar nos braços da amada. É esse sentido épico que vemos expresso neste belíssimo samba.

COISAS DO MUNDO, MINHA NEGA

Hoje eu vim minha nega
Como venho quando posso
Na boca as mesmas palavras
No peito o mesmo remorso
Nas mãos a mesma viola
onde eu gravei o teu nome
Nas mãos a mesma viola
onde eu gravei o teu nome
Venho do samba há tempo, nega
Venho parando por aí
Primeiro achei Zé Fuleiro que me falou de doença
Que a sorte nunca lhe chega
Que está sem amor e sem dinheiro
Perguntou se não dispunha de algum que pudesse dar
Puxei então da viola
Cantei um samba pra ele
Foi um samba sincopado
Que zombou de seu azar
Hoje eu vim, minha nega
Andar contigo no espaço
Tentar fazer em teus braços um samba puro de amor
Sem melodia ou palavra pra não perder o valor
Sem melodia ou palavra pra não perder o valor
Depois encontrei seu bento, nega
Que bebeu a noite inteira
Estirou-se na calçada
Sem ter vontade qualquer
Esqueceu do compromisso

que assumiu com a mulher
Não chegar de madrugada
E não beber mais cachaça
Ela fez até promessa
Pagou e se arrependeu
Cantei um samba pra ele que sorriu e adormeceu
Hoje eu vim, minha nega
Querendo aquele sorriso
Que tu entregas pro céu
Quando eu te aperto em meus braços
Guarda bem minha viola, meu amor e meu cansaço
Por fim achei um corpo, nega
Iluminado ao redor
Disseram que foi bobagem
Um queria ser melhor
Não foi amor nem dinheiro a causa da discussão
Foi apenas um pandeiro
Que depois ficou no chão
Não tirei minha viola
Parei, olhei, fui-me embora
Ninguém compreenderia um samba naquela hora
Hoje eu vim, minha nega
Sem saber nada da vida
Querendo aprender contigo a forma de se viver
As coisas estão no mundo só que eu preciso aprender
As coisas estão no mundo só que eu preciso aprender
As coisas estão no mundo só que eu preciso aprender

Este samba revela um processo de aprendizagem. Podemos enquadrá-lo, talvez, no gênero “samba de formação”. Aqui o sujeito se situa entre a cena do lar, espaço da intimidade, e os percalços da noite. Em cada paragem, um encontro; a cada encontro, um diálogo com diferentes personas e contextos: Zé Fuleiro, que a julgar pelo nome, é homem imprudente, padece e lamenta, por falta de amor e de dinheiro, mas nada oferece ao outro, a não ser reclamações; implorando por ajuda, ele ganha a graça de um samba sincopado, zombeteiro. Seu Bento, porém, é um homem inconstante, sendo incapaz de controlar suas paixões. Ele é alcoólatra. A noite ensina ao sambósofo como o álcool traz alegria, mas pode destruir vidas e famílias. Bento está doente. Já não lamenta sua sorte, não reconhece seus erros, esquece da mulher, mas ainda assim é capaz de sorrir e se emocionar ao ouvir um samba. A ele, o sambósofo, reconhecendo o desespero de sua condição, homenageia com um “samba de ninar”, que traz o sono, uma paz temporária. O sujeito aprendeu com Seu Bento que é preciso ser prudente e evitar excessos.

Por fim, no caminho de volta para casa, o sambista se depara com a mais triste das cenas: a morte. Onde antes havia samba, alegria, agora há tristeza, decepção. Uma tristeza provocada

pelo vício da vaidade que fere de morte a roda de samba. A morte surge, no caso, da disputa para saber quem é melhor na condução de um dos objetos ritualísticos mais sagrados do samba, o pandeiro. O corpo estendido no chão alegoriza o sacrilégio. Diante da disputa de ego, o sambista se cala, pois a comunicação afetiva foi bloqueada (“ninguém compreenderia um samba naquela hora”). A lição que fica é que o samba é partilha, doação.

Por fim, cabe notar a dupla via que percorre o sujeito, dividido entre “as coisas do mundo” e “a minha nega”, entre a objetividade da vida urbana e seus perigos e o erotismo da vida conjugal. Notemos que, no samba de Paulinho da Viola, não há qualquer menção às noitadas que outros sambistas cantam, como é o caso de Toninho Geraes, com seu entusiasmado samba *Alma bohemia*, no qual o sambista se desculpa: “Amor, me perdoa se às vezes eu surto/ tirando essas ondas que eu curto/ e não lembro de voltar”.

No samba de Toninho Geraes, à primeira vista, a ênfase parece estar em um “eu” que exalta a sua própria capacidade de percorrer as grandes rodas de samba cariocas numa única noite (Gamboa, Lapa, Santa Teresa etc.). Contudo, ao falar de si, no fundo é destes lugares que o “eu lírico” está falando; a exaltação de si, na verdade, é exaltação à geografia de um núcleo do samba carioca. São esses lugares e o “feitiço” que eles têm que ficam em primeiro plano. Daí o lado épico desse samba igualmente exemplar: preso num *loop* infinito, que as variações melódicas acompanham, o sambista se entrega à noite, que logo vira dia, e o recado é enviado à amada ou ao amado (“doce alma gêmea”) através da canção.

Já *Coisas do mundo, minha nega* se molda em outra atmosfera, numa melodia suave, que reproduz o coloquialismo de uma conversa, sem arroubos na entonação. O ritmo também é contido. Nada remete aos encantos de Circe. O sujeito reforça a via de contenção e, ao chegar em casa, faz com “a nega” um “samba puro de amor”. Além disso, reconhece sua fragilidade, já que não sabe tudo, pois as coisas do mundo escapam ao seu controle. Por isso, sábio é quem aprende com o que a vida ensina, mas que também reconhece, humildemente, que “não sabe nada da vida”. Na verdade, ele sabe que *experimentou dissabores* e aprendeu a não correr riscos para não ser engolido pelo vórtice da noite infinita que contrasta com a tranquilidade do lar. Aprendeu isso com a vida de Zé Fuleiro, com seu Bento e com o corpo estendido no chão. No lar, a sabedoria repousa em silêncio e emana da figura da mulher, a nega, que pode ser vista igualmente como a expressão da própria “sambosofia”. É ela que, de um ponto de vista ético, ensina “a forma de se viver”.

Resta ver agora como nosso sambósofo se posiciona diante do que se pode chamar de perspectiva do “fim do mundo”. Aqui vale a pena citar um trecho de uma entrevista que o sambósofo concedeu ao pesquisador Luiz Costa Pereira Junior:

Dos sonhos que temos, das coisas que almejamos, depois de um certo tempo percebemos que não se pode fazer tudo, que alguns sonhos são realizados, muitos não. Você não lê todos os livros que acumulou na sua biblioteca, mas nem por isso vai deixar de ler, nem por isso vai deixar de sonhar, de almejar. Isso de uma certa forma espero que esteja no meu trabalho. A dúvida diante da incerteza não pode ser derrotista nem negativa, de que realmente não há solução, não tem jeito. Penso que há momentos de resignação e outros de rebeldia, de não conformismo com a situação, particular ou não. Mas as coisas passam, as modas, as propostas, as experiências. Meus sambas tratam da sensação de angústia ou resignação diante dessa instabilidade da vida, da impossibilidade de falar do futuro, de ter certeza sobre as coisas. A vida é jogo de xadrez, mas nos escapa e a resposta natural que o samba dá é deixar-se levar como um marinheiro à deriva. (in: PEREIRA JUNIOR, 2011).

Para o sambósofo, apesar das incertezas da vida, haverá sempre esperança, o que não quer dizer que ele defende um otimismo ingênuo. Diante das ruínas que nos cercam, ele desconfia da marcha implacável do progresso e do triunfo da era das expectativas, já que vivemos em tempos sombrios. Num mundo marcado pelo egoísmo e pela competição, a busca desesperada pelo porto seguro da felicidade pessoal pode ampliar o niilismo e trazer mais desânimo, uma vez que se esquece da felicidade coletiva.

O sambósofo sabe que nunca compreenderemos tudo. Somos limitados. Ele sabe que as modas passam, os amores passam, as pessoas passam. Sabe do trabalho negativo do tempo, que transforma tudo em ruína, mas sabe, também, que é no tempo vivo que o samba resiste e, de geração em geração, lavra o campo e semeia para que os que virão possam colher os frutos. O sambósofo sabe que o relógio do apocalipse avança. Sabe que hoje somos esmagados pelo presente, que achata o futuro e dissolve a esperança no descartável.

Não por acaso, uma das vocações do Mestre Paulinho da Viola é a arte da marcenaria. A arte do marceneiro envolve as virtudes da paciência, a prudência, a habilidade e a concentração no tempo de agora, que suspende o tempo da agitação e do desespero, aquele que quer agarrar o futuro a qualquer preço. Na sociedade contemporânea, a impressão é que não temos tempo para nada. A velocidade estonteante amplia nossa angústia, impede o diálogo e mata o afeto.

Há muito tempo, no início dos anos 70, o sambósofo já havia nos alertado para essa situação. Ele fez isso na mais intrigante de suas músicas, não por acaso uma espécie de “anti-samba”. Refiro-me a *Sinal Fechado*, música de intervenção feita para não tocar nos rádios.

Olá, como vai?
Eu vou indo, e você, tudo bem?
Tudo bem, eu vou indo correndo
Pegar meu lugar no futuro, e você?
Tudo bem, eu vou indo em busca
De um sono tranquilo, quem sabe?
Quanto tempo, pois é, quanto tempo
Me perdoe a pressa
É a alma dos nossos negócios
Pô, não tem de quê
Eu também só ando a cem
Quando é que você telefona?
Precisamos nos ver por aí
Pra semana, prometo
Talvez nos vejamos, quem sabe?
Quanto tempo, pois é, quanto tempo
Tanta coisa que eu tinha a dizer
Mas eu sumi na poeira das ruas
Eu também tenho algo a dizer
Mas me foge à lembrança
Por favor, telefone, eu preciso beber
Alguma coisa rapidamente
Pra semana, o sinal
Eu procuro você, vai abrir, vai abrir
Prometo, não esqueço
Por favor não esqueça, não esqueça
Não esqueço, adeus

Aqui temos dois sujeitos, velhos conhecidos, dois amigos, cada qual no seu canto, no seu carro. Eles estão indo “pegar seu lugar no futuro” enquanto o tempo dos bons encontros e a capacidade de colher o dia se esvaem.

Em uma época em que não havia computador, celular e rede social, *Sinal fechado* antecipava profeticamente, por um lado, o quanto ficamos vazios e, por outro, o quanto precisamos do samba. Paulinho da Viola sabe da nossa decadência atual, produzida pela fragmentação de sujeitos destituídos, cada vez mais, daquilo que Benjamin chamou de *experiência*. “Nos sentimos, cada vez mais, incapazes de transmitir experiências”, dizia o pensador alemão, se referindo ao contexto europeu da década de 30. Mas nem sempre o que vale para Europa, e para o resto do mundo, vale para o Brasil. Entre nós, apesar dos pesares, houve uma mistura original, na língua e nos costumes, no fluxo das almas e corpos que dançam ao ritmo do tambor, de modo que, através do samba, nossa capacidade de transmitir sabedoria nunca morreu e nunca morrerá. Nossa história é diferente e já é tempo de se desvencilhar da fria visão eurocêntrica.

Por outro lado, sabemos que nem tudo são flores. Quando olhamos ao nosso redor, parece restar apenas alguns farrapos de vida em comum. O sinal está fechado e, com o processo de aceleração capitalista, produzido agora pelas mídias digitais, ocorre o cansaço e o esgotamento de sujeitos fechados sobre si mesmos. Há cada vez mais a perda da memória coletiva, criando um abismo entre uma geração e outra. Mas, como dizia Paulinho da Viola, no feliz e alegre *Eu canto samba*, “há muito tempo eu escuto esse papo furado, dizendo que o samba acabou”. O sambósofo sabe que as modas passam, mas o samba fica, pois a “chama da vida” segue firme entre nós. O samba “agoniza, mas não morre”. Por isso, é preciso lutar contra o esquecimento dos mestres que atravessaram o tempo, como Paulinho da Viola, cuja obra contém uma sabedoria imensa, tão imensa quanto o mar.

Viva o samba. Viva Paulo Cesar Batista de Farias – O Paulinho da Viola!

Referências bibliográficas

- ANDRADE, M. Macunaíma - o herói sem nenhum caráter. 17ª ed. São Paulo: Martins; Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1980.
- BENJAMIM, W. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CRUZ e SOUSA. 1861-1898 Obra completa: poesia / João da Cruz e Sousa; organização e estudo por Lauro Junke. – Jaraguá do Sul: Avenida ; 2008. v. 1 (612 p.)
- LOPES, N; SIMAS, Luiz Antônio. Dicionário da História Social do Samba. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. Filosofias africanas: uma introdução. 8. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2023.
- LOPES, N. A presença africana na música popular brasileira. In: Academia do Samba.com.br. (Artigo publicado originalmente na Revista Espaço Acadêmico nº 50 – Julho de 2005).
- NEGREIROS, E.: *Paulinho da Viola e o Elogio do amor*. FFLCH – USP. (Tese de Doutorado). São Paulo> 2012.
- NOGUERA, R; SCHAEFER; SILVEIRA, E. (orgs) *Samba e filosofia*, Prismas, Curitiba, 2014.
- PLATÃO. *A república*. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2016.
- RABELO, I. D. *Absurdas fantasias, espantosas realidades*. In: O poema: leituras e leitores. Org. Bosi, V. et al. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

SILVA, W. L. (org.). *Penso, logo sambo: afro perspectivas filosóficas para pensar o samba*. Coordenação: Renato Nogueira, Marcelo Moraes e Silvia Aricuri. Hexis/Fundação Biblioteca Nacional: Rio de Janeiro, 2015.

SIMAS, L.A. *Ventres do samba: a importância das tias baianas como aglutinadoras das comunidades afro-cariocas*. In: MEDIUM (2019). <https://medium.com/trincheiras/ventres-do-samba-187c73d43a3d>

TINHORÃO, J. R. *História social da música popular brasileira*. São Paulo: Editora 34, 1998. 365 p.

VERÍSSIMO, J.. *Estudos de Literatura Brasileira*, 1ª série. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

SIQUEIRA, I. *Paulinho da Viola: O caminho de volta* (um estudo poético-musical da canção popular brasileira). FFLCH-USP. Departamento de Letras. São Paulo: 2009. (Dissertação de mestrado).

PEREIRA JÚNIOR, L. C. *O Mar que me navega – Sintonias filosóficas em Paulinho da Viola*. Faculdade de Educação-USP, São Paulo, 2011. (Tese de doutorado)

Músicas de Paulinho da Viola citadas nesta ordem:

Timoneiro

<https://www.youtube.com/watch?v=EflJ67AAZFc>

Pra jogar no oceano

<https://www.youtube.com/watch?v=y4jgRZLneU8>

Eu canto um samba

<https://youtu.be/FJbCHHmYFtc?si=efmbHRdqLFuwUtBA>

Coisas do mundo, minha nega

<https://www.youtube.com/watch?v=9uoaSgo79Vs>

Sinal fechado

https://www.youtube.com/watch?v=6rnJTPj19_A

CONTRIBUIÇÕES FILOSÓFICAS AO IMATERIAL DO FORRÓ NORDESTINO

José Carlos Valério¹⁴

Resumo: o objeto da nossa reflexão é o aspecto imaterial que vigora em todas as obras de artes. Diante dessa vertente reflexiva, temos por objetivo apresentar algumas contribuições filosóficas aplicadas ao produzir artístico do forró de raízes nordestinas; o qual permanece vivo de maneira prospectiva, pois o forró ainda está por acontecer e pode nos acenar a partir do âmbito da linguagem no exercício do poetizar musical criativo. A essência imaterial justifica a valorização desta arte pioneira e exige incentivar a criatividade artística multidimensional. Tal arte já foi reconhecida em nível nacional, mas resta uma grande luta pelo seu reconhecimento em âmbito internacional como “Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade”. Entretanto, para obtermos resultados plausíveis, no campo artístico, é necessário que haja forte investimento nas políticas educacionais brasileiras, precisamente, através do Ministério da Educação e Cultura, por meio de seus órgãos de fomento ao Ensino, Pesquisa e Extensão, com uma gestão pública e democrática de qualidade, tanto nas universidades quanto nas redes de ensino em geral, visando uma autêntica educação libertadora, artística e científica. Por fim, a metodologia utilizada é de cunho qualitativo-hermenêutica com base na compreensão do habitar no mundo da quaternidade: terra e céu, divinos (forças plurais da natureza) e mortais (nós mesmos em nossa ação existencial-histórica). O campo teórico-filosófico gira em torno do pensamento de Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, cujo fundamento filosófico contemporâneo demanda uma virada linguística.

Palavras-chave: Origem. Imaterial. Forró. Poético. Habitar. Mundo.

Abstract: the object of our reflection is the immaterial aspect that prevails in all works of art. In view of this reflective approach, our aim is to present some philosophical contributions applied to the artistic production of forró with Northeastern roots; which remains alive in a prospective way, because forró is yet to happen and can beckon us from the realm of language in the exercise of creative musical poetizing. The immaterial essence justifies the valorization of this pioneering art and demands the encouragement of multidimensional artistic creativity.

¹⁴ Músico e Professor de Filosofia da Uneal (Universidade Estadual de Alagoas). E-mail: carlos.valerio@uneal.edu.br.

This art has already been recognized at national level, but there is still a big fight for its recognition at international level as “Immaterial Cultural Heritage of Humanity”. However, in order to obtain plausible results in the artistic field, there needs to be strong investment in Brazilian educational policies, precisely through the Ministry of Education and Culture, through its bodies that promote teaching, research and extension, with quality public and democratic management, both in universities and in education networks in general, with a view to an authentic liberating, artistic and scientific education. Finally, the methodology used is qualitative-hermeneutic, based on an understanding of inhabit in the world of quaternity: earth and sky, divine (plural forces of nature) and mortal (ourselves in our existential-historical action). The theoretical-philosophical field revolves around the thought of Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger, whose contemporary philosophical foundation demands a linguistic turn.

Keywords: Origin. Immaterial. Forró. Poetic. Inhabit. World.

Quão pouco é necessário para a felicidade! O som de uma gaita de foles. – Sem a música a vida seria um erro. O alemão imagina até Deus cantando canções.
Nietzsche, *CI.33*

Vamos pensar a plausibilidade da cultura *imaterial* do forró como um patrimônio enraizado no Nordeste brasileiro. A retomada reflexiva deste campo musical deve apontar para o movimento de rememoração e prospecção no sentido de reconhecimento do mesmo em âmbito internacional. De início, há estudos que mostram a manifestação do forró como sendo própria do mundo rural; sua musicalidade de ritmo popular fazia parte das festividades camponesas com suas danças e folguedos, próprios daquele ambiente criativo. Os andantes pelas estradas e caminhos, ao longe, ouviam o som do zabumba e da sanfona ecoarem e o mundo se encher de alegria! Ora, a ocorrência do êxodo rural operacionalizou o desmonte da agricultura de sobrevivência familiar e, conseqüentemente, a expulsão do homem do campo fez com que o forró, que fora enraizado nesse contexto, tendesse a desaparecer mediante o processo de desenraizamento do homem da terra.

O desenraizamento caracteriza o processo de racionalização que arranca o homem do campo e o deixa desvalido, restando-lhe apenas buscar moradia e sustento nas encostas periféricas das cidades, sem nenhuma infraestrutura e à mercê da marginalização. O camponês

que antes sabia lidar com a flora e a fauna, cultivava a terra com maestria, agora, atormentado no mundo suburbano, deparou-se com o espectro do não saber produzir citadino e tendo que se virar para sobreviver com a família. O antigo tocador de sanfona que animou inúmeras festas de casamentos, batizados, piqueniques e outros momentos de lazer em finais de semana; quando migrou para a cidade, tudo ficou para trás, ou melhor, aquele mundo festivo e cheio de condições de sobrevivência foi despovoado e acabou. Fim do mundo campesino. Um dia, ao término de uma tocada e já tarde da noite, um agricultor-tocador seguia ladeira abaixo tocando canções de saudades¹⁵ à medida que foi desenraizado da terra; como se estivesse se despedindo dos entes queridos e do habitat caloroso.

No decorrer de nossa exposição temática iremos apresentar, de forma breve, o êxito adquirido do reconhecimento do forró de raízes nordestinas em âmbito nacional brasileiro, bem como a perspectiva de luta pelo reconhecimento maior em nível global; este último intento, demanda muito esforço político junto à UNESCO, mas também exige políticas de fomento financeiro para dar sustentabilidade e promover inovações. Faremos também um aprofundamento filosófico a partir da noção de origem para alicerçar a discussão acerca do aspecto originário em sua essência imaterial.

No prosseguimento da nossa inflexão hermenêutica, destacaremos o aspecto do imaterial à luz da concepção de matéria e forma em Aristóteles, isso a partir da leitura heideggeriana da mesma em novas perspectivas. A essência aqui deve ganhar a compreensão daquilo que vigora sempre e possui o sentido do porvir, ou seja, toda a poética e musicalidade está continuamente por acontecer e adiante de nós enquanto existirmos na face desta Terra.

Por fim, vamos nos deter na acepção de cultura mediante o crivo do *colere* como o colher, cujo fundamento primordial já aparece na concepção grega do *logos*, o qual também significava colheita na experiência grega originária. Neste ínterim, debruçar-nos-emos na compreensão do habitar no âmbito do forró-raiz¹⁶, cuja essência é a arte do cultivar a musicalidade forrozeira com tudo o que a constitui. Adentraremos o campo da cultura popular com base nas reflexões de Nietzsche a partir do poetar de Arquíloco que musicalizou a poesia, valorizando a música popular.

¹⁵A título de analogia, podemos ilustrar isso com o samba de Emilinha Borba: “Quem parte leva saudades de alguém, que fica chorando de dor. [...] eu tenho que ir embora [...]”.

¹⁶Essas palavras aparecem ligadas por hífen como forma abreviada para dizer do forró de raízes nordestinas; mas também diz algo acerca da originariedade inicial de tal enraizamento do forró, que não fica preso ao passado, e aponta para o futuro ainda por acontecer.

Sobre o Reconhecimento do Forró de Raízes Nordestinas

A musicalidade forrozeira vem passando por um processo de mutação e adaptações na perspectiva de sobrevivência. A cultura do forró já vinha sendo discutida em fóruns no intuito de promover o reconhecimento dele como patrimônio cultural imaterial em âmbito nacional.¹⁷ Fato consumado. Todavia, ainda resta uma grande luta para que o mesmo venha a ser declarado, pela UNESCO, como *Patrimônio Cultural “Imaterial” da Humanidade*, a exemplo do Tango argentino que logra o êxito dessa nomenclatura há bom tempo.

Convém observar que o forró vem passando por uma mesclagem de ritmos e gêneros musicais diversos ao migrar para os centros urbanos. As ampliações do forró estão sendo estendidas para além de suas antigas sedes promovedoras dos eventos juninos, com isso, assistimos a intromissão de outros estilos musicais que, parecem não ter nada a ver com o forró-raiz, servindo apenas para atender a diversidade de gostos. O risco maior é de os vários estilos musicais suplantarem o forró, pulverizando-o até culminar na decadência do mesmo, enveredando no desinteresse e esquecimento sem ser reconhecido internacionalmente pela UNESCO para fins de: investimentos financeiros; cuidados com os artistas; compositores e, o mais importante, criar condições possíveis de surgimento de novas expressões do forró, entre outras demandas de estudos.

Atualmente, está ocorrendo um fenômeno de descentralização das localidades tradicionais dos eventos do forró; o mesmo teve sua sede festiva em Caruaru-PE, e se configurou noutros grandes centros como o Parque do Povo em Campina Grande-PB, bem como em Aracaju-SE com o Forró-Caju (ocorre como um circuito do forró por outras cidades). Vale destacar, também, a produção forrozeira no Estado do Ceará, na Bahia, no Maranhão e em Alagoas, embora em alguns desses Estados não tenha ocorrido fóruns de discussões.

Acerca da Origem Fundamental do Forró-Raiz

¹⁷ Há um projeto de lei noticiado pela *Agência Câmara de Notícias* de 16/05/2023, conforme Paula Bittar (2023), que trata do seguinte: “A Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania da Câmara dos Deputados [da Bahia] aprovou o Projeto de Lei 5838/19, que reconhece o forró como manifestação da cultura nacional.” Nesse mesmo viés, aconteceu um fórum de debates no Espaço Cultural em João Pessoa/PB no dia 28/10/2017; no qual foi discutido a preservação das matrizes originárias do forró, na perspectiva de registrar o ritmo musical enquanto “Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil”; no dia 13/12/2021 o Governo do Estado da Paraíba (2023) noticiou o destaque do reconhecimento, em âmbito nacional, quando o forró recebeu o título de: “patrimônio imaterial do Brasil”.

O fundamento plausível para a discussão se inscreve no originário capaz de ressurgir de maneira totalmente inusitada, ou melhor, como acontecimento que nos espanta em várias dimensões artísticas e, no que estamos a tratar, na musicalidade do forró como um todo. O dizer do pensar filosófico heideggeriano aponta para um porvir sempre em aberto da origem que tende a se nos apresentar mais adiante; nesse caso, tanto o forró como as composições, ritmos, melodias, festividades e demais inovações ainda estão por acontecer de maneira extraordinária; podemos acompanhar a concepção inovadora da origem no seguinte dizer pensante na conferência *A questão da técnica*:

Os pensadores gregos já o sabiam, ao dizer: o primeiro, no vigor de sua regência, a nós homens só se manifesta posteriormente. **O originário só se mostra ao homem por último.** Por isso, um esforço de pensamento, que visa a pensar mais originariamente o que se pensou na origem, não é caturrice, sem sentido, de renovar o passado mas a prontidão serena de espantar-se com o porvir do princípio. (HEIDEGGER, 2002a, p. 25, grifo nosso).

Este princípio porvir se inscreve no que tange a questão de raiz na acepção essencial de origem mais originária, no vigorar de “sua regência”, cuja manifestação plausível ainda está por acontecer.¹⁸ A retomada originária discursiva acerca da cultura forrozeira, de raízes nordestinas, deve ter por base a arte do forró e seus artistas criativos. A origem (*Ursprung* – salto originário) da obra de arte do forró está enraizada no modo de ser próprio do forró e não se esgotou no passado, mas ainda está sempre adiante de nós; é porvindoura em seu acontecer primordial, ou seja, ela não é o que veio a ser como começo (*Beginn*), e sim, como inicial (*anfänglich*)¹⁹ em seu persistente vigor de vir a ser, sempre contínuo e prospectivo, isto é, da essência (*Wesen*) enquanto o “estar-a-ser”²⁰ como sendo o vigor existencial do porvir.

¹⁸ Carlos Drummond (1996, p. 12-14) nos fala dos “poemas que esperam ser escritos.”, pois, assim também, estaremos à espera do porvir da composição musical do forró em aberto, não aconteceu de forma totalizante e sempre vige no mostrar-se posteriormente. Na tentativa de uma prospecção criativa tive a felicidade de compor algumas canções diversificadas, que estão no quarto capítulo do meu livro (VALÉRIO, 2015, p. 185-194).

¹⁹ Cf. Heidegger (2017, [n. 3], p. 6). O tradutor Marco Antônio Casanova opta por reservar ‘início’ para *Anfang* e ‘começo’ para *Beginn*”; por dois motivos: “1) A proximidade entre os termos ‘início’ e ‘origem’ em português, o que insere a palavra ‘início’ no campo semântico de *Anfang*; 2) O fato de, tal como o termo alemão *Anfang*, ‘início’ ter um correlato adjetivo no termo ‘inicial’ (*anfänglich*), enquanto a palavra ‘começo’, tal como *Beginn* em alemão, só possui um uso nominal”.

²⁰ Cf. Heidegger (2014, n. 1, p. 7). As tradutoras da Conferência, na Calouste Gulbenkian, destacam a expressão para a concepção de essência (*Wesen*) como o sendo, o “estar-a-ser”, na diferença com a acepção metafísica de *essentia*.

Inicialmente, devemos compreender por essência²¹ o vigor do originário em sua maneira de estar sendo e também do porvir de algo ou de alguém. O estar sendo do forró teve seu pontapé inicial desde seus primeiros solfejos e acordes musicais da sanfona e demais variantes de tal instrumento; de maneira que vem atravessando décadas num processo histórico evolutivo. No sentido de começo, o primeiro rudimento da sanfona foi criado na China e se chamava *Cheng*, desenvolvido na Alemanha como Acordeon (*Akkordeon*) e aperfeiçoado na Itália. Diz-se que chegou ao Sul do Brasil por volta do século XIX, trazido por migrantes alemães e italianos e ganhou o nome de sanfona no Nordeste brasileiro. Nesta região, tivemos exímios sanfoneiros, primordialmente, autodidatas. Diga-se de passagem, a arte de tocar sanfona ou acordeom é de uma maestria sempre em processo evolutivo; exige muita dedicação, paciência e humildade.²²

No sentido retrospectivo de rememoração temos como contribuição primordial: a estrela solar que foi Luiz Gonzaga (Rei do Baião); Dominginhos, Trio Nordestino, Sivuca, Noca do Acordeon, Zé Paraíba, Os 3 do Nordeste, Flávio José entre outros. Não podemos esquecer o multi-instrumentista alagoano Hermeto Pascal (reconhecido internacionalmente). A estrutura fundamental do forró, além dos instrumentos base, traz à tona os compositores musicais, sanfoneiros, percussionistas, dançarinos/nas, a arte culinária, os promovedores de eventos e os artistas de designers dos ambientes festivos.

A constituição de raiz deve ser compreendida, também, pelos crivos modais da autenticidade e inautenticidade. Ambos os modos dizem respeito ao viger da essência da arte musical em sua manifestação. Por um lado, o caráter de autêntico aparece no brilhar da composição poético-musical forrozeira e execução da mesma, ou seja, a vivacidade, a tensão festiva que provoca sempre o êxtase inebriante e fervoroso da tocada com destreza. Por outro lado, o inautêntico faz parte do cotidiano e tem a ver com o não reconhecimento de si mesmo e, no caso da musicalidade de forró, passa pela supervalorização de outros gêneros e crescente desvalorização do forró em sua abertura, causando o desinteresse e esquecimento do mesmo; tal inautêntico se apresenta no processo de massificação musical apenas voltado para o lado

²¹ A base fundamental para compreendermos essa acepção de “essência” passou por uma reviravolta linguístico-filosófica de superação da metafísica tradicional, a saber: “*A ‘essência’ da pre-sença está em sua existência.*” (Cf. HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, 1955, § 9, p.77). No original alemão “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*” (HEIDEGGER. *Sein und Zeit*, 2006, § 9b, p. 42).

²² Podemos citar a título de exemplos: Osvaldinho do Acordeom que estudou na Itália e, a grande Maestrina e concertista alemã Regina Weismann (com sua Academia Musical Paulistana), a mesma possui enorme habilidade de tocar com os dez dedos; ela quase transforma o acordeom numa orquestra sinfônica em miniatura em seus vários concertos da música clássica; para tanto, basta ver e ouvir (no Youtube) Brasileirinho de Waldir Azevedo tocado por ela.

econômico-financeiro próprio da chamada indústria do forró. Assim como existe o brilho da clareira do forró, pode ocorrer o encobrimento de tal luminosidade, sendo que brilhar e ofuscar fazem parte da tensão de uma contenda em combate, mas, combate no sentido de promover a autenticidade do vigor da música. Portanto, autêntico e inautêntico compreende a produção como um todo, sem preconceito ou discriminação de gêneros, caminhando na contenda em vista da abertura de enriquecimento cultural.

Inflexão Acerca da Imaterialidade Essencial do Forró

A palavra “imaterial” na acepção do entendimento comum nos diz daquilo que não possui matéria, que é impalpável; isso para o sentido do tato, do paladar, da visão, de maneira que o sentido que capta melhor o imaterial da música é a audição, o ouvido que escuta o som; embora pela visão sejamos capazes de perceber o ritmo da batida pelos gestos e fazer associações. Decerto poderemos fazer associações, também, com o tato pelo tamborilar com os dedos, a mão e os pés; mas também há a capacidade de visualizarmos o ritmo pelo exercício da imaginação e do pensamento. Enfim, tudo isso nos conduz a pensar como Ludwig van Beethoven conseguia criar músicas após ter perdido a audição.

O imaterial nos chama a atenção para pensar a questão inicial da matéria que não se limita ao concretismo do objetivável. Para o grego antigo, a matéria era concebida por *hyle* (ὕλη) e foi traduzida pelo pensamento romano latino pelo termo (*māteria, ae*), segue-se disso a designação de matéria na acepção de “madeira”, donde provém a nuance de matéria em referência ao aspecto material, assunto, pretexto, mas essas traduções já se distanciaram muito do mundo da experiência grega. Mesmo que o grego ao dizer *hyle* (ὕλη) se direcionasse para a madeira, não era a pura materialização da madeira como objeto que ele iria atrás, e sim, a essência da coisa enquanto forma apropriado para o que iria fazer, assim sendo, a *hyle* estava associada com a forma (*morphé - μορφή*), então concebiam as duas juntas: *hyle-morphé* (ὕλη-μορφή), segundo Aristóteles em sua reflexão filosófica acerca da *physis* (φύσις) ou, natureza. Podemos acompanhar a explicitação do termo matéria a partir do que Heidegger nos apresenta em sua conferência intitulada: *A essência e o conceito de φύσις em Aristóteles – Física B, I* de 1939:

Na significação usual, ὕλη significa ‘floresta’, ‘bosque’, a ‘mata’ onde caça o caçador; mas também a ‘mata’ que fornece a madeira como material para construção; é daqui que a ὕλη se torna o material para toda espécie de construção e ‘produção’. Com isto,

pelo retorno que se gosta de fazer ao significado ‘original’ da palavra, já estaria demonstrado que *ύλή* significa o mesmo que ‘matéria’. Seguramente – mas, visto de mais perto, o que se fez foi apenas e somente impor a *questão* decisiva. Se *ύλή* significa a ‘matéria’ para a ‘produção’, então a determinação da essência da assim chamada matéria depende da interpretação da essência da ‘produção’. Todavia, *μορφή* não significa ‘produção’, mas no máximo ‘configuração’; e configuração é precisamente a ‘forma’ para a qual a ‘matéria’ é trazida por meio da cunhagem e da modelagem, isto é, pelo ‘formar’ (HEIDEGGER, 2008, p. 287).

A imaterialidade aparece como sendo o aspecto de configuração da forma material para o “formar”. Trata-se de visualizar a interpretação musical do forró raiz que pode partir de algo material, mas que não se limita à matéria objetivável; por isso que os conceitos fundamentais: produção, configuração, forma, matéria e formar aparecem na citação entre aspas, a fim de mostrar outro sentido plausível; pois aquilo que é trazido para formar a musicalidade ganha o caráter de cunhagem, a qual podemos dizer, analogamente, como sendo o compor e modelar poético do imaterial hermenêutico da música²³ por meio do ritmo e da melodia criativos da composição na plenitude daquele formar. Podemos dizer com Nietzsche (1995, p. 150) em seu discurso cantante zaratustriano: “E isso é tudo a que aspira o meu poeta: juntar e compor em unidade o que é fragmento e enigma e horrendo acaso”. Toda essa fundamentação filosófica vai ser explicitada no próximo tópico.

A Compreensão de Raiz no Habitar na Quaternidade²⁴

A concepção de raiz diz respeito à terra cultivada pelo camponês. A terra resguarda as raízes das plantações semeadas pelo trabalhador na expectativa da colheita, a depender da proveniência das chuvas e do sol, as plantas acolhem essas dádivas divinas através do céu para crescerem e se multiplicarem, concedendo alimento para todos os viventes que delas precisam; assim, a mãe natureza se apresenta como divina na doação de mais vida, enquanto os camponeses se conduzem na lida de sua finitude existencial e permanecem sobre a terra e sob o céu, aguardando os deuses enquanto o divino na simplicidade quaternária da terra, céu,

²³ A teoria da arte musical é bastante vasta e demanda estudos específicos. Schlichta (2006, p. 139-146) apresenta, de maneira didática, o tema do som em seus elementos formadores, a saber: “o timbre, a *intensidade/dinâmica*, a *duração/ritmo*, a *altura/melodia* e a *densidade/harmonia*.”, entre outros aprofundamentos tipológicos e respectivos instrumentos de acompanhamentos; além do som, existe o silêncio que a autora destaca como pausas. Vale ressaltar que o nosso foco aqui não é nos deter na teorização musical, e sim, tecer uma reflexão temática de cunho hermenêutico-filosófica.

²⁴ Esse é um construto heideggeriano para nomear a quadratura de mundo como sendo Terra, Céu, Divinos e Mortais. Isso aparece na conferência: *Construir, Habitar, Pensar* (HEIDEGGER, 2002b, p. 125-141).

divinos e mortais, desfrutando a feliz alegria de festejarem nas tocadas, nos cantos, nas danças e nas comidas típicas.

A dimensão lúdica se faz necessária como lenitivo divino para o entusiasmo dos cultivadores da terra; desse ato de cultivar é que foi criado o termo “cultura”, de etimologia latina *culturae* na acepção de tratar de algo relativo ao conhecimento em várias dimensões como “cultura erudita” e “cultura popular”. Todavia, a palavra que nos interessa aqui é *colere* no sentido de cultivar plantas, uma vez que ela se assemelha à concepção grega do *logos*; ela vai ganhar outros significados relativos às artes, à educação e demais variações.

O cultivar plantas marca fundamentalmente a existência do camponês. Aquele *colere* possui sua proximidade com a concepção grega do *logos* que também significa colher. O *logos* se referia à colheita do campesinato grego; designava colher como reunir de modo plausível, então, não era um ajuntamento qualquer de plantas alimentícias com espinheiros, e sim, colher o que era necessário, saudável, promissor, ou seja, o agricultor não colhe feijão com malícia espinhosa juntos para consumo.

O colher se dimensiona na colheita como um todo, a saber, o trabalhador dispõe as sementes que brotam da terra, favorecidas pelos céus enquanto doação dos deuses (forças da natureza) para o sustento familiar e, com isso, acontece a superação da fome e temor da morte, de maneira que o trabalhador pode prosseguir sua jornada existencial no mundo. A colheita colhe os frutos para o porvir, bem como, o canto dos pássaros, o soprar do vento, o brilho do sol, a sombra das nuvens, o frio da chuva com a própria água que cai, a escuridão da noite com o possível brilho das estrelas e o reflexo da lua. Do chão habitado colhe-se, também, o canto da terra, do céu, dos divinos e dos mortais²⁵ que perambulam nesta habitação terrestre. É a partir do habitar onde se inscreve o cultivo das raízes do forró em sua abrangência.

Aqui, retomamos a passagem do dizer epigráfico nietzschiano ao mencionar “O som de uma gaita de foles”, capaz de trazer a felicidade para o ser que nós mesmos somos na perspectiva de superar o erro fatal de uma vida sem a musicalidade. O nascer desse gênero musical do forró perfaz a criatividade de proveniência popular, na medida em que surge do amalgama da vida de um povo festivo. O canto pode brotar dos acenos divinos da terra com tudo quanto ela traz em sua abertura e fechamento; no entre terra e céu acontece o nosso existir

²⁵ O cantar acolhedor nos faz lembrar da música simbólica *Asa Branca* (pássaro silvestre), no olhar a terra ardendo, por falta d’água, de plantas, da perda dos animais e a espera pelas chuvas como dádivas divinas da natureza na evocação ao Deus do céu. Depois, o retorno da *Asa Branca* parodiando o retorno do sertanejo para sua terra natal.

circundado pelas coisas, as plantas, os animais, o outro que é nosso semelhante e demais entes presentes no mundo; segue-se disso, o cultivar (colher) a sonoridade da terra até por meio de pássaros que cantam e encantam, a título de visualização: seja um Vim-vim, um Bem-te-vi, um Sabiá, a Patativa e até mesmo os sapos com sua orquestra sapônica²⁶ e, assim, são muitas manifestações de entes provocadores de cantos e composições salutares. As raízes ganham a configuração essencial de imagens, acenos que podem nos afetar corporalmente e fazer surgir melodias²⁷, versos e ritmos, acompanhemos o seguinte dizer:

A canção popular, porém, se nos apresenta, antes de mais nada, como espelho musical do mundo, como melodia primigênia, que procura agora uma aparência onírica paralela e a exprime na poesia. A melodia é portanto o que há de primeiro e mais universal, podendo por isso suportar múltiplas objetivações, em múltiplos textos. Ela é também de longe o que há de mais importante e necessário na apreciação ingênua do povo. De si mesma, a melodia dá à luz a poesia e volta a fazê-lo sempre de novo [...]. (NIETZSCHE, 2007, §6, p. 45).

Falamos acima de acenos e estes são puramente imateriais, como os gestos de amor, o sentimento de dor e demais expressões não palpáveis; assim como a sonoridade proveniente da natureza e de seus entes. Podemos até gravar o som do canto de um pássaro ou a voz de alguém, mas não conseguiremos gravar a dor que o peito do cantador sente, na medida em que acontece a imaterialidade do seu canto²⁸. Em todo caso, podemos nos aproximar dessa imaterialidade essencial que perfaz toda a historicidade de alguém; do conjunto das vivências corporais dos entes, também temos nossas afecções povoadas de imagens e lembranças na memória enquanto habitamos na linguagem. Destarte, enfim, acompanhemos o dizer hölderliniano acerca do retumbar da festividade triunfante na proveniência do deus da alegria, o jovem Baco, o qual

²⁶ É mais um neologismo para nos referir ao conjunto dos sapos que se encontram num lago à noite e emitem sons diversos, de maneira que o todo parece uma orquestra sinfônica; logo, por falta de um termo apropriado, nos achamos no direito de designar essa orquestra dos sapos de sapônica, de tal maneira que o cancionista popular cria suas composições belíssimas: “Como é gostoso morar na lagoa/ numa palhoça feita na beira do rio/ a gaia canta, o sapo fica contente/ que até alegra a gente com seu desafio/...”; “Quando o Vim-vim cantou/ corri pra ver você/...”.

²⁷ Segundo Nietzsche, em *A gaia ciência*, (2012, afor. 84, p. 105): “*Melos* [melodia] significa, conforme sua raiz, um calmante, não porque seja calmo em si, mas porque seus efeitos acalmam.”, ou seja, designa aquilo que é capaz de produzir um entusiasmo embriagante que embala multidões; em outras passagens de *Introdução à Tragédia de Sófocles*, Nietzsche destaca o advento da poesia e a música popular com Arquíloco sobre o coro das bacantes dionisiacas que a todos encantavam, produzindo uma unidade de ser entre as pessoas. Podemos indicar as inflexões anteriores com o poeta Hölderlin (1994, p. 102-103) acerca do divino Dionísio que, em grego fora concebido por Baco (*βακχεῖος – Bakkheios*) e, no poema dedicado aos grandes poetas, esse deus Baco (*Bacchus*) veio despertar os povos do sono ao descer às margens do rio Ganges de maneira retumbante do festivo regrado ao vinho sagrado. Outra referência plausível foi a impressão da música no jovem Arthur Schopenhauer; trata-se do caso de um violoncelista que conseguiu acalmar uma matilha de mastins (cães) ferozes, pois enquanto tocava “sarabandas, polonesas e minuetos, os mastins se acalmaram, deitaram-se aos seus pés e o escutaram atentamente.” (Cf. SAFRANSKI, 2011, p.37).

²⁸ O cancionista popular Patativa do Assaré tem um poema intitulado “Dor Gravada” e retrata bem a imaterialidade que jamais poderá ser gravada. (Cf. <https://www.recantodasletras.com.br/cordel/1031166>).

veio costeando as margens do rio Ganges para despertar os povos do sono com seu santo vinho, na perspectiva da colheita libertadora. Por fim, os poetas são convocados a fazerem o mesmo no sentido de despertar e doar leis das forças vitais da natureza e doar mais vida unificadora dos habitantes ribeirinhos; diz o poetizar:

AOS NOSSOS GRANDES POETAS
(AN UNSRE GROSSEN DICHTER)

Gangéticas ribeiras o triunfo retumbaram
Do Baco rouba-tudo e juvenil que do Indo
Aqui chegou com santo vinho,
Vindo os povos do seu sono despertar.

Poetas, acordai! Do sono sacudi também
Quem dorme ainda, e as leis doai,
Doai-nos vida, e vós, heróis, vancei!
Somente vós, tal como Baco, haveis direito de pilhar.²⁹

Considerações Finais

O intuito da nossa incursão filosófica foi de apenas contribuir para a discussão acerca do reconhecimento do forró de raízes nordestinas para além do Brasil, por isso, ensejamos que tal coisa possa ganhar outros ares de debates em possíveis e diversos fóruns porvindouros, até culminar no reconhecimento por parte da UNESCO enquanto Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade.

Vimos que a origem do forró raiz se encontra firmado na própria arte a qual pode originar os artistas e estes originarem a obra de arte do forró. Para tanto a concepção de imaterial é que constitui o vigor de tal arte que vige e se mostra sempre trazendo alegria, seja de caráter da musicalidade antiga, seja das inovações, nas quais, a cada vez, vem à tona o imaterial com forças plurais da vontade criativa, apresentando-se como constitutivas para a nossa felicidade em seus ritmos, melodias, quebras de melodias e demais elementos.

O aspecto “cultural” ganhou a aceção de cultivar na aproximação do colher do *logos* e isso marcou desde antanho o habitar do campesinato no mundo rural, mas também o mundo urbano veio a ganhar e contribuir com alto grau de divulgação e expansão do forró e demais gêneros expressivos, embora, aquele corra o risco de decair na desvalorização em face do alto progresso tecnológico das informações e comunicações da multimídia. Todavia, faz-se necessário que haja uma discussão ampla e motivadora da política em várias dimensões, bem

²⁹ Cf. HÖLDERLIN *apud* RODRIGUES, 1994, p. 102-103.

como uma melhor valorização política dos poderes constituídos; por parte das políticas educacionais nas escolas e universidades através do MEC-Ministério da Educação e Cultura e suas respectivas agências de fomento ao Ensino, Pesquisa, Extensão e Gestão, precisamente, no sentido de abertura de mais cursos específicos voltados para a arte forrozeira nordestina e demais modalidades artístico-culturais.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Carlos Drummond de. *Procura da poesia*. In: *A Rosa do Povo*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- BITTAR, Paula. *CCJ aprova reconhecimento do forró como manifestação da cultura nacional*. Disponível em: www.camara.leg.br/noticias/962366-ccj. Acessado em: 06/07/2023.
- GOVERNO DA PARAÍBA. *Governo do Estado destaca importância do título de patrimônio nacional ao forró*. In: *Notícias*. Disponível em: <https://paraiba.pb.gov.br/noticias/>. Acessado em: 06/07/2023.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 5. ed. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. 2. ed. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2002a, p. 11-38.
- HEIDEGGER, Martin. *Construir, habitar, pensar*. In: *Ensaio e conferências*. 2. ed. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis: Vozes, 2002b, p. 125-141.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *A essência e o conceito de φύσις em Aristóteles – Física B, I (1939)*. In: *Marcas do Caminho*. Tradução Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein, Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In: *Caminhos de floresta*. 3. ed. Tradução: Irene Borges Duarte e Filipa Pedroso, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014, p. 5-88.
- HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: ('problemas' seletos da 'lógica')*. Tradução: Marco Antônio Casanova, São Paulo: Martins Fontes, 2017.
- NEOENERGIA. *Forró é Patrimônio Cultural do Brasil*. Disponível em: www.neo-energia.com/pt-br/te-interessa/cultura/Paginas/forro-patrimonio-cultural-do-brasil.aspx. Acessado em: 06/07/2023.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Da redenção*. In: *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 8. ed. Tradução: Mario da Silva, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou o helenismo e pessimismo*. Tradução: J. Guinsburg, São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Introdução à tragédia de Sófocles*. Tradução: Marcos Sinésio Pereira Fernandes, São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos ídolos: ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.
- PATATIVA DO ASSARÉ *apud* LEMOS, Compadre. *Dor gravada*. Disponível em: <https://www.recantodasletras.com.br/cordel/1031166>. Acessado em: 08/02/2024.
- RODRIGUES, Antônio Medina (org.). *Hölderlin: canto do destino e outros cantos*, São Paulo: Iluminuras, 1994.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Tradução: William Lagos, São Paulo: Geração Editorial, 2011.
- SCHLICHTA, Consuelo Alcioni Borba Duarte e TAVARES, Isis Moura. *Artes visuais e música*. Curitiba: IESDE, 2006.
- VALÉRIO, José Carlos. *Canto do habitar poético e outros cantos*. Maceió: EDUNEAL; Imprensa Oficial, 2015.

CAPOEIRA E MPB: ZUM, ZUM, ZUM NA RESISTÊNCIA MUSICAL À DITADURA MILITAR BRASILEIRA.

Cícero Cunha Bezerra³⁰

Resumo: Este trabalho tem como objetivo apresentar alguns aspectos da relação entre a Capoeira e a MPB durante o período militar no Brasil, especificamente, nos anos sessenta. Para tanto, divido minha exposição em dois tópicos. Em um primeiro, exponho, à título de introdução, a imagem da Capoeira presente em algumas canções nos anos quarenta e cinquenta para, em um segundo tópico, abordar a “viragem” musical diante do surgimento da Bossa Nova e a introdução da Capoeira na canção de protesto.

Palavras-chave: Capoeira, Resistência, MPB, Ditadura, Música.

Resumen: El objetivo de este trabajo es presentar algunos aspectos de la relación entre la Capoeira y la MPB durante el período militar en Brasil, en particular, en los años sesenta. Para ello, divido mi presentación en dos apartados. En el primero, daré una visión general de la imagen de la Capoeira en algunas canciones de los años cuarenta y cincuenta; en el segundo, presento el “punto de inflexión” musical con la aparición de la Bossa Nova y la introducción de la Capoeira en la canción de protesta.

Palabras-clave: Capoeira, Resistencia, MPB, Dictadura, Música.

*Capoeira não tem pressa
Mas na hora vai lutar
Por você
Por você.
Geraldo Vandré, A hora de lutar (1965)*

Encarte

Os motivos que levam alguém a escrever sobre um tema são sempre diversos. No meu caso, escrever sobre Capoeira e MPB parte de um exercício de rememoração. Em certa medida é uma tentativa de dar forma a um acontecimento que teve seu lugar ainda quando eu tinha por

³⁰ Professor titular do Departamento de Filosofia e dos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Federal de Sergipe, e-mail: cicrobezerra@hotmail.com.

volta de quatorze anos de idade. O estúpido da aparição da Capoeira em minha vida seu deu em um encontro quando cursava o “secundário” na Escola Estadual Augusto Severo em Natal, no Rio Grande do Norte, e conheci um capoeirista. Só sabia, pelo que corria nos corredores do colégio, que ele, malandro temido por muitos, era perigoso e lutava Capoeira. No meu imaginário, o seu modo de andar, em postura relaxada com os braços para trás como se o vento o levasse, era a imagem da tal luta encarnada em seu corpo. É preciso dizer que o meu temor estava misturado com uma certa segurança, já que eu era um dos melhores amigos do irmão do capoeirista e isso me dava uma tranquilidade. Mundo gira, volta ao mundo, depois de vinte anos fui apresentado, em uma situação bastante inusitada, digna de encantarias, ao mestre Lucas, Luiz Carlos Vieira Tavares, um dos pioneiros e divulgadores da Capoeira no Estado de Sergipe. Seus vínculos acadêmicos, como professor de Educação Física, no Instituto Federal de Sergipe, e seus interesses pela Filosofia, nos aproximou fomentando alguns artigos em parceria que ampliaram, profundamente, os meus interesses por essa manifestação única de arte, dança, música, luta e modo de vida que é a Capoeira.

Desde então, o que era desconhecimento, se transformou em uma paixão quase obsessiva pela história e prática da capoeiragem. Foi essa mesma paixão que me propiciou um novo encontro, desta vez musical, com a obra de Paulo César Pinheiro em seu CD “Capoeira de Besouro”(2010). Conversando, em entrevista³¹ com Paulo César, ouvi histórias sobre “os capoeiras” e constatei sua fascinação pela figura de Besouro. Também pude vislumbrar o quão forte é a presença da capoeira, não somente em suas composições musicais, mas em sua escrita, em particular, no romance *Matinta, o Bruxo (...)*. De maneira que esse artigo poderia ser descrito, em sentido deleuziano, como uma síntese disjuntiva, ou seja, como uma articulação entre elementos heterogêneos que não se unificam em uma totalidade, mas coexistem e interagem.

Cumprido ressaltar que a relação aqui proposta entre Capoeira e MPB, não é de fácil abordagem. Principalmente porque falar de Música Popular Brasileira é sempre desafiante já que, no rótulo MPB, muita música brasileira desaparece. Nesse sentido, me esquivo, desde já, de um trabalho de reconstrução histórica, tanto da música popular brasileira, quanto da Capoeira. O que proponho é um passeio, bastante livre, buscando ressaltar, em algumas

³¹ Entrevista disponível no Jornal do Brasil em: <https://www.jb.com.br/cadernob/2021/10/1033218-paulo-cesar-pinheiro-capoeira-filosofia-e-resistencia.html>

composições, aspectos ou imagens próprias da Capoeira que foram incorporados às canções como sinônimos de resistência e luta contra a ditadura militar.

Para que se possa compreender melhor o tema aqui proposto, é fundamental pincelar os contextos histórico-políticos que, no meu entender, servem de pano de fundo para as produções musicais aqui apresentadas. Cumpre destacar que, para a realização desse artigo, não foram feitas consultas em arquivos físicos, nem entrevistas a compositores ou músicos. As canções e o recorte estabelecidos são frutos de navegações em redes, virtual e de tecido, traçadas e armadas em um grande alpendre que me serve de suporte para leituras e funcionam como parabólicas de ideias. Portanto, a tarefa aqui é modesta e tem como objetivo apenas estimular estudos mais detalhados sobre o aspecto político da Capoeira figurado na música e, conseqüentemente, na cultura brasileira.

Diante da complexidade e perspectivas distintas, opto, também, em não entrar no debate teórico sobre o que seria MPB, tomando como ponto de partida para este trabalho o fato de que, pesem as discordâncias entre teóricos, parece haver um consenso de que o uso da terminologia MPB se deu, por um lado, a partir e em vinculação com a Bossa Nova e, por outro, com a indústria fonográfica nos anos cinquenta.

Esta demarcação, didático-metodológica, permite estabelecer o limite da minha abordagem, bem como, justificar a exclusão de canções próprias de mestres da Capoeira e de domínio público que, por certo, já existiam antes do limite histórico aqui definido. Basta citar as composições de Manoel Evêncio da Costa Moreira (Cadete), Manoel Pedro dos Santos (Bahiano) e Carlos Vasques (Nozinho) que gravaram, respectivamente, *O capoeira* (1902), *O capoeira* (1903) e *O capoeira* (1910)³² canções que exploram um dos aspectos de bravura ou invencibilidade do capoeirista.

Também é necessário observar que a seleção de canções apresentadas ao longo desse artigo se deu a partir de referências *implícitas*, quando as letras expressam indiretamente aspectos próprios da Capoeira como “cabeçada”, “pernada”, “mandinga”, “rasteira”, bem como *explícitas* pela presença gráfica do nome “Capoeira” nas letras.

Faixa 1: Capoeira e música brasileira nos anos quarenta e cinquenta

³² Fonte: Discografia brasileira, Instituto Moreira Salles, disponível em: <https://discografiabrasileira.com.br/fonograma/name:in/capoeira>

Um dos fatos mais marcantes, reproduzidos em artigos sobre a Capoeira, é o encontro entre mestre Bimba (criador da Capoeira Regional) e o Presidente da República Getúlio Vargas ocorrido em 1953. Este encontro, que foi promovido por Juracy Magalhães, eleito cinco anos depois Governador da Bahia (1958), pode ser interpretado como um gesto político, por parte de mestre Bimba, visando a divulgação da Capoeira em um período ainda marcado pela sua proibição e marginalização, mas também, como uma aproximação populista de Getúlio que tinha, como finalidade política, enquadrar a Capoeira em seu projeto de oficialização da cultura popular. Especulações à parte, o que sim podemos afirmar é que desde, pelo menos, os anos quarenta, a imagem da Capoeira já se encontrava misturada a uma visão de Brasil marcada pelo projeto de radiodifusão sob o controle atento do Departamento de Propaganda e Difusão Cultural (DPDC), criado em 1934 e que permanecerá, durante o Estado Novo, em sua forma mais eficaz de propaganda do Governo, a saber: “A Hora do Brasil” (1935).

Estamos, assim, diante de um contexto em que as políticas trabalhistas, movidas pelo ideal de controle e promoção de uma identidade nacional, se somavam a uma visão musical que, como bem destacou Wagner Cabral da Costa ao se referir, por exemplo, às canções praeiras de Itapuã, de Dorival Caymmi, buscavam construir uma “utopia de lugar” compondo “uma versão idealizada da Bahia” (COSTA, 2013, p. 307). Esse fato podemos constatar em outras canções como “Conceição da praia” de Dilu Melo e Oldemar Magalhães, interpretada pela grande “cantora do rádio” Marlene em 1949. Nela vemos todo o lirismo que encobre a realidade social ao sustentar uma estética em que a beleza vem sob forma de enfeite. A Capoeira compõe, junto com o samba, o festivo clima da praia da Conceição:

Conceição da praia

Dilu Melo e Aldemar Brandão

Na Conceição da Praia tudo é bonito,
Tem samba, tem batuque, tem candomblé,
Tem capoeira meu bem, abará e acarajé.
Tem baiana formosa de bata rendada,
De brincos de ouro e sandália enfeitada,
Como requebra bem,
Quem me dera,
Ver jogar capoeira,
Ver roda de samba,
E a nega do acarajé,
Eu não perco meu bem esta fé,
De um dia ir a Conceição,
Ver na roda de samba,
Nego se embolando na areia, no chão
Foi na areia (refrão).

O Manguezal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 18, jan. – jun. 2024, ISSN: 2674-7278.

Como se pode constatar, o clima eufórico entre musicalidade e culinária, envolve o ambiente de uma das dez “freguesias” da Bahia de todos os santos. N. Sra. da Conceição da Praia³³ é toda festa e encobre a forte segregação racial presente nos anos quarenta e que, em grande medida, ainda se faz presente na Bahia como em outras partes do Brasil. A Capoeira, nesse contexto simbólico, é só uma diversão que se mistura ao requebrar de uma baiana “de brincos de ouro”.

Esse mesmo contexto simbólico podemos ver na canção de Dorival Caymmi intitulada Festa de rua:

Festa de Rua

Dorival Caymmi

Cem Barquinhos brancos
Nas ondas do mar
Uma galeota
A Jesus levar
Meu senhor dos navegantes
Venha me velê!
Meu senhor dos navegantes
Venha me velê!
A Conceição da praia
Está embandeirada
De tudo quanto é canto
Muita gente vem
De toda parte vem
um baticum de samba
Batuque, Capoeira e também Candomblé
O sol está queimando
Mas ninguém dá fé.

Como se pode constatar, na mesma linha da canção anteriormente citada, a Capoeira figura como parte de um *topos* que a absorve em seu panorama festivo. Diria que, mais do que figurar, a Capoeira é figurante, uma vez mais, do importante bairro da Conceição da praia. Bem na linha do que afirma Marilda Santanna, ao definir o clima de adaptação do ambiente musical brasileiro ao modelo de expansão cultural norte-americano dos anos quarenta em que o exótico e o folclórico juntam-se à luxúria (*Banana is my Bussiness*), penso que a Capoeira também é incorporada como um elemento da “situacionalidade de onde vem o exotismo deste lugar cheio de danças e mulheres sensuais e passionais, de animais selvagens e indumentárias folclóricas” (SANTANNA, 2009, p. 75).

³³ Um excelente estudo sobre a Conceição da praia, embora focado no século XIX, foi escrito por Anna Amélia Vieira Nascimento intitulado: *Dez freguesias da cidade do Salvador. Aspectos sociais e urbanos do século XIX*, UFBA, 2007. Nele podemos constatar os aspectos festivos e comerciais que a Conceição da praia possuía e que, seguramente, se manteve ao logo no início do século XX.

Com isso quero chamar atenção, seguindo as reflexões de Marilda Santanna, de que a construção da cultura musical brasileira, desde os anos trinta, esteve profundamente associada aos meios de comunicação de massa, em particular, com o rádio.

Faixa 2: Anos cinquenta: a Capoeira no balanço da Bossa

Os anos cinquenta no Brasil podem ser caracterizados, grosso modo, como um período de efervescências e crises. O campo político com suas tensões militares, os governos com propostas modernizantes e desenvolvimentistas como as de Getúlio Vargas (1951-1954) e a do autodenominado “Presidente Bossa Nova” Juscelino Kubitschek.

O ambiente cultural não era diferente mantendo-se, em grande medida, entre a modernização de linguagens, com a massiva pressão da produção cultural norte-americana, e a valorização dos elementos próprios das raízes brasileiras. Nessa perspectiva, observa Marcos Napolitano: “Recusada em nome do passado e do futuro, a cena musical da década de 1950 foi relegada a uma espécie de entrelugar na história da música popular brasileira” (NAPOLITANO, 2010, p. 64). Vale destacar que essa não é a opinião de Napolitano, mas de alguns críticos que sustentam o caráter mais socioeconômico das produções da década de 1950, como é o caso de José Ramos Tinhorão (NAPOLITANO, 2010, p. 60). Esse não é um tema para ser discutido aqui, mas compartilho da opinião de Napolitano quando busca, apoiando-se em uma historiografia mais recente, revelar o aspecto produtivo, principalmente, no que se refere ao samba produzido nos morros em sua forma crítica como os casos de Geraldo Pereira, Wilson Batista e Zé Kéti. Foi assim que Geraldo Pereira, atestou e ironizou a nova fase de Getúlio Vargas e suas promessas populistas:

Ministério da Economia (1951)
Geraldo Pereira e Arnaldo Passos
(...) Eu vou buscar
A minha nega pra morar comigo
Porque já vi que não há mais perigo
Ela de fome já não vai morrer
A vida estava tão difícil
Que eu mandei a minha nega bacana
Meter os peitos na cozinha da madame
Em Copacabana
Agora vou buscar a nega
Porque gosto dela pra cachorro
Os gatos é que vão dar gargalhada
De alegria lá no morro (...)

Embora o Ministério da Economia não tenha resolvido a fome no Brasil, o samba de Geraldo e Arnaldo Passos é testemunha de uma fase de otimismo e decepções no campo da política que a música brasileira refletiu. Não se pode perder de vista, como o próprio Napolitano bem destaca, que aos olhos das elites intelectualizadas e dos nacionalistas, o apelo aos elementos folclóricos “fornecia um olhar para legitimar a cultura popular sem os riscos de confundir-se com a cultura de massa ou nivelar-se à cultura erudita” (NAPOLITANO, 2010, p. 62).

Se no morro o samba assumia sua face social mais crítica, os boleros, marchinhas, choros, se misturavam, nos anos 50, aos ritmos nordestinos, sertanejos e estrangeiros que, somados à Bossa Nova, compunham um universo musical bastante rico e diversificado (NAPOLITANO, 2010, p. 66). Nesse cenário, embora a Bossa Nova seja considerada como um acontecimento musical consolidado em 1958, já em 1951, o baiano Batatinha compôs “Samba e Capoeira”, lançada em 1954³⁴, colocando a Capoeira no cenário da MPB bem antes do clássico Berimbau composto por Baden e Vinícius.

Capoeira

Batatinha

A moçada vai gostar quando eu

Der do meu samba uma prova

De ouvir no berimbau

O balanço da bossa nova

Vem, vem vamos dançar

Bossa, capoeira que é de abafar

Não tem rabo de arraia

Nem pernada meu irmão

Tem morena nos meus braços

Dançando é sensação

É sensação

Vem morena nos meus braços

É sensação

Em 1959 “Chega de saudades” de Tom Jobim e Vinícius de Moraes assume as paradas e entre o “bim bom”, o sol e a praia, a voz dissonante de Carlos Lyra propiciou uma reviravolta na Bossa Nova. Nada como ler o próprio Lyra:

A delicadeza da Bossa Nova começou a virar rococó, a música começou a ficar estranha, começou a falar demais de amor, sorriso, flor, aquelas coisas. Só tem uma palavra para isso: rococó. Então eu comecei a me ressentir daquilo, porque naquela época eu já era socialista de carteirinha e fazia questão de que as coisas tomassem um

³⁴ Batatinha afirma, em documentário disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=svkeowotP20>, ser o “primeiro compositor a inserir a capoeira na MPB”. No *trabalho Capoeira Angola, Ensaio socio-etnográfico*, seu autor, o etnólogo Waldeloir do Rego, reproduz a entrevista dada por Batatinha, em 1952 ao Diário da Bahia, que atesta tal afirmação. Cf. REGO, 1968, p. 331.

rumo para a integração dentro do processo social. Nós sentíamos que precisávamos mudar aquela mesmice de amor, sorriso e flor (LYRA, 2003:135-136).

Esse espírito de contestação se consolidará a partir dos anos 60 e a capoeira fará, uma vez mais, aparições. Em 1962, Baden Powell e Vinícius de Moraes se conheceram e dessa parceria, tendo o som do berimbau como mola propulsora, como Baden afirma em entrevista à TV Cultura, lançaram, em 1966, o antológico disco *Afrosambas*³⁵.

Faixa 3: No aço da resistência

Outro momento importante, seguramente o mais político de todos, se deu sob forma das “canções de protesto” a partir do ano de 1964. Duas entidades tiveram papéis fundamentais: o Centro Popular de Cultura (1961), entidade de orientação política de esquerda vinculado à UNE (União Nacional dos Estudantes) e que contou com apoio e participações de diversos artistas como o próprio Vinícius de Moraes, e o grupo de teatro Opinião, principal núcleo artístico de resistência ao regime militar que realizou o decisivo *Show Opinião* contando com os nomes de Nara Leão, João do Vale e Zé Keti como protagonistas, além de composições de Gianfrancesco Guarnieri, Sérgio Ricardo, Carlos Lyra, Vinícius de Moraes, entre outros³⁶. Apresentado em dezembro de 1964, ou seja, em pleno desenvolvimento do golpe militar, o show marcou o início da resistência artística no teatro e teve seus antecedentes musicais no LP *Opinião de Nara* um dos momentos mais significativos da presença da Capoeira na MPB. Composto por doze canções, com tons explicitamente sociais nos quais a pobreza e a violência sofrida pelos negros, trabalhadores do campo, se misturam com uma mensagem de luta e resistência ancoradas na voz da Capoeira, esse disco, gravado após a volta da então “musa da bossa nova” de uma turnê pelo Japão, é emblemático para o tema aqui tratado.

À faixa de abertura, que dá nome ao disco “Opinião”, composição de Zé Keti, se somam três canções em que a Capoeira corrobora para o tom político do LP, são elas: “Berimbau”, de Codó e João Melo, “Esse mundo não é meu”, de Ruy Guerra e Sergio Ricardo e “Na roda de capoeira”, de domínio popular. É interessante observar que essas composições estão distribuídas em intervalos de três canções perpassando, com isso, todo o LP, equilibradamente, nos “lado A e B”. Vejamos como isso ocorre:

³⁵ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Xf0nAhUOVU4>

³⁶ Show completo disponível em: <https://immub.org/album/show-opinio-nara-leao-ze-ke-ti-e-joao-do-vale>

A1: Opinião
A2: Ascender as velas
A3: Derradeira primavera
A4: **Berimbau**
A5: Sina de cabolclo
A6: Deixa
B1: **Esse mundo é meu, esse mundo é meu**
B2: Labareda
B3: Em tempos de Deus
B4: Chegança
B5: **Na roda de capoeira**
B6: Mal-me Quer

Essa estrutura permite especular sobre o tom que essas composições estabelecem na dinâmica musical do LP em seu conjunto. Após a belíssima canção romântica de Tom Jobim e Vinícius (A3), segue a força de *Berimbau* com seu refrão “zum, zum, zum capoeira mata um” (B4).

Contrapondo à mensagem quase de abdicação ou de renúncia, presentes em “Deixa” (A6), composição de Baden Powell e Vinícius de Moraes, “Esse mundo é meu, esse mundo é meu” (B1) inverte a lógica de submissão aos acontecimentos ao focar no “sim”, na afirmação, e não no “sim prá não dizer talvez” com o qual a composição de Baden e Vinícius “Deixa” joga:

Deixa

Fale quem quiser falar, meu bem
Deixa
Deixe o coração falar também
Porque ele tem razão demais quando se queixa
Então a gente deixa, deixa, deixa, deixa
Ninguém vive mais do que uma vez
Deixa
Diz que sim prá não dizer talvez Deixa
A Paixão também existe
Deixa
Não me deixe ficar triste

Esse mundo é meu, esse mundo é meu

Esse mundo é meu
Esse mundo é meu
Esse mundo é meu
Esse mundo é meu
Fui escravo do reino
E sou escravo no mundo em que estou
Mas acorrentado ninguém pode amar
Mas acorrentado ninguém pode amar
Saravá, Ogum
Mandinga da gente continua
Oi, cadê o despacho pra acabar? (...)

Não é por casualidade que Ruy Castro afirma a radicalidade do disco *Opinião de Lara* no contexto musical da Bossa nova:

Esse foi realmente o disco que rachou a Bossa Nova — muito mais do que os ciúmes e pendengas comerciais entre Carlinhos Lyra e Ronaldo Bôscoli, quatro anos antes, ou do que o seu próprio disco na Elenco. Exceto por “Derradeira primavera”, de Tom e Vinicius, e “Em tempo de adeus”, de Edu Lobo e Ruy Guerra, duas canções românticas de gênero indenido, o resto era uma mesura de noventa graus aos valores da realidade brasileira (...).” (CASTRO, 2016 p. 340)

Um bom contraponto também é possível ser visualizado entre as canções *Chegança* de Edu Lobo e Odulvado Viana Filho e *Na roda da capoeira*, de domínio público. *Chegança* narra a partida e a chegada, o êxodo dos que partem para todos os lugares na esperança de construção de uma vida melhor e a busca por mover o mundo, girar mundo, entrar na roda do movimento da vida que não é outro que trabalhar, casar, ter filhos e habitar. Um habitar que encontra na sabedoria de Salomão, mestre dos mestres, a água, a faca, o ferro e a perna para brigar, camará!

Assim como reza o dito popular que “no Brasil tudo termina em Carnaval”, o disco, após uma travessia marcada pela realidade social, termina com uma marchinha *Mal me quer*, de Cristóvão de Alencar e Newton Teixeira do ano de 1940. Chegamos, assim, se Ruy Castro está correto, ao momento de catarse que o show *Opinião*³⁷ consumou. Diz Castro:

Naquele clima ultrapolitizado de fins de 1964, em que algumas pessoas já começavam a suspeitar de que tão cedo não nos livrariamos dos militares, *Opinião* era o que o médico havia receitado como catarse. Foi também a inauguração da ideologia da pobreza que, durante muito tempo, seria a saúva da cultura brasileira. (CASTRO, 2016, p. 343)

Não foi fácil para Nara Leão romper com o esteriótipo de garota rica de Ipanema e voz desejada da Bossa Nova. Sua virada musical para o samba e, principalmente, para lado da contestação política pela via musical, rendeu-lhe muitas críticas e desafetos. Em entrevista à Revista Fatos e Fotos Nara declarou:

Chega de cantar para dois ou três intelectuais uma musiquinha de apartamento. Quero o samba puro, que tem muito mais a dizer, que é a expressão do povo, e não uma coisa feita de um grupinho para outro grupinho. (LEÃO *apud* BARRADAS, 2004, p.22).

É curioso que na virada musical de Nara frente à Bossa nova, a Capoeira figure como uma face importante da genuína cultura brasileira que, sem sombra de dúvida, contribuiu para a nova vertente musical que ganhou força a partir dos anos sessenta no Brasil. Mesmo tendo o

³⁷ O show “Opinião” teve como diretor Augusto Boal. Foi escrito logo após o Golpe militar de 1964 por Armando Costa, Oduvaldo Vianna Filho e Paulo Pontes. No elenco estavam os compositores João do Vale e Nara Leão e ocorreu no Rio de Janeiro no Teatro Super Shopping Center.

berimbau sido coroado como guia principal nos *Afrosambas*, não podemos esquecer que, paralelamente, compositores e intérpretes, sem falar nos próprios mestres de Capoeira, já haviam revelado as afinidades musicais entre os ritmos, as cantingas de Capoeira e as diversas manifestações musicais brasileiras. No entanto, será nos anos sessenta que teremos um vínculo ativo entre a imagem da Capoeira e a luta social na música brasileira.

Se o disco de Nara Leão foi um marco de ruptura com o estilo bossanovista em voga, o LP *Hora de lutar* (Continental, 1965), o segundo lançamento de Geraldo Vandré, é mais um rasteira musical contra o regime militar instalado. A começar pela capa de Frederico Spitalé, um dos grandes responsáveis pelas mudanças gráficas na época³⁸, que trás capoeiristas jogando, esse LP, seguindo a linha de crítica social, mistura elementos africanos a temas nordestinos. Doze faixas compõem o LP tendo como faixa de abertura a canção que dá nome ao disco: *Hora de lutar*:

Hora de lutar
(Geraldo Vandré)

Capoeira vai lutar
Já cantou e já dançou
Não pode mais esperar

Não há mais o que falar
Cada um dá o que tem
Capoeira vai lutar

Vem de longe, não tem pressa
Mas tem hora p'ra chegar
Já deixou de lado sonhos
Dança, canto e berimbau

Abram alas, batam palmas
Poeira vai levantar
Quem sabe da vida espera
Dia certo p'ra chegar
Capoeira não tem pressa
Mas na hora vai lutar

Por você
Por você

Antes mesmo da canção que ficou conhecida como a grande marca musical de protesto *Para não dizer que não falei das flores*, Geraldo Vandré já convocava e fazia da Capoeira uma imagem de clamor à luta social. É interessante observar que, contrariamente ao que veremos na

³⁸ Sobre Frederico Spitalé observa Regina Mesquita: argentino radicado no Brasil e considerado o grande responsável pelas mudanças ocorridas nas diagramações dos jornais brasileiros. A capa é considerada até hoje um dos grandes momentos do LP, por suas cores marcantes e mensagem bastante explícita (MESQUITA, 2015, p.57).

canção *Para não dizer que não falei das flores*, a hora da luta, em perfeito acordo com o espírito capoeirístico, tem seu tempo preciso, seu *kairós*, ou seja, seu momento oportuno. A estrofe “Quem sabe da vida espera... não tem pressa” embora possa ser tomada como oposição ao verso “Quem sabe faz a hora, não espera acontecer”, também aponta para a atenção e domínio próprios de quem, no jogo, percebe e se percebe como parte integrante de um movimento que tem no inesperado a possibilidade da ação transformadora.

É significativo, também, que a canção *Asa Branca* de Humberto Teixeira e Luiz Gonzaga, ganhe uma regravação no LP desta vez com tons urbanos metálicos, entre trumpetes e coros orquestrados sendo finalizada com o som do aço seco do berimbau pontuando a frase “eu voltarei viu, meu coração”. Promessa jogada, ecoando em forma de anúncio de uma voz que clama em ser-tons de uma promessa de superação e liberdade.

No mesmo período, o então Jorge Ben lançou o seu segundo disco *Sacundin Bem Samba* (1964) e, mais uma vez, a Capoeira figura em uma letra não menos crítica:

Capoeira

Vamos embora camarada
Vamos sair dessa jogada
Vamos embora camarada
Vamos sair dessa jogada
Quem tem amor tem coração
Capoeira é que não dá pé não
Quem tem amor tem coração
Capoeira é que não dá pé não
Pois quem é filho de Deus
Deve ajudar os companheiros seus
Pois quem é filho de Deus
Deve ajudar os companheiros seus
Mesmo sofrendo mesmo chorando
Negro tem que levar a vida cantando.

Embora mantendo uma estética bossanovista, esse disco mistura elementos que, para alguns, pode ser descrito como um estilo afro-bossa-nova no qual Jorge Ben iniciava o seu grande mergulho no que será o seu *África Brasil* (1976). Ainda nesse mesmo contexto, uma dupla de compositores, engajados politicamente, fará ecoar a Capoeira desta vez nos grandes Festivais da MPB realizados nas televisões Excelsior e Record entre os anos de 1965 – 1969. Com *Upa neguinho*, Edu Lobo e Gianfrancesco Guarnieri inseriram, na voz de Elis Regina, a Capoeira nos palcos televisivos (1966) tornando-a um sucesso nacional. A letra não poderia ser mais forte e realista em relação ao negro no Brasil:

(...)
Upa! Neguinho na estrada.
Upa! Pra lá e pra cá.

Vige, que coisa mais linda!
Upa! Neguinho começando a andar.
Começando a andar.
Começando a andar.
E já começa apanhar.
Cresce, neguinho, e me abraça.
Cresce e me ensina a cantar.
Eu vim de tanta desgraça...
Mas muito te posso ensinar.
Mas muito te posso ensinar.
Capoeira, posso ensinar.
Ziquizira, posso tirar.
Valentia, posso emprestar.
Mas liberdade, só posso esperar.
(...)

É importante sublinhar que, à margem, porém não separada, desse cenário de protesto, a Capoeira, também, estava presente no caldo cultural entre a música nordestina e o samba. Para citar somente dois casos, talvez os mais importantes no que se refere ao forró em suas vertentes como o baião e o xaxado, destacaria Jackson do Pandeiro e o compositor e capoeirista Clodoaldo Brito (Codó). Essa parceria toma forma no LP *Tem jabaculê, Jackson do Pandeiro e Almira* (Phillips, 1964) no qual a dupla interpreta a canção de Codó *Capoeira no baião*. Em 1966, na voz de Elizeth Cardoso (Copacabana, 1966), Codó também emplaca mais uma canção: *Capoeira de três*.

Ainda no ano de 1967 outros grandes nomes como Paulo Vanzonili (*Capoeira do Arnaldo*), Sérgio Ricardo e Chico de Assis (*Brincadeira de Angola*), Gilberto Gil (*Domingo no Parque*), Baden Powell e Paulo César Pinheiro (*Lapinha*), entre outros, mantiveram a presença da Capoeira no cenário da MPB abrindo para uma longa permanência, dos anos setenta até a atualidade fazendo dos séculos XX e XXI, no contexto musical, uma azeitada e ininterrupta roda de ritmos, ideias e criações que atestam o poder de uma luta que começou marginalizada e se tornou espelho de um país.

Considerações finais

Dorival Caymmi já listou diversos itens que responderiam, ainda que de modo incompleto, à pergunta: “o que é que a baiana tem?” No entanto, no que se refere à Capoeira qualquer explicação, seja de ordem histórica, sociológica ou filosófica, não explica o fascínio exercido por essa luta em diversos âmbitos da cultura brasileira. O cinema, as artes plásticas, a fotografia, a dança, a música e tantas outras formas de manifestações culturais, atestam a força

da Capoeira como símbolo de resistência, criatividade, astúcia e uma específica malandragem que fez com que Gilberto Freyre afirmasse que o futebol brasileiro “extraía as qualidades de luta dançante da capoeira” (WISNIK, 2008, p.196). Sem entrar nas implicações raciais que essa afirmação possui dentro do contexto da obra freyriana, estou de acordo com o aspecto da maliabilidade que a mandiga capoeirística cultiva e que, no aspecto musical, também se faz presente em suas composições e toques.

Talvez tenha sido por isso que em plena rigidez militar a Capoeira tenha sido evocada como possibilidade de resistência na qual a arte e a política, a poesia e a denúncia, o temor e a ousadia, convergiam em um olhar no qual a atenção e ação formavam um só movimento. Nesse trabalho busquei somente apontar para um vasto tema, inclusive já destacado no importante livro do etnólogo Waldeloir Rego, *Capoeira Angola, ensaio sócio-etnográfico* (1968), mas que ainda hoje permanece pouco explorado no tocante aos aspectos de protesto e resistência militar nos anos sessenta no Brasil. O que fiz aqui foi somente desenhar algumas notas.

Referências bibliográficas

- BARRADAS, F. C. *Música popular brasileira e a repressão no período militar*, Akropolis, Umarama, v.12, nº.1, jan./mar., 2004.
- CASTRO, R. *Chega de saudades*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- CASTRO, M. B. *Berimbau: A influência da capoeira nas canções inspiradas no nacional-popular (1963-1972)*. São Paulo: Revista Oralidades, 3. 2008 (págs. 125-139).
- COSTA, W.C. “*Eu vou pra Maracangalha, eu vou...*” *JK e a Distopia Brasiliæ na música popular e nas charges da revista Careta (1956-1960)*, VARIA HISTORIA, Belo Horizonte, vol. 29, nº 49, p.303-332, jan/abr 2013.
- FILHO, A.L.O. *500 anos da Música Popular Brasileira*, Rio de Janeiro, FAPERJ, 2001.
- LYRA, Carlos. “*O CPC e a Canção de Protesto*”. IN: DUARTE, Paulo Sergio; NAVES, Santuza Cambraia. *Do samba-canção à tropicália*. Rio de Janeiro: Relume Dumara, 2003.
- MOBY, A. *Sinal fechado, a música popular brasileira sob censura*, Rio de Janeiro: Obra aberta, 1994.
- MESQUITA. R.M.B. *Da bossa à barricada? Engajamento político e mercado na carreira de Geraldo Vandré (1961-1968)*, Tese de Doutorado, São Paulo, 2015. Disponível em:

https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-10032016-130725/publico/2015_ReginaMarciaBordalloDeMesquita_VOrig.pdf

NASCIMENTO, A.A.V. *Dez freguesias da cidade do Salvador : aspectos sociais e urbanos do século XIX*. Salvador : EDUFBA, 2007.

NAPOLITANO, M. *A música brasileira na década de 1950*, Revista USP, São Paulo, n.87, p. 56-73, setembro/novembro 2010.

PINHEIRO, M. *Cale-se, a MPB e a ditadura militar*, Rio de Janeiro: Livros Ilimitados, 2019.

REGO, W. *Capoeira Angola, ensaio sócio-etnográfico*. Salvador: Editora Itapoan. 1968.

SANTANNA, M. *As donas do canto: o sucesso das estrelas-intérpretes no carnaval de Salvador* [online]. Salvador: EDUFBA, 2009. Bahia, Brasil, Axé Music. pp. 73-170.

TINHORÃO, J.R. *História social da música popular brasileira*, São Paulo: Ed. 34, 1998.

WISNIK, J. M. *Veneno remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

O SAMBA A CONTRAPELO EM OS “ANJOS DA GUARDA”, UMA CANÇÃO AFIRMATIVA E A CRÍTICA DA HISTÓRIA POR HANNAH ARENDT

Uílder do Espírito Santo Celestino³⁹

“Porque tudo é educação. É matéria de todo o tempo”
Leci Brandão, *Anjos da guarda*, 1995.

“Por isso o materialista histórico se afasta quanto pode desse processo de transmissão da tradição, atribuindo-se a missão de escovar a história a contrapelo”
Walter Benjamin, *Tese 7*, 1940.

“A tradição dos oprimidos ensina-nos que o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a regra. Temos que chegar a um conceito de história que corresponda a essa ideia”
Walter Benjamin, *Tese 8*, 1940.

“Foi portanto no decurso da busca de um âmbito estritamente secular de duradoura permanência que a época moderna descobriu a imortalidade potencial da espécie humana. É isto que é expressamente manifesto em nosso calendário; é o conteúdo real de nosso conceito de História. A história, prolongando-se na dúplice infinitude do passado e do futuro, pode assegurar a imortalidade sobre a terra...”
Hannah Arendt, *Sobre o conceito de história*, 1961.

Resumo: O presente artigo está dividido em dois momentos. No primeiro deles, considerando que o samba prescinde de quaisquer chancelas históricas, buscou-se, de maneira livre e com escrita aberta, apresentar a canção “Anjos da guarda” (1995) popularizada na voz de Leci Brandão como uma expressão possível de um conceito de história, “escovada a contrapelo” e integrada à “tradição dos oprimidos” conforme a formulação de Walter Benjamin (2013). No segundo momento, apresenta a crítica sobre as teorias modernas a respeito da história e da produção acadêmica das ciências sociais oferecidas no texto da cientista política Hannah Arendt (2011; 2016a; 2016b) quando considerou que tais áreas prenderam-se demasiadamente na captação de padrões e funções, uma espécie de continuidade do positivismo nas ciências sociais e na história. Neste segundo momento, buscou-se tratar a sério as discussões sobre o conceito de história buscando um distanciamento destas ciências modernas e aproximando-se de uma condição moderna ao produzir uma consciência, segundo a qual nós podemos agir sobre

³⁹ Licenciado em história e filosofia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: uilder.celestino@gmail.com

quaisquer hipóteses para fazê-las “funcionar” tanto no aspecto da lógica como até no âmbito da realidade. Diante desta “consciência” os argumentos de Hannah Arendt não apontaram para o “fim da história”, mas para “tudo ser possível” tanto na teoria quanto na memória e na história (LE GOFF, 1990).

Palavras-chave: Samba; Conceito de história; Teoria da história; Teoria social.

Abstract: This article is divided into two parts. In the first of them, considering that samba does not need any historical seals, we sought, in a freeway and with open writing, to present the song “Anjos da guarda” (1995) popularized in the voice of Leci Brandão as a possible expression of a concept of history, “escovada a contrapelo” and integrated into the “tradition of the oppressed” according to Walter Benjamin’s (2013) formulation. In the second moment, it presents a critique of modern theories regarding the history and academic production of social sciences offered by the text by political scientist Hannah Arendt (2011; 2016a; 2016b) when she considered that such areas were too focused on capturing patterns and functions, a kind of continuity of positivism in social sciences and history. In this second moment, we sought to treat discussions about the concept of history seriously, seeking to distance ourselves from these modern sciences and approaching a modern condition by producing a consciousness, according to which we can act on any hypotheses “to make them function” both in the aspect of logic and even in the scope of reality. Faced with this “consciousness”, Hannah Arendt’s arguments did not point to the “end of history”, but to “everything being possible” both in theory, in memory and in history (LE GOFF, 1990).

Keywords: Samba; History Concept; Theory of History; Social Theory.

Anjos da guarda, uma canção afirmativa

O samba “anjos da guarda” atravessou as primeiras décadas do século XXI incontestavelmente como um hino de luta e de louvor para quem acredita na cidadania e defende a educação. Lançado em álbum de 1995, pode ser visto também como uma síntese dos debates educacionais do período no Brasil. O êxito da reforma sanitária instituidora do Sistema Único de Saúde (SUS) imediatamente após a Constituição Federal de 1988 não se repetiu com a mesma celeridade na educação nacional. Um impasse dominava o debate educacional brasileiro, dividido entre os que desejavam uma educação popular e libertadora e os que viam

vantagens na expansão da educação privatista com o sucateamento da educação pública nos anos iniciais do ensino, fase fundamental para o letramento e o desenvolvimento cognitivo de crianças e jovens. O projeto de lei que visava reformar a educação deixada pela ditadura civil-militar brasileira estava parado no congresso havia mais de cinco anos, impactando na permanência de um modelo de educação excludente, com índices de abandono escolar e analfabetismo vergonhosos para um país que havia proclamado a república há mais de cem anos. O clima fora equacionado no samba da Leci Brandão, quando se dirigiu aos “professores / protetores / das crianças do meu país / Eu queria / gostaria / de um discurso bem mais feliz”. O samba vinha a contrapelo do impasse produzido na matéria legislativa que finalmente fora encerrada cerca de um ano depois, com a sanção da lei federal n. 9.394/96 estabelecendo as diretrizes e as bases da educação nacional.

Estamos distanciados quase trinta anos daqueles episódios da história da educação brasileira, quando uma pergunta, para nós, se torna inevitável: porque o samba da Leci Brandão, ainda hoje, segue tão atual? Não existe resposta única para essa pergunta e todas as respostas particulares não conseguem ser taxativas a respeito da atualidade da canção. Os sindicatos e as centrais de trabalhadores de profissionais da educação adotaram o samba como hino de luta, a melodia enseja um belíssimo elogio ao professor capaz de atravessar o tempo, a mensagem escrita faz o percurso da desolação à esperança. Mais que aos políticos, intelectuais, empresários ou quaisquer outras categorias supostamente de sucesso ou para pessoas de renome social, ela clama somente aos professores: “ensina / a quem [pensa] que sabe de tudo / a entregar o conhecimento”. A música é feliz, apesar que querer “um discurso bem mais feliz”. Ela nos diz sobre algo que anima os professores que não é aquilo que está reproduzido nas plataformas e nas grades do discurso de legisladores e governantes. O anti-discurso implícito na letra da cantiga “Anjos da guarda” está no antagonismo com a situação da educação brasileira da década de 1990, mas parece que a Leci Brandão também nos convidou à visita de um outro lugar “mais feliz”, que estaria na tradição dos oprimidos. Imaginemos nos permitir parar de realizar formulações com planos, metas, estratégias, instruções normativas, resoluções, decretos e leis para experimentar a frase que diz que “tudo é educação / é matéria de todo o tempo”.

A história a contrapelo possível de ser narrada a partir do samba da Leci Brandão seria parte integrante da tradição da história dos oprimidos com o protagonismo dos professores. Seríamos nós os entendedores da educação, nós entregaríamos o conhecimento, uma justa homenagem a todos os profissionais que, com seus salários achatados e a costumeira devoção

vocacional, contrariava a fala de um hoje ex-presidente referindo-se aos professores como fracassados em outros setores produtivos. O príncipe da sociologia que acreditava saber de tudo não conseguia retirar do papel a visão humanista herdada do Darcy Ribeiro e julgava serem os *self-made man* os únicos vencedores e bem-sucedidos do país. Contra a indiferença da liderança do país, o samba reafirmava a tarefa dos professores, a eles confiava a tarefa de ensinar a entrega do conhecimento em sala de aula.

Seria este o ponto de vista partido da fonte histórica. Um samba, uma canção e uma época. O que se diria, então, sobre o conceito de história? Tendo atravessado o tempo, o samba se tornou uma canção afirmativa. Seria, segundo o critério da fonte, não mais que o testemunho de uma época? Havendo-se o dia em que “Anjos da guarda” finalmente estiver esquecida, ficará reduzida a mais um artefato a ser acessado por historiadores? Poderíamos abandonar momentaneamente a ciência da história para ir a busca de outros saberes, mais especulativos, ou, em outras palavras, ainda poderíamos confiar em algum “conceito de história”? Acossado pelos nazistas em 1940, Walter Benjamin atribuiu a tarefa de escovar a história a contrapelo para assim se chegar ao que chamou de conceito de história. Seu conceito se dizia materialista e emergido da tradição dos oprimidos, o contrário das histórias oficiais do “espírito da época”, do evolucionismo e do racismo dos estados nacionais europeus. Vinte anos depois, em combate aos elementos totalitários de todas as ideologias, inclusos os de sua própria tradição, Hannah Arendt cunhou outro conceito para a história, não apenas a história do anjo que olhava atônito para os destroços do passado. Diante do conceito de história, teríamos também a capacidade de olhar para o futuro a fim de poder assegurar a imortalidade humana sobre a terra.

Desde então, as formas de vida da tradição dos oprimidos estiveram recebendo a visitação, a narração e a sua transmissão por diversos culturalistas, historiadores especializados, sociólogos e antropólogos. Teria havido uma quebra quando, animados por metodologias próprias, categorias e distinções internas e afirmadas como sendo autorreferentes, os povos, anteriormente chamados de oprimidos, teriam constituído suas próprias epistemologias, ciências e narrativas? Não seria o samba, de maneira geral, a afirmação desta realização humana, não seria ele o contrapelo do próprio contrapelo sem o retorno ao oficial? Não seria o samba um terceiro lugar, esquivo, não possível de ser plenamente captado por todas as nossas epistemologias e narrativas históricas? O samba “Anjos da guarda” em particular, um samba de afirmação que emprestou sua dignidade à obra dos professores, finalmente, prescindiria de qualquer conceito de história? Se a resposta para alguma dessas perguntas tender ao sim, eis o

fundamento para as devidas homenagens a Leci Brandão. Quando um projeto de extensão como o “Perspectivas do fim do mundo” é capitaneado por professores e alunos que decidem por homenageá-la é porque rendem-se, de maneira geral, à autonomia criadora do samba, em particular à afirmação de suas canções, das quais “Anjos da guarda” à condição de relevância histórica e de afirmação da tradição dos oprimidos que nos mantem vivos.

Memória, história e contingência ou contra o positivismo na teoria da história

A “realidade”, vista necessariamente como inaveriguável, foi afirmação complementar da ideia do “tudo é possível” em Hannah Arendt, no plano desta mesma realidade (não adianta afirmar que tudo é possível se não podemos averiguar tal afirmação junto à realidade). Mas não se descarta “tudo ser possível” no plano das ideias bem como a possibilidade de existirem ideias trabalhadas para o real passando a “funcionar” não apenas logicamente, mas também no universo das ações humanas e da história. Seguindo a ciência política arendtiana, é possível descolar a “realidade” da “totalidade dos fatos e ocorrências”, assim ficando, a escrita da história e as teorias das ciências políticas e sociais, encarregadas de trabalharem em torno de “fatos”, “ocorrências” e, no máximo, com a “totalidade dos fatos” (totalidade que sabemos ser igualmente impossível de se alcançar) para se narrar algo posteriormente, isto é, contar alguma história. Desse modo, em Hannah Arendt, nenhuma história escrita e nenhuma teoria política ou social estariam decretando em definitivo o que poder-se-ia chamar de “realidade”, apesar de a sequência e o fluxo da história serem “contingências” e, portanto, realidades inaveriguáveis. Mas, conforme complementou: “aquele que diz o que é – [*λέγει τα έοντα*] – sempre narra uma história, e nessa estória os fatos particulares perdem sua contingência e adquirem um sentido humanamente compreensível” (ARENDR, 2016b, p. 323).

As abordagens críticas aos textos de Hannah Arendt concentrados em temáticas históricas observadas por Eric Hobsbawm (2015 [1965]), para o qual suas incursões históricas seriam interpretações gerais de processos históricos baseadas em estudos não adequados ao seu próprio método e à matéria que pretenderia interpretar (HOBSBAWM, 2015, p. 260), foram dadas ao mesmo tempo em que lembrou de sua “inteligência penetrante” com notável percepção para as motivações e os “mecanismos psicológicos dos indivíduos” tendo a ver com seu estilo de escrita: “isto é, às vezes faz afirmações que, embora particularmente não sejam bem

assentados em evidência ou argumentos, impressionam o leitor como verdadeiras e reveladoras. Mas isto é tudo. E não basta” (HOBSBAWM, 2015, p. 267).

A “desconfiança metodológica” e as imprecisões apontadas por Eric Hobsbawm (2015) podem ser enquadradas no nível da superação das contingências em forma de compreensão e narrativa ou ao alcance do seu objetivo da compreensão política. Para Hannah Arendt, a história do século XX também seria marcada pelo “novo” e pela ação, assim como foi novo e original o conceito de história por ela proposto:

Foi portanto no decurso da busca de um âmbito estritamente secular de duradora permanência que a época moderna descobriu a imortalidade potencial da espécie humana. É isto que é expressamente manifesto em nosso calendário; é o conteúdo real de nosso conceito de história (ARENDR, 2016b, p. 109).

O nascimento, como possibilidade de algo novo, se considerado como a forma da “imortalidade potencial da espécie humana” e ao serem considerados, nascimento e sobrevivência, como o “conteúdo real” do que venha a ser a história, então este conceito de história de Hannah Arendt promoveu a reconciliação do que antes havia sido separado: a história e a ação. Estamos vivos, somos sobreviventes. Cada qual à sua maneira, ao tempo em que contribuimos para a continuidade da vida humana na terra, estamos fazendo o imprevisível e o novo, fazendo a ação e fazendo história. O conceito arendtiano de história não se expressaria como invalidação da teoria da ação, mas como forma de abrangência desta ação, já que a filosofia da história de Hegel, ao querer repetir ou guiar determinados seres humanos, não definiu aquilo que seria “novo” nas ações destes seres humanos. O nascimento e a sobrevivência dos seres humanos enquanto pluralidade e como possibilidade da permanência da imortalidade humana na terra seriam as duas ações que, mesmo com as guerras ou sem elas, atravessaram o século XX, assim como atravessaram também o século XVIII com todas aquelas “novidades” da violência da “questão social”, ou a felicidade como a liberdade do “*novus ordo saeculorum*”⁴⁰.

⁴⁰ “Nova ordem do século”, algo novo criado pelos colonizadores e fundadores dos Estados Unidos, que souberam unir “fé” e “experiência”. Do ponto de vista especulativo, os colonizadores “redescobriram” o conceito de “aliança de Israel”, referindo-se ao mundo israelita e suas relações “do homem com o homem” e “do homem com Deus”. No plano especulativo, o consentimento guardaria esta origem, um governo por consentimento conforme a tradição de Israel é aquele em que “*Deus dava a lei e Israel consentia em observá-la*” (ARENDR, 2011, p. 224-5). Os puritanos também teriam feito tal redescoberta. Do ponto de vista da experiência, os colonizadores estiveram diante de um acontecimento, não de uma teoria ou uma tradição. Eles fundaram corpos políticos, e colocaram em prática dois fatores: “*A gramática da ação: a ação é a única faculdade humana que requer uma pluralidade de homens; a sintaxe do poder: o poder é o único atributo humano que se aplica exclusivamente ao entremeio mundano onde os homens se relacionam entre si, unindo-se no ato de fundação em virtude de fazer e manter promessas, o que, na esfera política, é provavelmente a faculdade humana suprema*” (ARENDR, 2011, p. 228). A experiência/ação levou à formação do poder e guiou os homens da revolução que gestaram os Estados Unidos. Do ponto de vista literário, a

Desde a era moderna, as invenções e as descobertas deixaram de surgir “do nada” ou do acaso decorrente da contemplação. A ciência e o processo científico passaram a produzir conhecimento em consequência de um tipo de pensamento que procurava e procura repetir o caráter processual da natureza: “o objeto da ciência já não é a natureza ou o universo. Muito antes que a era moderna desenvolvesse sua consciência histórica sem precedentes e o conceito de história se tornasse dominante na filosofia moderna, as ciências naturais haviam se transformado em disciplinas históricas” (ARENDDT, 2016a, p. 367). Por meio desta “consciência histórica sem precedentes” e por meio destas disciplinas, tem-se, na era moderna, máquinas de produzir conhecimentos, seja contra a própria humanidade tal como alertou Kafka ou a realidade das bombas de hidrogênio, seja a favor da história, a favor da possibilidade da “imortalidade potencial da espécie humana [que é] o conteúdo real de nosso conceito [, de Hannah Arendt,] de história” (ARENDDT, 2016b, p. 109). Assim, a frase de Kant foi desenvolvida nesta teoria, não atribuindo para as ciências a construção de um saber fortuito, mas para afirmar a busca por um saber que a humanidade e seus cientistas pretenderam previamente desbravar. A consciência histórica “sem precedentes” da humanidade na era moderna a que Hannah Arendt se referiu diz respeito à essa possibilidade de se produzir o conhecimento, tal como afirmado por Kant, isto é, algo que antes se planejou produzir. Daí a possibilidade da via de mão dupla decorrente deste conhecimento, seja para a destruição em massa, seja para manter a possibilidade da imortalidade humana na terra.

A partir do momento em que realidade das hecatombes nucleares se tornou visível e factível ao público geral como possibilidade de um grande apocalipse promovido pelas mãos humanas, Hannah Arendt reconsiderou o conceito e a própria filosofia da história tributária da matriz hegeliana invertida em relação ao “anjo da história” de Walter Benjamin. Enquanto o conceito de história do “anjo” estava voltado exclusivamente para o passado, atônito, Hannah Arendt desafiou a tradição afirmando ser do “entre” o passado e o futuro o próprio conceito moderno da história. Numa arrojada discussão de exceção às categorias analíticas da teoria política, fez questão de distinguir no interior da filosofia da história um novo conceito de história (moderno) que seguiu a formulação de Giambattista Vico ao tratar exclusivamente dos

expressão em latim é uma variação da expressão “*magnus ordo saeculorum*” (a grande ordem dos tempos) de Virgílio, fazendo referência à fundação de Roma, assim ligando os atos destes antigos às memórias “pré-históricas” rompidas da Grécia e de Troia e, com esta nova variação no “novo mundo”, sugerindo a linha de “continuidade” não repetida da civilização ocidental (ARENDDT, 2011, p. 271).

assuntos humanos, mas que retirou da própria história o protagonismo que lhe fora atribuído inclusive pela tradição alemã. No prólogo “a necessidade de compreender”, Adriano Correia (2014), seguindo os passos de Hannah Arendt acerca do tema da compreensão humana, resumiu este movimento de Hannah Arendt em relação à história “negando-lhe [à história] o direito de ser o último juiz” (CORREIA, 2016, p. XXIV). Com a compreensão, processo interminável, Hannah Arendt deslocou a posição de destaque que foi consagrada à história no mundo antigo e que ainda lhe é central na era moderna. Sem ignorar o conceito de história a partir de uma filosofia para a história, por ela dado em relação à era moderna, esta passagem pela “filosofia” em “Entre o passado e o futuro” não poderia ter sido mais extensiva do que o esforço de reconciliação com “o pensar”, buscado com afincos em “A condição humana” e em “A vida do espírito”. Tais obras deixaram os marcos de uma teoria direcionada à era moderna.

Não seria o caso de considerar a teoria da ação de Hannah Arendt uma “Epistemologia do Sul”, porque o “anti-discurso filosófico da modernidade” não se reduziria a uma imanência limitadora do critério geográfico do “Sul”, como se o “Norte” fosse um outro mundo desconectado ou, dito de outra maneira, um “império cognitivo” de distâncias abissais em relação ao Sul a ponto de o Norte estar em declínio, se destruindo, chegando ao fim. Os limites desta perspectiva foram dados por Henrique Dussel (2010), conforme indicado na introdução deste trabalho, de que não se deve confiar nesta geografia “Norte x Sul”. Esse debate contemporâneo, inexistente nas obras de Hannah Arendt, desenvolve-se com a consulta teórica para se extrair pérolas da teoria da ação, assim como fez Achille Mbembe (2020), embora concluindo diversamente sobre a forma totalitária dos governos que, para Hannah Arendt, seria uma forma específica de ascensão do nazismo e do stalinismo no poder. Todos os elementos estão dados para compreender em Hannah Arendt um tipo de anti-discurso filosófico, uma das razões para se investir em uma teoria política, embora as filosofias políticas desenvolvidas anteriormente na Europa aproximavam-se assustadoramente de um nihilismo finalmente levado a efeito no século XX, assim como a tradição filosófica após o julgamento de Sócrates somente e cada vez mais se distanciava da realidade sem considerar a ação. O aprendizado com os colonos não seria o “epistemicídio” ou liberdade da teoria da ação não deixaria espaço para a pluralidade, o que, em termos contemporâneos, a aproximaria de Enrique Dussel (2010) e a afastaria de Boaventura de Sousa Santos (2010). Jamais negaria toda a tradição crítica da era moderna, a mesma tradição que animava Bartolomé de Las Casas e outros críticos do que hoje se chama de modernidade. Assim como vários intelectuais negros, Hannah Arendt denunciou

o “altericídio” como negação da alteridade, pois o ponto culminante da violência seria a negação da negação, o suicídio coletivo e o extermínio, um dos argumentos empregados contra a violência contida no prefácio de Jean-Paul Sartre. A alteridade estaria ainda acima da distinção humana, pois “a qualidade da *alteritas*, comum a tudo o que existe, [...] é uma das quatro características básicas do Ser [e] sem dúvida, aspecto importante da pluralidade” (ARENDR, 2016a, p. 218).

Ao considerar que os filósofos e a filosofia da “modernidade filosófica” fabricaram uma pós-verdade sobre a raça e a África (SANTOS, 2022, p. 148-9) e que o ódio racial esteve dado em ideologias, filosofias e discursos que se pretendiam científicos e afirmadores de uma hierarquia racial, consegue-se repetir os passos de Hannah Arendt que apresentou toda a arquitetura da destruição do imperialismo racial que antecedeu o imperialismo totalitário nos séculos XIX e XX, dedicando um livro inteiro a discutir sobre este tema em igual proporção com que tratou do antissemitismo no “Origens do totalitarismo”. Com a filosofia moderna, igualmente se fabricou sua própria crítica. Os equívocos na compreensão das consequências políticas da segregação nos Estados Unidos, conforme indicado por Richard Bernstein (2021), não podem retirar a chance de promover a leitura abrangente de uma teórica que “durante toda a vida condenou a ideologia racista” (BERNSTEIN, 2021, p. 68). Seus textos são alertas para os perigos o ódio racial e a redução de povos, nações e países em raças. A teoria revolucionária, somente possível de ser aplicada na explicação da era moderna, foi o cerne da tradição que anima a todos em busca por libertação, liberdade e felicidade. A “tradição revolucionária”, um efeito bumerangue contra todos os modelos de opressão, foi narrada a partir do ocidente, com as experiências dos sistemas de conselhos. Quando, sete anos depois da publicação do “Sobre a revolução”, Hannah Arendt apresentou a humanidade a obra “Sobre a violência”, posteriormente integrada com sua própria edição do “Crises da república”, estava dando palavras finais ao tema da teoria da ação com sua exposição da teoria do poder para depois voltar-se às especulações do intelecto. A permanência e a atualidade de suas definições para a ação humana e para o poder estão dadas e ainda não se esgotaram na medida em que explicam a organização de sociedades humanas inteiras, pois fazem sentido para todas as ilhas de opressão de grupos humanos em quaisquer culturas da terra, independentemente de serem opressões promovidas ou não pelo “mundo” ocidental. Com Hannah Arendt, tem-se uma teoria que explicou a era moderna, gestada num anti-discurso que foi contrário a todo o tipo de opressão imperialista e racista que fixou a face da crise da república dos Estados Unidos com

os perigos do ódio racial, com as teorias conspiratórias na política, com o desespero empregando uso da violência dentro dos Estados Unidos, com o ímpeto violento da “nova esquerda”, com a contestação civil violenta dentro e fora daquele país, com as violências da guerra do Vietnã e com as intervenções militares e espionagens ilegais dos Estados Unidos em outros países da América.

No limite imposto pela “realidade” da Alemanha nazista e da Rússia soviética de Stálin, compreendeu como não havia mais a realidade dada pela tradição, mas a “realidade” dada pelo “princípio” niilista do “tudo é possível”. Os processos colonialistas anteriores, as guerras de conquista, a opressão de povos, de trabalhadores, a escravização antiga e moderna junto com a generosidade dos vitoriosos ao pouparem os que se submetiam, esses fatos históricos traduzem centenas de séculos de ações políticas, violentas e não violentas, em que o “princípio” da tradição “campeava”, mesmo na fase das “revoluções deformadas” da Europa. Com o “campo” dos nazistas e stalinistas e com a “esfera” até então desconhecida que eles constituíram, o “campo de concentração” tornava-se o mundo, porque, em seu relato, a humanidade estava diante de outro mundo. O “princípio” daquela “esfera desconhecida” seria o niilismo do “tudo é possível” capaz de solapar até toda a era moderna. A teoria da ação de Hannah Arendt, abrangente o suficiente para explicar as violências e revoluções da era moderna, não poderia explicar algo que havia surgido a partir de outro princípio que não a tradição e seus inícios, que até então “sobrevivia” na história, entre antigos e modernos. O limite da abrangência da teoria da ação e da ciência política em Hannah Arendt não estaria dado com a exclusão de todas as formas de violência humanas como se a categoria “violência” não existisse na teoria política. A violência sempre participou da teoria, não glorificada, e, junto com a teoria da revolução, explicou a política na era moderna até as “revoluções deformadas” e, posteriormente, em seguida à “revolução húngara”. O hiato para a eficácia desta teoria da ação teria sido dado no relato do “Mal” durante o “domínio total”.

Comprometida com o processo revolucionário dos Estados Unidos, por meio da história daquele país ter-se-ia o inverso das “revoluções deformadas” ou “frustradas”. O problema da ação, posto na agenda teórica por Alexis de Tocqueville quando chegou aos Estados Unidos após a revolução francesa (ARENDR, 2018e, p.504) e a possibilidade de uma nova ciência política para explicar a ação deste novo corpo político (ARENDR, 2018e, p. 513), quando desenvolvidos por Hannah Arendt resultaram, politicamente, na afirmação do modelo de promessas e do cumprimento de promessas como fatores que fizeram a “revolução americana”

triumfar e que trouxeram estabilidade aos assuntos humanos (ARENDDT, 2018e, p. 520). A estabilidade não seria mais dada por meio da tirania de um filósofo, daí porque a decisão de Hannah Arendt em pretender resolver “o problema da ação” por meio da ciência política, não mais da filosofia. Tal ciência política, afastada da filosofia, teria conseguido explicar a “espontaneidade” com que o desejo por liberdade surge de tempos em tempos em todas as regiões e produzido uma “teoria política moderna que [teria que] se enquadrar aos fatos expostos pelos levantes revolucionários dos últimos duzentos anos, e tais fatos, é claro, [foram] muito diferentes daquilo que as ideologias revolucionárias nos querem fazer acreditar” (ARENDDT, 2018a, p. 153). O critério de “espontâneo” seria o oposto do “imposto” por ideologias no século XX e o critério de sucesso ou deformação/frustração das revoluções dado pelo modelo da experiência dos Estados Unidos.

Considerações Finais

Quando cientistas sociais afirmam os “pré-conceitos” para conceitos da filosofia, deixam de considerar a crítica que eles direcionam a seus próprios trabalhos investigativos que buscam legitimidade em uma epistemologia, um conceito nos termos da tradição da filosofia, ainda que a epistemologia de ciências se distancie frontalmente da possibilidade de conceitos para a história como uma filosofia da história. Conforme tensionado na primeira parte do artigo, o samba de maneira geral e o samba “Anjos da guarda” em particular não requerem qualquer teoria social ou conceito de história para serem o que são, da mesma maneira que há problemas em se pretender reduzir essas ou outras expressões ao padrão positivista das fontes para a história. Por tal razão, no segundo momento deste artigo, buscou-se um distanciamento de críticas comuns para referendar a operação crítica de Hannah Arendt que não devolveu à filosofia da história o lugar que lhe foi retirado na era moderna e mesmo em seu último livro, quando explorou as possibilidades da teoria política voltada para o pensamento e não aderiu às teorias funcionais da história no século XX e que atravessam o século XXI desconsiderando a “realidade” da “realidade inaveriguável”.

O que promoveu foi visitar a história da filosofia em busca de “pérolas”, todavia, em procedimento moderno, isto é, sempre produzindo o que desejava conhecer. Pretendendo superar fragilidades encontradas nas ciências “políticas” e “históricas” modernas, de onde deduz-se que se referia à história, à sociologia, à antropologia, à teoria política moderna e ao

direito, Hannah Arendt investiu todo o tempo na capacidade de fazer distinções, a fim de não repetir as confusões que “me parece ser a marca registrada das ciências históricas e políticas modernas” (ARENDDT, 2008a, p. 423). Sua obra é um capítulo à parte em toda a “teoria” moderna, porque não satisfeita com a produção corrente das ciências humanas modernas, afirmou essa “consciência histórica sem precedentes” dos modernos, o que fez da *theōria* antiga e da *vita contemplativa* medieval dois “lugares” da própria história, anteriores à inversão inédita promovida pela fabricação moderna em relação à *vita activa*. Por fim, não repetia a história positivista até o presente momento alçada como “verdadeira” teoria da história, sejam elas desenvolvidas na chamada escola francesa do século XX ou no engajado empirismo inglês do mesmo século.

Se, a rigor, a teoria moderna deveria ser grafada com suspeição, chama-se com ressalvas e entre aspas de “teoria”, pois jamais se estaria diante de toda a objetividade da *theōria* antiga, bem como não existe mais a *vita contemplativa* na era moderna diante da vitória do *homo faber*, o construtor do nosso mundo, construtor, inclusive de teorias positivistas para a história. Seja em relação à durabilidade das coisas, seja em relação à possibilidade da nossa destruição em massa, Hannah Arendt optou por manter o termo teoria relacionado ao que outros autores chamaram de “o pensamento”. Se não pertence ao cânone da história, da sociologia e da filosofia, tem assinatura própria na ciência e na teoria política. Foi teórica das revoluções na era moderna, da política, da ação humana e do poder. Em torno dos relatos para o que chamou de “totalitarismo” e sobre as tecnologias da “segunda era moderna”, outros autores buscaram e buscam a compreensão sobre aquilo que não entraria em sua teoria, mas isso não como um retorno à *theōria* dos antigos, ao escolasticismo do medievo ou ao positivismo moderno, dos quais a história dos fatos que são feitos. De maneira alternativa, sua teoria apresenta-se como uma afirmação da possibilidade da promoção da compreensão diante da complexidade do mundo moderno e da desconhecida era humana que já atravessa o século XXI.

Referências bibliográficas

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2016a.

_____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*: São Paulo: Companhia das letras, 2008a.

_____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2016b.

- _____. *Sobre a revolução*. São Paulo: Cia das letras, 2011.
- _____. *The modern challenge to tradition: fragmente eines buchs*. Kritische Gesamtausgabe/Complete Works. Band 6, Vol. 6. Göttingen: Wallstein Verlag, 2018e.
- BERNSTEIN, Richard. *Porque ler Hannah Arendt hoje?* Rio de Janeiro: Forense universitária, 2021.
- BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: *O anjo da história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2014.
- _____. “Pensar o que estamos fazendo”. In: *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2016.
- DUSSEL, Enrique. Meditações anticartesianas sobre a origem do antidiscurso filosófico da modernidade. In: SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula. *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: UNICAMP, 1990.
- MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: N-1 edições, 2020.
- HOBBSAWM, Eric. Hannah Arendt e a revolução. In: *Revolucionários: ensaios contemporâneos*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (orgs). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Daniel Christian dos. *Altericídio: como a filosofia política de Achille Mbembe analisa a negação do outro*. Jundiaí: Paco, 2022.

ROTEIRO PRA AÏNOUZ, VOL. 2 E A FILOSOFIA: PERSPECTIVAS PARA UM NOVO MUNDO

José Alcides Hora Neto⁴¹

Marcos Roberto Santos Pereira⁴²

Yaron Amaral Freitas Magalhães⁴³

Resumo: O presente trabalho pretende explorar as possibilidades de interação entre o rap e a filosofia a partir de uma discussão acerca da obra de Don L. Tendo em vista que a presente discussão se origina a partir dos diálogos estabelecidos numa outra ocasião, a saber, a IV Semana de Filosofia Livre, retomaremos alguns pontos abordados em trabalhos prévios para estabelecer as bases para um debate mais aprofundado que versará, sobretudo, sobre as relações entre Don L, o rap, o marxismo e o Nordeste.

Palavras-chave: Don L; Rap; Filosofia; Marxismo; Nordeste.

Resumen: Este trabajo pretende explorar las posibilidades de interacción entre el rap y la filosofía, a partir de una discusión sobre la obra de Don L. Dado que esta discusión parte de diálogos establecidos en otra ocasión, concretamente en la *IV Semana de Filosofia Livre (SEFILL-UFS-Brasil)*, retomaremos algunos puntos tratados en trabajos anteriores para sentar las bases de un debate más profundo que se centrará sobre todo en la relación entre Don L, el rap, el marxismo y el Nordeste de Brasil.

Palabras-clave: Don L; Rap; Filosofía; Marxismo; Nordeste Brasileño.

1 – Apresentação.

YARON:

Este trabalho teve sua origem na *IV Semana de Filosofia Livre (SEFILL)*, realizada pelo Centro Acadêmico de Filosofia Livre (CAFILL), evento no qual Alcides e Marcos

⁴¹ Mestrando pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS); E-mail: josealcidesufs@gmail.com.

⁴² Doutorando pelo Programa de Pós-graduação de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS); E-mail: marcosrsp.philosophia@gmail.com.

⁴³ Graduando em Filosofia na Universidade Federal de Sergipe (UFS); e-mail: yaron@academico.ufs.br.

apresentaram seus trabalhos sobre Don L e eu apresentei um trabalho sobre uma música do Sant⁴⁴. A partir daí, tivemos a ideia de realizar um evento sobre filosofia e rap, assim como aprofundar um pouco mais a análise sobre a obra de Don L. Assim, essa mesa foi preparada a partir do convite feito pelo Prof. Dr. William de Siqueira Piauí para que apresentássemos esse trabalho no evento *Perspectivas do fim do mundo II*. Ademais, ficamos muito contentes com a oportunidade de poder contar com a presença do Manosinho, uma grande figura do cenário do rap sergipano, para enriquecer o debate.⁴⁵

ALCIDES:

Boa tarde, amigos. É com muita alegria que participo desta mesa ao lado dos meus amigos Yaron, Marcos e Manosinho; alegria essa que é particularmente especial por remeter a um dos momentos mais marcantes da minha graduação em filosofia na UFS. Como Yaron explicou, esta mesa possui uma história que não é de agora, pois ela é consequência da SEFILL que ocorreu em fevereiro deste ano⁴⁶. Na ocasião, eu e Marcos compartilhamos uma mesa que, por coincidência, acabou tendo objeto semelhante a este que retomamos hoje: a obra de Don L.

Naquela época, eu havia decidido empreender uma análise de um álbum que havia marcado o meu ano: o *Roteiro pra Aïnouz, Vol II*. A minha proposta foi investigar a influência do marxismo na obra deste rapper que havia ganho tanta projeção dentro do movimento comunista brasileiro⁴⁷. O álbum em questão, que ainda vamos destrinchar ao longo dessa mesa, traz explícitas referências ao marxismo, mas nem por isso configura uma obra meramente panfletária: a sua potência consiste justamente em conciliar o viés artístico com o viés político, motivo pelo qual emociona tanto.

Pois bem, o meu texto, apesar de possuir um certo teor ensaístico, se assemelhava mais ao gênero de texto *comentário*. Ali, analisei passagens de autores marxistas, contextualizando com a obra do nosso rapper e tentando evidenciar de que forma Don L foi progressivamente

⁴⁴ A apresentação de Yaron foi registrada em vídeo. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=KthhVkjwvs>. Acessado em: 08/05/2024.

⁴⁵ Infelizmente, não conseguimos registrar por escrito as contribuições de Manosinho, uma vez que a sua fala foi espontânea. Contudo, podemos informar que o convidado falou sobretudo a respeito da sua felicidade em assistir o rap ser tratado enquanto um objeto de reflexão na universidade. Nesse sentido, insistiu na necessidade de se pensar formas de construir pontes entre a universidade e a periferia, cenário no qual o rap se apresenta como uma ferramenta privilegiada para a propagação do conhecimento.

⁴⁶ O ano em questão é 2023.

⁴⁷ Para mais informações, consultar *A influência marxista na obra de Don L: uma análise de Roteiro pra Aïnouz, Vol. II*, no prelo.

influenciado pelos ideais comunistas. Por outro lado, o texto de Marcos explorava muito mais o gênero *ensaio*. É particularmente interessante apontar que Marcos apresentou um texto na semana de filosofia livre que, em momento algum, citava diretamente o trabalho de filósofos. Apesar disso, era evidente que o texto do nosso colega tinha sim um caráter filosófico.

Hoje, eu gostaria de falar um pouco sobre isso. O ponto é que o texto de Marcos, *O Cosmopolitismo às avessas do Don L*⁴⁸, empreende um trabalho de criação conceitual que, em grande medida, é a ocupação do filósofo. Explico: estou fundamentando a minha fala sobretudo no primeiro capítulo da obra *O que é Filosofia?* (2020) de Deleuze e Guattari. Em suma, para eles, a tarefa do filósofo é *criar* conceitos para resolver problemas que ele considera mal-vistos ou mal colocados.⁴⁹ Nesse sentido, o conceito engloba uma diversidade de componentes, os quais acabam por o definir. O contorno do conceito, então, se adequa à cifra dos seus componentes (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 28-9). Prometo que não vou entediá-los com citações e mais citações, mas esta vale à pena para ilustrar o cerne do conceito enquanto realidade filosófica:

Não cessando de percorrê-los, o conceito está em estado de sobrevôo com relação a seus componentes. Ele é imediatamente copresente sem nenhuma distância de todos os seus componentes ou variações, passa e repassa por eles: é um ritornelo, um *opus* com sua cifra. (DELEUZE; GUATTARI, 2020, p. 29)

Pois bem, cabe agora colocar duas perguntas: quais são os componentes do conceito de *cosmopolitismo às avessas* e qual é o problema que ele se propõe a explicar? A partir do texto de Marcos, podemos constatar que são componentes deste conceito “um senso cosmopolita bastante singular”, um “desconforto universal” que expressa também um “paradoxo”: é um desconforto que proporciona conforto seja lá em qual lugar Don L esteja, já que está igualmente adaptado a todos eles. Ademais, são outros componentes do conceito de *cosmopolitismo às avessas*, uma “contradição inerente ao ser de Don L” e um estado de não palatabilidade de tudo” que supera as barreiras meramente geográficas de um rapper nordestino que tenta a sorte no sudeste e compõe também a subjetividade do próprio artista.

Nesse sentido, o conceito de *cosmopolitismo às avessas* condensa todos esses elementos e destaca o acontecimento em questão. Mas talvez ainda não esteja claro qual o problema que ele permite resolver. Vejamos: e se esse *cosmopolitismo às avessas* não apenas ilustrasse a

⁴⁸ PEREIRA, Marcos R. S. “O cosmopolitismo às avessas do Don L”. Disponível em: [O Cosmopolitismo às avessas do Don L - Artigo - Oganpazan](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁴⁹ Para maiores informações, consultar a Introdução e o capítulo “O que é um conceito?” de *O que é a filosofia?* (2020).

subjetividade de um rapper nordestino em São Paulo, mas também permitisse explicar de que forma a música nordestina acaba por ocupar um lugar subalterno no cenário nacional? Bom, talvez seja melhor deixar o nosso colega filósofo explicar a sua própria criação. Mas suspeito que talvez esse conceito ajude a explicar por que Don L fala que “se eu não for o seu rapper favorito, eu com certeza sou o favorito do seu favorito, primo!” (DON L, 2014)⁵⁰

MARCOS:

De fato explica. O conceito de cosmopolitismo às avessas, como bem denotou Alcides, se refere à subjetividade do rapper quanto a seu sentimento perante o mundo, o que influi no seu trato com o mesmo e, conseqüentemente, nas suas produções musicais. Contudo, para entendermos melhor esse conceito, é preciso nos voltarmos para a vida do Don L.

Gabriel Linhares da Rocha, vulgo Don L, apesar de ser largamente aceito como nordestino, nasceu em Brasília. Aos 2 anos de idade, contudo, ele deixa a capital do país e se muda para Fortaleza⁵¹, terra natal de seus pais. Por volta dos 20 anos ele inicia sua trajetória mais próxima ao hip-hop ao ingressar na ONG Movimento Cultura de Rua do Ceará, chefiada pelo Preto Zezé, que viria a ser presidente da CUFA.

Já nessa primeira fase de sua carreira, digamos assim, é possível perceber reflexos do seu sentimento cosmopolita avesso. Em entrevistas, Don L deixa claro que neste momento sua ligação com o rap se dava majoritariamente através da produção dos beats. Apesar de já ter letras escritas, ele se recusava a ocupar o papel de MC, pois considerava que suas letras tinham um aspecto muito “gangsta”⁵², ao contrário do aspecto político que permeia o rap nordestino ao menos desde as produções do grupo Clã Nordestino.

É dessa época a união de dois grupos de rap de Fortaleza, o Plano B e o B.R.S. (Brigada Sonora de Rua). Integrante do Plano B, Don L foi responsável pela produção do álbum conjunto dos grupos, que contou com coprodução do Nego Gallo. Até então, os dois grupos ainda se identificavam como diferentes, mas a partir daí essa diferença se diluiu e o grupo Costa a Costa foi formado, tendo como MC’s tanto Don L como Nego Gallo. E é com essa configuração que, em 2006, o grupo é premiado com o prêmio Hutuz na categoria de grupo norte-nordeste.

⁵⁰ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fXs80Y2LZh4>. Acessado em: 08/05/2024.

⁵¹ PEREIRA, Marcos R. S. “O cosmopolitismo às avessas do Don L”. Disponível em: [O Cosmopolitismo às avessas do Don L - Artigo - Oganpazan](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁵² PODPAH. [Locução de]: Igã e Mítico. Entrevistada: Don L. [S.l.]: Podpah, 29 jul. 2022. *Podcast*. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=U4cY8K48SOU&t=4152s>. Acesso em: 21 abr. 2024.

Apesar da relevância desse prêmio, é com ele que o cosmopolitismo às avessas se manifesta em maior grau. A categoria de grupo norte-nordeste não existia para complementar a respectiva categoria sul-sudeste, ou coisa semelhante, mas para complementar a categoria de grupo/artista solo apenas. O que se subentende é que apenas os grupos e artistas solo do sul, sudeste e centro-oeste podem ser enquadrados numa categoria abrangente, reduzindo o nacional a essas regiões. Com isso, algumas coisas podem ser concluídas. O Costa a Costa não tinha chances de competir na categoria nacional por ser do Nordeste, então o grupo não é nacional e a música que fazem não é rap nacional, não é rap simplesmente, mas rap nordestino.

Don L percebe essas conclusões e demonstra isso em dois momentos. Primeiro, na própria premiação, em que afirma que aquela categoria é uma segunda divisão e que quer o prêmio principal⁵³. Segundo, na música “Fazia Sentido”: “Eu lembro do Caetano me entregar um prêmio... de melhor do nordeste, o que diz sobre isso? Porque não tinha uma categoria pro sul, então era tipo... esmola pra segunda divisão, tru [...]” (DON L, 2017)⁵⁴. Com isso, Don L assume que reconhece a forma como sua música é vista e reassume a mesma posição, também em “Fazia Sentido”: “mas eu nunca comi partido [...] deixa eu fazer o meu exercício” (DON L, 2017)⁵⁵.

Para além desses momentos, podemos citar ainda o exemplo do feat de Don L na música “Linhas de Frente”, do Rashid: “Eu tô cansado desses traps, baby, cansado desses boombaps falando desse traps, tipo esse. Tô cansado desse rapper Don L [...]” (RASHID, 2022)⁵⁶. Aqui entende-se a crítica à própria música na qual Don L participa, e subentende-se a crítica à própria persona que o Don L criou em torno de si mesmo, o que nos conduz diretamente à “Não escute meus raps”: “Não faça o que eu digo, nem faça o que eu faço. Se você vir comigo vai achar tudo um saco, eu não gosto de nada. Esse guru é falso, esse rolê, ruim, fraco [...]”. (DON L, 2019)⁵⁷.

⁵³ A gravação de voz da premiação, com Caetano entregando o prêmio e o discurso de Don L consta na mixtape “Dinheiro, sexo, drogas e violência de Costa a Costa” que o grupo viria a lançar um ano depois, na música “Enquanto *num vim*”

⁵⁴ Disponível em: [02. Don L - Fazia Sentido \(feat. Terra Preta, Deryck Cabrera\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=02.Don.L.Fazia.Sentido). Acessado em: 21/04/2024.

⁵⁵ *Vide* nota anterior.

⁵⁶ Disponível em: [Rashid feat. Amiri e Don L - Linha De Frente \(Audiograma Oficial\) \[13/15\] \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=Rashid.feat.Amiri.e.Don.L.Linha.De.Frente). Acessado em: 21/04/2024.

⁵⁷ Disponível em: [Don L - Não Escute Meus Raps feat Terra Preta \(Lyric Video\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=Don.L.Nao.Escute.Meus.Raps). Acessado em: 21/04/2024.

Com isso é possível atestar não só a subjetividade do cosmopolitismo às avessas, mas como Don L é totalmente consciente dele e da repercussão que ele causa. Seja na forma como sua produção é vista pelo cenário nacional e pelo jogo do rap, mas também por aqueles que são seus fãs. O que visamos defender é que esse sentimento é fruto justamente da nordestinidade que moldou a pessoa Gabriel Linhares da Rocha, que é consequência da posição do nordeste perante as outras regiões, especificamente o sul e o sudeste, e daquilo que Durval Muniz de Albuquerque Junior (1999), por exemplo, chamou de invenção do nordeste.

2 – Apontamentos acerca da carreira do Don L: por “outra forma de fazer rap”

YARON:

Como bem disse Marcos anteriormente, Don L teve seu começo de carreira no cenário dos anos 2000 na cidade de Fortaleza, e juntamente com Nego Gallo, Flip Jay, Júnior D e Preto B formaram o grupo Costa a Costa. Foi neste grupo que eles lançaram a Mixtape que mais fez sucesso na cena do rap nacional, a mixtape *Dinheiro, sexos drogas e violência de Costa a Costa*. Novamente, assim como Marcos destacou, esta Mixtape rendeu ao grupo o prêmio de melhor álbum norte e nordeste do rap no ano de 2006 no Festival Hutúz, realizado pela Central Única de Favelas (CUFA), contudo as mídias disponíveis na internet hoje datam a mixtape em 2007, e não há nenhum erro nisso. Como era comum naquela época no cenário do rap, os grupos, ou MC's, gravavam suas produções em CD's e saíam vendendo-o de mão em mão, e não foi diferente com o Costa a Costa. Eles produziram o álbum de forma independente com o selo “Dunego Records” criado pelo grupo e foram para São Paulo tentar assinar com gravadoras, contudo, como Don L relata em uma entrevista para o blog “Bocada Forte”⁵⁸, os contratos oferecidos pagavam um valor abaixo do que eles conseguiram vender de mão em mão até aquele momento, este fato talvez seja uma confirmação da exclusão do rap feito no nordeste no âmbito nacional.

É nesta entrevista para o *Bocada Forte* que podemos ter acesso ao que Don L entende sobre o papel do rap e qual a intenção dele ao fazer sua música naquela época, e um fator que ele sempre ressalta é a diferença do rap feito pelo Costa a Costa e do restante no cenário nacional:

⁵⁸ Disponível em: <https://www.bocadaforte.com.br/noticias/memoria-bf-rap-de-costa-a-costa>. Acessado em: 29/04/2024.

BF: Vocês cantam a realidade das ruas das quebradas de Fortaleza e afirmam que vivem o que falam. Tratam do tráfico, da fome, da falta de perspectiva e da lógica do capitalismo. Qual o envolvimento dos integrantes do Costa a Costa com essas questões? Existe alguma saída? Alguma forma de amenizar o sofrimento do gueto?

Don L.: Existe. O Costa a Costa é uma forma. A ideia é falar menos no problema e mais na solução. Todo problema, não importa o quanto filhadaputa ele seja, tem solução, senão não é mais problema. Se você pegar o tempo que você gasta pensando em como sua vida é miserável, como o mundo é escuro, e como você tá pré-destinado a perder, aí você perde mesmo. Pára com isso, chapa! Ninguém nasce pra perder. Isso é o que alguns querem que você acredite, pelo simples fato de que isso torna mais fácil a vitória deles. E aí você chega à seguinte conclusão: 90% do Rap nacional é perda de tempo. Pior que isso: é atraso de vida. Desses 90%, tá todo mundo mentindo e eu provo porque. Vai vendo. (Bocada forte, 2007, grifo nosso)

É com esta noção sobre o rap que o grupo deixou sua marca na história do rap nacional, onde as letras das músicas são mais focadas na superação dos problemas impostos pelo sistema do que de reclamar dos mesmos. É dentro desse cenário que Don L surge.

ALCIDES:

Nitidamente, *RPA 2* representa a superação de todas as ressalvas que ainda impediam a identificação plena de Don L com o comunismo. Se em *Aquela Fé e Verso Livre 2(018)* o artista aparenta ter assimilado o mito do socialista de iPhone, ou seja, ver uma contradição em defender o socialismo e possuir/desejar bens materiais, no novo álbum assistimos à defesa aberta de nomes controversos como Che Guevara, Mao Zedong e Kim Jong-Un. A verdade é que era bastante comum o discurso no rap de que é preciso “se manter real”, ou seja, fazer a arte pela arte, sem se importar com os ganhos materiais. Por isso, Don L vivia esse tipo de contradição de maneira tão intensa.

Mas ele afirma, em entrevista ao podcast *Revolushow*⁵⁹, que com a ajuda de educadores populares que ocuparam as redes sociais, como Jones Manoel⁶⁰, Sabrina Fernandes⁶¹ e Chavoso da USP⁶², conseguiu entender que não havia contradição nenhuma em usufruir do fruto do seu trabalho, pois na verdade o tipo de propriedade que o comunismo condena é a propriedade privada dos meios de produção, aqueles que visam a exploração, e não a propriedade individual. Por conta da superação desse paradigma, Don L passa a reverenciar a luta do movimento comunista, enxergando mais pontos positivos do que negativos em processos como a revolução

⁵⁹ Disponível em: <https://revolushow.com/135-eu-sou-don-l/>. Acessado em: 08/05/2024.

⁶⁰ Para mais informações, conferir o canal no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/@JonesManoel>. Acessado em: 08/05/2024.

⁶¹ Para mais informações, conferir o canal no YouTube. Disponível em: <https://www.youtube.com/@TeseOnze>. Acessado em: 08/05/2024.

⁶² Para mais informações, conferir o canal no Youtube. Disponível em: <https://www.youtube.com/@ChavosodaUSP>.

russa, cubana, chinesa, vietnamita e até mesmo coreana. Portanto, um dos elementos mais importantes do *RPA 2* (2021) é a superação da autofobia na esquerda socialista⁶³, essa ideia de que, apesar de simpatizar com Marx, a pessoa tem que condenar tudo que já foi feito em nome do socialismo.

Contra essa autofobia e contra uma certa mesmice na qual o rap se encontra atualmente, Don L decide se aventurar numa produção que propõe uma experiência estética nova. Uma pequena polêmica recente elucidou o que está em questão: um dos apresentadores do PodPah, o Igã, dia desses lançou a prévia de uma música sua, na qual o tema era basicamente celebrar o fato de que ele saiu da pobreza para a riqueza. No seu twitter⁶⁴, Don L falou o seguinte: “eu acho muita pobreza criativa só existir rap de mensagem ou rap ostentação num país onde [com] 5 mil reais por mês você tá entre os 5% que ganham mais. O trap e o rap tinha que aprender com o samba, sem precisar fazer literalmente samba também. Falar da vida real sem precisar ‘mensagem’”.

Por problemas como esse, Don L viu a necessidade de criar algo novo, pois desde sempre ele fez as músicas que precisava ouvir para se motivar a buscar os seus sonhos. *RPA 2* busca, portanto, driblar um certo realismo capitalista, essa crença enraizada de que é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo. Esse conceito é trabalhado por Mark Fisher, um autor que Don L tem como referência. No primeiro capítulo do seu *Realismo Capitalista* (2009), Fisher fala sobre como o capitalismo conseguiu se estabelecer instaurando o sentimento de que ele é o único sistema político econômico viável, de modo que o futuro parece nos guardar apenas repetição e recombinação, inclusive no âmbito cultural: ainda virão grandes choques de novidade? (FISHER, 2009, p. 6)

Nesse sentido, o capitalismo se apresenta como uma espécie de escudo que nos protege do terror e do totalitarismo, porque, afinal, sonhar é perigoso demais, é melhor ser realista. Então, apesar de vivermos num estado de coisas brutal que avalia tudo sob a ótica do dinheiro, esse sistema é melhor do que todos os outros que já existiram. Assim, vivemos como

⁶³ Entendemos que Don L se apropria do debate estabelecido por Jones Manoel acerca da autofobia na esquerda socialista, sobretudo nos moldes em que a discussão aparece no texto *Autocrítica ou anticomunismo? Aportes teóricos para compreender a autofobia na esquerda brasileira* (2019). Disponível em: <https://revistaopera.operamundi.uol.com.br/2019/03/20/autocritica-ou-anticomunismo-aportes-teoricos-para-compreender-a-autofobia-na-esquerda-brasileira/>. Acessado em: 08/05/2024.

⁶⁴ Disponível em: <https://twitter.com/donl>. Acessado em: 08/05/2024.

consumidores-espectadores, cambaleando entre ruínas e relíquias, até acabar o mundo. E é essa ideia que Don L rejeita e que o faz propor a necessidade de se pensar o novo, não é Marcos?

MARCOS:

Exatamente, Alcides. Essa necessidade se manifesta pela temática comunista, que ganha força total com *RPA 2*, mas por vários outros elementos, desse mesmo álbum e outros. Ainda do *RPA 2*, temas como tráfico, roubo, estilo e armas são reinterpretados e tomam uma conotação revolucionária, de resposta às injustiças que perduram por séculos de um sistema socioeconômico que reduz pessoas a meras engrenagens de um relógio que funciona em prol das classes mais privilegiadas. Em “pela boca” temos: “Pra quem me rotula de traficante, não sabe que o nome da 9 é Célia Sanchez. O corre é a nova guerra santa” (DON L, 2021)⁶⁵. Com “9” Don L se refere a uma arma nove milímetros e a dá o nome de uma revolucionária, da mesma forma que logo depois chama uma Kalashnikov (AK) de Frida Kahlo. Por sua vez, a atribuição de traficante, e outras, só pode ser feita por quem está no topo da cadeia de opressão, como fica evidente pelos seguintes versos: “trataram como nova facção (não), tá mais pra uma nova Farc (jão). É que os alemão são os que controlam o Estado, banqueiros e bilionários [...]” (DON L, 2021). São os “alemão” que veem esse agrupamento como uma facção, da mesma forma que vêm Don L, ao menos enquanto eu-lírico, como um traficante.

Isto se repete, e de forma mais clara, em “élewood”: “pra essa burguesia paulista, eu sou bandido, ela é puta. E eles têm ódio porque não chupa [...]” (DON L, 2021)⁶⁶. Em “primavera” temos a icônica: “meu swag e meu estilo eles não vão ter” (DON L, 2021)⁶⁷. E em “a todo vapor”: “quando eu pedi pra alguém levantar a mão, a minha tinha uma arma, e mesmo assim, era só pra me levantar [...]” (DON L, 2021)⁶⁸. Todas essas reinterpretações parecem sintetizadas em “pânico de nada”. Nela o roubo é o de uma Ferrari, a guerra santa é uma guerrilha urbana, o estilo é exaltado pelas joias no pulso, vindas de uma joalheria também roubada, e as armas também são nomeadas por heróis revolucionários: “Guerrilha urbana, Guerra santa [...] nenhum

⁶⁵ Disponível em: [07. Don L - pela boca \(part. Fabriccio\) - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁶⁶ Disponível em: [15. Don L - élewood \(part. Luiza de Alexandre\) - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁶⁷ Disponível em: [06. Don L - primavera part. Rael e Giovani Cidreira - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁶⁸ Disponível em: [03. Don L - a todo vapor - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

carro na concessionária. Os vidros quebrados na entrada [...] as joias da joalheria no pulso [...] AK do Guevara ao meu alcance. A dela é Sankara⁶⁹ [...]” (DON L, 2021)⁷⁰.

Todos esses aspectos são exaltados de maneira um tanto quanto simplória por diversas letras de rap e funk. Com Don L, contudo, como já afirmado, eles são exaltados através de um viés revolucionário, como resposta à lógica do capital, e que engloba diversos outros aspectos. É através desse viés que Don L se permite repensar outro desses aspectos, reproduzido à exaustão no funk, que é a vitória da favela. É comum funkeiros e rappers cantarem que “a favela venceu” pelo fato de eles particularmente terem enriquecido por conta do trabalho artístico. Igualmente comum têm sido as afirmações do quão vazia é a frase tendo em vista esse significado. Com Don L, contudo, também essa frase ganha uma conotação revolucionária. Em “volta da vitória” temos: “Lutar do lado errado é já perder a guerra. Do lado certo a gente vence mesmo quando perde, e quando vence, vence duas vez [...]” (DON L, 2021)⁷¹. Não é por coincidência que a música seguinte se intitule “favela venceu” e se preocupe em nada mais que apresentar um catálogo de qualidades e vivências contrárias às daqueles que podem ser considerados os donos do estado. Assim, a favela venceu não por um favelado ter vencido, mas meramente por existir, ou resistir.

Com isso nós podemos perceber melhor a extensão de seu cosmopolitismo avesso e de como ele é fruto da própria nordestinidade do Don L. Como dito em entrevistas, o Don L não consegue se sentir confortável em nenhum lugar, entendido não apenas como um espaço geográfico, mas também como categorias temáticas. Então se, por um lado, suas letras exaltam aspectos trazidos em letras de funk e rap menos políticos, dá-se a elas uma conotação tão politizada que passam a valorizar esses mesmos aspectos. Essa falta de conforto, de adequação, ou de identidade, reflete a concepção plural da nordestinidade.

Aqui é preciso citar “Eu não te amo”: “e eu deixei o Nordeste há dois anos com uma sede de secar a Sabesp, sem chapéu de palha, nada clichê e velho. Eu vim pra tomar o jogo, não pra ser um boneco exótico e forjar um sotaque meio robótico [...]” (DON L, 2017)⁷². Com isso, o rap “nordestino”, que em 2006 ganhou um prêmio, revela muito pouca nordestinidade. Todos os aspectos tradicionais que saltam à mente quando se fala de nordeste ou do nordestino não se

⁶⁹ Thomas Sankara.

⁷⁰ Disponível em: [04. Don L - pânico de nada - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁷¹ Disponível em: [08. Don L - volta da vitória/citação: us mano e as mina \(xis\) - Roteiro Pra Aïnouz, Vol. 2 \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

⁷² Disponível em: [01. Don L - Eu Não Te Amo \(feat. Diomedes Chinaski\) \(youtube.com\)](#). Acessado em: 21/04/2024.

encontram performados na figura do Don L. E aqui ele está se contrapondo diretamente a artistas como Rapadura. Essa repulsa pelo tradicional reafirma o seu cosmopolitismo avesso. Então Don L, de certa forma, é o nordestino que não é, mas ao mesmo tempo revela, contraditoriamente, outra faceta do Nordeste e do homem nordestino.

Em “Nordeste: imagem real ou fabricada?” (2018) Flávio José Rocha da Silva nos relata que a construção imagética e discursiva da região se inicia a partir da derrocada político-econômica da elite agrária nordestina perante a elite cafeeira do Sul e Sudeste:

Esta derrocada econômica vai ajudar a forjar uma imagem do NE [Nordeste] que perdura até os dias atuais, basicamente em favor dos interesses dos latifundiários da região e de grupos econômicos e políticos nordestinos [...] que se viam desprestigiados pelo império em detrimento dos cafeicultores do Sul e dariam início ao discurso de uma região vítima de discriminação por parte dos detentores do poder no país. (SILVA, 2018, p. 9)

É emblemático que o Nordeste só passe a existir como uma região diferenciada do Norte a partir da criação da Inspeção Federal de Obras Contra as Secas. É esse Nordeste das secas, do cangaço, do messianismo, do folclore, das singelas manifestações culturais, das cidades pequenas e pouco desenvolvidas que passa a ser retratado e que encontra em teatrólogos, escritores, cineastas, jornalistas e músicos, nordestinos ou não, ampla aceitação até os dias de hoje: “Mas é que eu venho lá do sertão, o coco é seco demais, irmão. E o preconceito eu só engulo com farinha [...]”. (JULIETTE, 2021)⁷³.

A esta visão, que tem um aspecto saudosista, de um passado glorioso das elites nordestinas, se contrapõe uma outra, que não buscava refúgio no passado, mas na superação do presente. Nas palavras de Durval Muniz:

A década de trinta marca também a “descoberta” de outro Nordeste. Um Nordeste que olhava sem saudade para a casa-grande, que sentia o mesmo desconforto com o presente, mas que também virava as costas para o passado, para olhar em direção ao futuro [...]. Um espaço não mais preocupado com a memória, mas com o “fazer história”. Um espaço conflituoso, atravessado pelas lutas sociais [...]. Um espaço em busca de uma nova identidade cultural e política, cuja essência só uma “estética revolucionária” seria capaz de expressar [...]. (ALBUQUERQUE, 1999, pp.207-208)

Em Don L, contudo, esse espaço de revolta não parte da vivência mais tradicional e estereotipada do nordestino e alcança nível global, reconhecendo que o problema não é o Nordeste em si, mas a lógica de mercado que inicia a sua fundação e que permeia o mundo artístico e, em específico, do rap. E por isso a recusa que ouvimos em “Eu não te amo” é antecipada por uma tomada de posição revolucionária: “Eu vim pra mudar o jogo” (DON L,

⁷³ Disponível em: [Juliette - Bença \(Live Sessions\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=JULIETTE). Acessado em: 21/04/2024.

2017). E que é reafirmada e desenvolvida em “élewood”: “Eu não vim só mudar o jogo, vim saquear a cidade toda, cobrar a parte do meu povo”.⁷⁴ (DON L, 2021).

Com isso dito, finalmente entendemos, então, de onde surge toda a revolta que o Don L manifesta desde sua entrevista ao Bocada Forte⁷⁵. Aqui entendemos todo seu cosmopolitismo avesso que não o permite se sentir confortável, aqui entendemos a música que produz e porque encontra na revolução um certo acalento. Sendo homem nordestino, com vivências nordestinas (e vivências nordestinas nem um pouco distantes do período de construção do Nordeste e do homem nordestino) a única posição diante do mundo que Don L pode manifestar é a pulsão pela superação do presente. Don L é um cosmopolita avesso e revolucionário porque enquanto nordestino, o único mundo confortável no qual se encaixa é o futuro pós-revolução.

3 - Trilha para uma nova trilha

ALCIDES:

Então, Don L entende que essa “trilha pra uma nova trilha” não vai se apresentar espontaneamente, motivo pelo qual ele defende abertamente o processo revolucionário. Don L chega a afirmar em entrevistas⁷⁶ que, apesar de considerar a opinião de figuras como Elias Jabbour⁷⁷, um professor da UERJ que acredita que a influência chinesa pode proporcionar uma guinada socialista no mundo, a sua opinião é que, principalmente no Brasil, não há saída sem uma ruptura muito grande, tendo em vista todo o nosso histórico de golpes que visam manter o poder da burguesia. Então, sempre é possível assistir posicionamentos do Don L contra posturas reformistas de esquerda: Haddad, Boric, Freixo são frequentemente criticados por ele.

Há, portanto, uma certa coerência, uma unidade na trajetória do Don L. No fundo, ele nunca abriu mão daquela visão do Estado que ele apresenta em *Aquela Fé*. (DON L, 2018)⁷⁸. Essa música apresenta a essência do que é a análise materialista do Estado, se lembrarmos Engels, Marx, Lenin e tantos outros que entendem que o Estado é um aparelho de dominação de uma classe sobre outra. A tese é a seguinte: o Estado *conforma* o domínio da classe

⁷⁴ Não o nordestino em específico.

⁷⁵ Disponível em: [ACERVO BF | Entrevista com Plano B e Brigada Sonora de Rua \(De Costa a Costa\) | Bocada Forte - Desde 1999](#). Acessado em 08/05/2024.

⁷⁶ Para mais informações, consultar: <https://www.youtube.com/watch?v=Ce3dE2pC3Cs>. Acessado em 08/05/2024.

⁷⁷ Para mais informações, consultar: <https://www.escavador.com/sobre/3255371/elias-marco-khalil-jabbour>. Acessado em 08/05/2024.

⁷⁸ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZYKJZBGIqnM>. Acessado em: 08/05/2024.

dominante, a burguesia, sobre a classe trabalhadora, justamente porque o Estado é o garantidor da reprodução do sistema capitalista. Esse tipo de visão já havia sido apresentada a ele desde o início da sua trajetória, na qual o grupo de rap *Clã Nordestino* se mostrava uma grande influência. O álbum *Peste Negra* (2003)⁷⁹, por exemplo, fala abertamente da necessidade da revolução socialista. Fica claro, então, a relação intrínseca que existe entre marxismo e Nordeste, sobretudo no rap, né Marcos?

MARCOS:

Com toda certeza. Não é algo restrito ao Don L, justamente por ele ser nordestino. Como você mesmo disse, Alcides, o Clã Nordestino é uma grande influência pro Don L e um dos mais relevantes grupos de rap do Brasil. Lamartine Silva, antigo integrante do grupo, foi um dos encarregados da secção Nordeste da construção do hip-hop nacional, por exemplo. Não é coincidência, portanto, que grandes ícones do rap feito no Nordeste tenham essa veia revolucionária.

Toda a produção do Clã Nordestino demonstra isso, mas uma das músicas que deixa evidente esse aspecto é “Todo ódio”: “Dos pretos, pelos pretos, para os pretos, com os pretos, todo ódio à burguesia. Orgulho de ser da periferia. Dos pobres, pelos pobres, para os pobres, com os pobres. Todo ódio à burguesia.” (CLÃ NORDESTINO, 2003)⁸⁰. Sobre o Clã, é preciso ressaltar que alguns dos seus integrantes originais posteriormente fundaram o grupo Gíria Vermelha, que traz consigo a mesma pulsão. Em “Pode me sangrar” temos o seguinte:

Pode me prender, pode me sangrar, pode mandar lá o B.O.P.E. pra me matar, pode me pregar na cruz, me trucidar, dispor cada pedaço do meu corpo nas praças. Eu sou mais do que tu pensa, sou mais que tua crença, sou o espectro que ronda as mansões, fazendas. Sou o fim do preconceito, sou o gueto em ascensão, a morte do capital, velório da escravidão. (GÍRIA VERMELHA)⁸¹

A mixtape lançada pelo Movimento Cultura de Rua do Ceará também é um forte exemplo, pois conta com uma série de grupos daquele estado abarcados, de certa forma, por essa temática. O próprio título do projeto parece indiciar isso, *Favela por Conta Própria*, mas logo de cara temos essa confirmação, na faixa “Seu medo sou eu”: “Enquanto a burguesia enche o cofre, os malucos no gueto de fome sofre [...] o capitalismo taí, pronto pra matar, pronto pra te destruir, não se engane. O alvo é você. A união é a única solução, podecrê.” (COMANDO

⁷⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XT3pwqoiYsk>. Acessado em: 08/05/2024.

⁸⁰ Disponível em: [Todo Ódio \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=XT3pwqoiYsk). Acessado em: 21/04/2024.

⁸¹ Disponível em: [GÍRIA VERMELHA - PODE ME SANGRAR \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=XT3pwqoiYsk). Acessado em: 21/04/2024.

DA VERDADE, 2002)⁸². Um dos artistas que participam dessa mixtape é justamente o Nego Gallo, com seu antigo grupo Brigada Sonora de Rua e, inclusive, diversas das temáticas trazidas por Don L em *RPA 2* são antecipadas por esta mixtape, desde a exaltação dos povos originários, até a noção de que estar do lado certo já é vencer. Nas palavras do Nego Gallo, na faixa “Rap Ativista” temos: “Eu tô do lado, único lado que vale a pena estar [...]” (BRIGADA SONORA DE RUA 2002).

Também na produção dos nomes contemporâneos do rap feito no Nordeste é possível perceber esse teor revolucionário, seja de forma clara ou mais sutil. Entre eles podemos citar Diomedes Chinaski, que tem um álbum intitulado *Comunista Rico*, e na música homônima parece expressar a mesma autofobia sobre a qual Alcides havia falado mais cedo: “Livros de Marx e cordões de ouro. Comunista rico.” (DIOMEDES CHINASKI, 2018)⁸³.

Na Bahia, apesar de o nome de Baco poder ser citado, a relação que ele tem com esse aspecto se dá de forma indireta, à medida em que seu trabalho é uma exaltação do povo preto e sua cultura. Na música “Capitães de areia”, por exemplo, encontramos referências gloriosas a Pedro Bala, Lampião, Macunaíma e à cultura popular. E mais especificamente: “Vi os prédios subindo, a mata acabando, aproveitei e arranhei o céu. Vi minha raça sumindo, vocês nos matando, aproveitei e levei todos pro céu [...]. Onde cidadãos de bem queimam terreiros, espancam mulheres e odeiam os pretos, odeiam o gueto, matam por dinheiro. Eu sou o caos, eu sou vilão.” (BACO EXU DO BLUES, 2017)⁸⁴. Nessa faixa ainda cabe ressaltar que Baco usa um sample de “Sleep now in the fire” da banda reconhecidamente comunista Rage Against the Machine.

E, aproveitando a presença de Mano Sinho na mesa, falemos do rap de Sergipe. Para ficar em um exemplo apenas, o Alquimia Solar é um dos melhores grupos de rap que já existiu por aqui e na música “Alktraz”, que conta com participação de Beirando Teto (grupo da Bahia com forte relação com Baco e o antigo grupo do qual ele fazia parte, o DDH), temos algumas manifestações do inconformismo com o presente capitalista: “avanços tecnológicos, itens supérfluos, de câncer a capricórnio ecoa a dor [...]. Quem se importa acorda, faça boa obra.

⁸² Disponível em: [Favela Por Conta Própria - Movimento Cultura de Rua \(Ceará 2002\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...). Acessado em: 21/04/2024.

⁸³ Disponível em: [Diomedes Chinaski - Comunista Rico \(Videoclipe Oficial\) \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=...). Acessado em: 21/04/2024.

⁸⁴ Disponível em: [17 Baco Exu do Blues - Capitães de Areia \(Faixa 06\) - YouTube](https://www.youtube.com/watch?v=...). Acessado em: 21/04/2024.

Liberdade consumista, escravidão, massa de manobra [...]. Todo mundo na merda e os ricos com medo, smartphones são muitos, bom dias são poucos [...]”. (ALQUIMIA SOLAR, 2015)⁸⁵.

Referências bibliográficas:

ALBUQUERQUE, Durval Muniz de. *A Invenção do nordeste*. São Paulo: Cortez, 1999. (4ª ed. 2009)

DELEUZE, G e GUATTARI, F. *O que é a filosofia?*. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2020.

Don L. DonL: depoimento [jul. 2022]. Entrevistadores: Igão e Mítico. Podpah. Disponível em: [DON L - Podpah #448 \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=448). Acessado em: 21/04/2024.

FISHER, Mark. *Realismo capitalista*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

MANOEL, Jones. “Autocrítica ou anticomunismo? Aportes teóricos para compreender a autofobia na esquerda brasileira”. *Revista Opera*. Março, 2019.

PEREIRA, Marcos R. S. “O cosmopolitismo às avessas do Don L”. Mar. 2023. Disponível em: [O Cosmopolitismo às avessas do Don L - Artigo - Oganpazan](#). Acessado em: 21/04/2024.

Plano B; Brigada Sonora de Rua. Entrevista com Plano B e Brigada Sonora de Rua (De Costa a Costa). Entrevista concedida a Bocada Forte. *Bocada Forte*. Setembro, 2004.

SILVA, Flávio J.R. “Nordeste: imagem real ou fabricada?” *Revista de Ciências Sociais*. V. 49, n. 2, jul./out. 2018, pp. 575-600.

⁸⁵ Disponível em: [Alquimia Solar part. Beirando Teto - Alktraz \(youtube.com\)](https://www.youtube.com/watch?v=448). Acessado em: 21/04/2024.

VIOLÊNCIA SISTÊMICA: NEM SEMPRE QUEM FAZ A LEI É JUSTO

William de Siqueira Piauí⁸⁶

Resumo: O que pretendemos problematizar, de forma muito introdutória, em nossa palestra de hoje estará dividido em três grandes movimentos. Em primeiro lugar, problematizaremos os quatro principais antagonismos, listados por Žižek em **A Europa à deriva**, sobre os quais supostamente ao menos seremos desafiados a pensar na atualidade e a armadilha que poderia capturar todos nós se não nos centrarmos em um deles. Em segundo lugar, já considerando o quarto antagonismo como principal, ou seja, a referência aos excluídos, problematizar a violência objetiva e sistêmica que é grande parte da causa de sua existência. Por fim, em terceiro lugar, buscaremos problematizar, já a considerando dentro do tipo de violência objetiva e sistêmica, a complexa dinâmica de cooperação seja do exército seja das polícias com o efeito devastador do avanço do capital global especialmente no que diz respeito ao tipo de subjetivação que o mercado global deixa disponível aos militares de baixa patente em grande parte dos países do hemisfério sul e que se evidenciou no Brasil especialmente do Rio de Janeiro e ainda mais na Bahia e em São Paulo de 31 e 30 de julho: o estar à beira de se tornar um miliciano.

Palavras-chave: Capitalismo, Justiça, Violência, Polícia, Milícia.

Resumen: Lo que pretendemos problematizar, de manera muy introductoria, en nuestra charla de hoy lo dividiremos en tres grandes movimientos. En primer lugar, problematizaremos los cuatro antagonismos principales enumerados por Žižek en **La nueva lucha de clases**, sobre los cuales al menos hoy debemos mantener el desafío de pensar y la trampa que podría atraparnos a todos si no nos centramos en uno de ellos. En segundo lugar, considerando ya como principal el cuarto antagonismo, es decir, la referencia a los excluidos, problematizar la violencia objetiva y sistémica que es gran parte la causa de su existencia. Finalmente, en tercer lugar, buscaremos

⁸⁶ PIAUÍ, W. S., doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo, atualmente é coordenador adjunto do Programa de Pós-graduação em Filosofia e vice-chefe do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, líder do grupo GEFILUFS. Grande parte do presente texto foi apresentada no **V Colóquio Nacional de Ética e Filosofia Política da UFS: “Republicanismo: pressupostos e consequências”**, que aconteceu entre os dias 28 e 29 de agosto de 2023, e foi lido integralmente no **Perspectivas do fim do mundo II: uma homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola e VII Semana de Filosofia da Linguagem**, que aconteceu entre os dias 20 e 24 de novembro de 2023.

problematizar, considerándola dentro del tipo de violencia objetiva y sistémica, la compleja dinámica de cooperación entre el Ejército y la Policía con el efecto devastador del avance del capital global, especialmente en lo que respecta al tipo de violencia y subjetivación que el mercado global pone al alcance de los militares de baja patente, sub-oficiales, en la mayoría de los países del hemisferio sur y que se hizo evidente en Brasil, especialmente en Rio de Janeiro e más aun en Bahia y São Paulo en los días 31 y 30 de julio de 2023: estar en punto de convertirse en miliciano.

Palabras-clave: Capitalismo, Justicia, Violencia, Policía, Milicia.

INTRODUÇÃO

Agora as leis mantêm o seu crédito, não por serem justas, mas porque são leis; é este o fundamento místico da sua autoridade; não têm nenhum outro e este responde bem ao seu propósito.
Montaigne.

O costume faz toda equidade, unicamente por ser admitido; é o fundamento místico de sua autoridade. Que a reduz ao seu princípio a esmaga. [...] Justiça, força – É justo que o que é justo seja seguido. É necessário que o que é mais forte seja seguido. A justiça sem a força é impotente; a força sem a justiça é tirânica. [...] A justiça é sujeita a disputa: a força é muito reconhecível, e sem disputa. Assim, não se pôde dar força à justiça, porque a força contradisse a justiça, dizendo que essa era injusta, e que ela é que era justa; e, assim, não podendo fazer com que o que é justo fosse forte, fez-se com que o que é forte fosse justo.
Pascal

O que pretendemos problematizar, de forma muito introdutória evidentemente, em nossa palestra de hoje estará dividido em três grandes movimentos. Em primeiro lugar, problematizaremos, a partir de Žižek de **A Europa à deriva**, os quatro principais antagonismos sobre os quais, supostamente ao menos, seremos desafiados a pensar na atualidade e a armadilha que poderia capturar a todos nós se não nos centrarmos em um deles. Em segundo lugar, já considerando o quarto antagonismo como principal, ou seja, a referência aos excluídos, problematizar a violência objetiva e sistémica que estrutura o agravamento de tal antagonismo. Por fim, em terceiro lugar, buscaremos problematizar, já a considerando dentro do tipo de violência objetiva e sistémica, a complexa dinâmica de cooperação seja do exército seja das polícias com o efeito devastador do avanço do capital global especialmente no que diz respeito ao tipo de subjetivação que o mercado global deixa disponível para os militares de baixa patente em grande parte dos países do hemisfério sul e que se evidenciou no Brasil especialmente do

Rio de Janeiro e ainda mais na Bahia e em São Paulo de 31 e 30 de julho de 2023: o estar à beira de se tornar um miliciano.

I PARTE – INCLUÍDOS VERSUS EXCLUÍDOS

*“I would build a great wall, and nobody builds walls better than me, believe me, and I’ll build them very inexpensively. I will build a great great wall on our southern border and I’ll have Mexico pay for that wall”.*⁸⁷

Donald Trump

Em seu livro de título, na versão portuguesa de Portugal, *A Europa à deriva*, cujo título original é *Der Neue Klassenkampf*, e que seria melhor traduzido, pois, por *A nova luta de classes*, de 2015, em grande medida retomado no livro *Against the double blackmail: refugees, terror and other troubles with the neighbours*, que poderia ser traduzido por *Contra a dupla chantagem: refugiados, terror e outros problemas com os vizinhos*, de 2016, e que foi traduzido para o espanhol com o título *La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror*, o filósofo esloveno Slavoj Žižek (1949-) enumera quais serão os quatro principais antagonismos sobre os quais seremos desafiados a pensar na atualidade e a armadilha que pode capturar todos nós se não nos centrarmos em um deles, são eles:

[...] [1] a ameaça iminente de catástrofe *ecológica*, [2] a inadequação da *propriedade privada* para a chamada “propriedade intelectual”, [3] as implicações sócio-éticas dos *novos desenvolvimentos técnicos científicos* (sobretudo na biogenética), e, por último, [4] mas não menos importante [e veremos que de fato é ele o mais importante], as novas formas de *apartheid*, os novos Muros e bairros de lata [diríamos, nós brasileiros ou latino-americanos, as novas e as não tão novas favelas]. Há uma diferença qualitativa entre este último aspecto [ou seja, as novas formas de *apartheid* ou 4º antagonismo], o fosso que separa os Excluídos dos Incluídos, e os outros três, que designam os domínios daquilo a que Michael Hardt e Toni Negri⁸⁸ chamam “o comum”, a substância compartilhada do nosso ser social, cuja **privatização constitui um ato violento ao qual também deveria resistir-se por meios violentos, se necessário** [...]. Todas estas lutas partilham da **consciência dos potenciais destrutivos, que chegam à auto-aniquilação da própria Humanidade, caso a lógica capitalista [em geral do capital financeiro global] da limitação desses comuns [o comum da cultura, o comum da natureza exterior e o comum da natureza interna] seja autorizada a ter livre curso**. [...] Por outras palavras, nessa série dos quatro antagonismos, aquele que se verifica dentre os incluídos e os excluídos [ou seja, o 4º antagonismo] é crucial: **sem ele, todos os outros perdem a sua orla subversiva**. A ecologia transforma-se num problema de desenvolvimento sustentável,

⁸⁷ “Eu construirei um grande muro, e ninguém constrói muros melhor do que eu, acredite em mim, e vou construí-lo muito barato. Vou construir um grande muro em nossa fronteira Sul e farei o México pagar por esse muro”.

⁸⁸ Michael Hardt (1960-) é um teórico literário e filósofo político estadunidense que leciona na Duke University; talvez sua obra mais conhecida seja **Empire**, escrita com o filósofo e militante político italiano Antônio Negri (1933-).

a propriedade intelectual num complexo desafio jurídico, a biogenética apenas numa questão ética. (ZIZEK, 2016, p. 132).

Não é toa, portanto, que muitos de nós, inclusive nós filósofos de esquerda, tenhamos nos embrenhado na produção de material para pensar o que seria o desenvolvimento de fato sustentável, o complexo desafio jurídico de assegurar a propriedade intelectual e as questões éticas da biogenética ou, ainda melhor, as questões resultantes da “convergência entre nanotecnologias, biotecnologias, informática e ciências cognitivas”⁸⁹ sem, contudo, tomar o problema “das novas formas de apartheid, os novos Muros e bairros de lata” as novas e as não tão novas favelas ou o “antagonismo que se verifica entre os Incluídos e os Excluídos” como o crucial e o mais básico apagando justamente aquilo que explicitaria a subversão associada a supostas soluções dos outros três antagonismos⁹⁰, cuja consequência Zizek menciona do seguinte modo:

Em suma, sem o antagonismo entre os Incluídos e os Excluídos [o 4º antagonismo], poderemos muito bem achar-nos num mundo em que Bill Gates⁹¹ é o maior humanitário combatente da pobreza e das doenças, e Rupert Murdoch⁹² o maior ambientalista que mobiliza centenas de milhões de indivíduos através do seu império mediático⁹³. (Idem, p. 135)

⁸⁹ Como nos diz Laurent Alexandre: “A convergência entre nanotecnologias, biotecnologias, informática e ciências cognitivas (que agrupamos sob a sigla NBIC) coloca questões inéditas que comprometem o futuro da humanidade. O século XXI não será um rio tranquilo!” (LAURENT, Alexandre e BESNIER, Jean-Michel, 2022 [**Os robôs fazem amor?**], p. 28).

⁹⁰ Justamente ao que Jean-Michel Besnier parece estar muito desatento no livro os **Robôs fazem amor? O transumanismo em dose questões**. Pergunta que seria muito mais acertada se substituída por “Por que os robôs supostamente nos odeiam?” ou “Por que os animais sempre nos odiaram?”.

⁹¹ William Henry Gates III (1955-), mais conhecido como Bill Gates, é um magnata, empresário, diretor executivo, investidor, suposto filantropo e autor americano, que é mais conhecido por fundar, junto com Paul Allen, a Microsoft, uma das maiores e mais conhecidas empresas de software do mundo inclusive em termos de valor de mercado. Acrescentaríamos aqui o nome de Elon Reeve Musk (1971-), empreendedor, empresário e também suposto filantropo sul-africano-canadense, naturalizado estadunidense; fundador, diretor executivo e diretor técnico da SpaceX, CEO da Tesla Inc.; vice-presidente da OpenAI, fundador e CEO da Neuralink, cofundador presidente da SolarCity e proprietário do Twitter.

⁹² Keith Rupert Murdoch (1931-) é um empresário australio-americano, acionista majoritário da News Corp, um dos maiores grupos midiáticos do mundo; em 2015 a revista **Forbes** o classificou como a 32ª pessoa mais poderosa do mundo e a 76ª maior fortuna do mundo.

⁹³ Aos quais, abraçando a falsa filantropia dos magnatas, acrescentaríamos o nome do suposto “grande humanitarista da educação”, o economista e empresário suíço-brasileiro Jorge Paulo Lemann (1939-), um dos supostos maiores combatentes do analfabetismo inclusive funcional, ele que também já foi considerado, pela mesma **Forbes**, o segundo homem mais rico do Brasil. Em 2019 sua fortuna foi estimada em US\$ 22,8 bilhões. Esteve à frente da Fundação Estudar e depois da Fundação que leva seu nome, que é uma organização familiar “sem fins lucrativos” brasileira que “colabora com iniciativas para a educação pública em todo o Brasil e apoia pessoas comprometidas em resolver grandes desafios sociais do país”. Registrada em 2001, a Fundação Lemann começou suas atividades em 2002 e em 2003 iniciaram-se as primeiras turmas de “Gestão para Sucesso Escolar” em Santa Catarina e, nenhuma surpresa aqui, em São Paulo.

É preciso, pois, tomar muito cuidado aqui e talvez não se embrenhar em falso ativismo; e no Brasil especialmente em falso (ou verdadeiro?) empreendedorismo em educação; afinal de contas o que dizer da Multilaser em São Paulo desses dias? Essa seria apenas uma evidência que ao nos esquecermos da precedência do 4º antagonismo, cuja base evidente é a velha, mas não menos vigorosa, e cruel, cada vez mais diga-se de passagem, luta de classes, “não chegamos a nenhuma universalidade autêntica, apenas a preocupações ‘privadas’, no sentido kantiano do termo” (Idem, p. 135)⁹⁴, e sempre poderemos aceitar que estes e muitos outros magnatas lutam sinceramente, em geral as separando, em prol não só da educação mas também da ecologia, de uma noção mais ampla de propriedade intelectual ou da recusa de tornar um direito, dentre muitas outras coisas, o registro de genes. Falso humanitarismo justamente daqueles mesmos donos das empresas que se misturam ao novo mercado financeiro, novo capitalismo, que são contra qualquer concessão ao comum associado à educação, à ecologia, à propriedade, dentre outras, intelectual ou contra respeitar como comum a herança biogenética da humanidade.

Ou seja, a marcha aceleradíssima que suas empresas, as de uma infinidade de falsos humanitários e falsos filantropos, imprimem no avanço do capital global é justamente a maior inimiga do comum em suas várias manifestações, mas ainda mais com relação ao que faz a base do quarto antagonismo, o que se associa ao fato que “ainda não temos consciência do efeito devastador” geral “do mercado global” (Idem, p. 60), de quem de fato aperta o gatilho da miséria e exclusão mundiais, e é o antagonismo 4 o mais adequado para explicitar o quão, para dizer muito pouco, subversivas são essas empresas justamente no sentido do aumento dos excluídos e manutenção de um pequenínimo número de incluídos. Ou seja, ainda nos falta muito para ganharmos mais consciência “do efeito devastador” ou dos atos violentos no sentido da privatização do comum em seus variados sentidos perpetrados pelo “mercado global”, do qual aquelas empresas e sua dinâmica financeira constituem a própria substância e, por decorrência, desmascarar dentre outras coisas aquelas supostas filantropias humanitárias⁹⁵.

Será que precisamos lembrar aqui o quanto essas empresas, ou alguns de seus braços, quase sempre estão envolvidas na origem e ampliação da miséria de muitos dos países principalmente do hemisfério sul, talvez um dos maiores e mais explícitos *apartheids* da

⁹⁴ Eis a resposta que Zizek costuma dar à divisão Público *versus* Privado defendida por Richard Rorty (1931-2007), contrária principalmente, por exemplo, à filosofia da desconstrução de Derrida. Richard Rorty foi um filósofo pragmatista estadunidense, a sua principal obra certamente é a **Filosofia e o espelho da natureza**.

⁹⁵ Para eles Zizek deseja, lembrando Brecht, tudo de bom: “um bom paredão”, “uma boa bala de uma boa espingarda”, “uma boa pá” e “uma boa terra”, Cf. **Violência**, 2014, p. 43.

atualidade? Será que o que fez a Braskem⁹⁶ em Maceió não pode ser considerado um ato violento de privatização de parte fundamental do que constitui a própria essencial do nosso ser social, o solo dos nossos lares, e não deveria, pois, ser considerado violência sistêmica, a mais violenta das violências? Será que precisamos lembrar a “administração” por parte dos verdadeiros donos do caos geral do mercado financeiro mundial que leva países inteiros a crises econômicas que aumentam a fome e a miséria, evidentemente principalmente dos países do hemisfério sul, e que é um dos maiores motivos do aumento dos excluídos? De todo modo complementa Zizek:

Somente o quarto antagonismo, a referência aos excluídos, justifica o termo comunismo. Com efeito, os três primeiros referem-se a questões (econômicas, antropológicas e até físicas) de sobrevivência da humanidade [é verdade], **ao passo que o quarto é, em última instância, uma questão de justiça**. Se a humanidade não resolver a sua difícil situação ecológica, todos poderemos desaparecer, embora se possa imaginar muito bem uma sociedade que resolva de alguma forma os três primeiros através de mediações autoritárias que não apenas conservem, mas até **reforcem**, as hierarquias, as divisões e **as exclusões sociais existentes**. (Idem, p. 136, grifo nosso).

Ou seja, não é difícil imaginar um mundo, já grandemente em curso na verdade, principalmente se olharmos para os países do hemisfério sul, onde aqueles supostos humanitários-filantropos e suas empresas-bancos serão os donos de toda a natureza – incluindo o sal gema que fica embaixo de nossas casas –, e não só naqueles três sentidos do comum, educação e ecologia incluídas claro, e só reste aos não donos ou não magnatas, os excluídos do mundo todo, se sujeitarem às hierarquias, divisões e exclusões sociais por eles “policialisticamente” impostas, os pouquíssimos incluídos ou donos do mundo inteiro mas principalmente os dos países do hemisfério norte; e claro que formas de governo mais autoritárias, policialescas, até mesmo nazi-facistas-teocráticas, seriam a melhor maneira de implantar essa diretriz do novo mundo, um mundo onde aqueles atos violentos no sentido da privatização do comum em seus variados sentidos, que estruturam o 4º antagonismo, estariam finalmente totalmente evidentes, finalmente mostrariam sua face: Pinheiro, Mutange, Bebedouro, Bom Parto etc etc etc. Planeta Maceió!

⁹⁶ Com o, no mínimo, curioso slogan “Em todas as operações que mantém no Brasil e no exterior, o maior compromisso da Braskem é o mesmo: a segurança das pessoas”, a empresa petroquímica Braskem de atuação global e líder nas Américas, considerada a 18ª, entre as 50 maiores, empresa na área de química e a 9ª na área de petroquímica, atingiu a impressionante marca de produção de 20 milhões de toneladas de resinas termoplásticas em 2020 e também a produção ainda mais impressionante de uma das maiores catástrofes ambientais do nordeste brasileiro e que certamente se tornará muito brevemente a maior catástrofe ambiental do Brasil, o afundamento de grande parte da Cidade de Maceió por motivo da extração de sal-gema, afundamento que começou a ser registrado em 2018 na cidade que fica em uma das regiões litorâneas mais lindas do mundo. Necro-capitalismo? Será?

Utilizando uma frase do próprio Zizek, mas em um outro contexto, diríamos que antes mesmo da explicitação completa de tal efeito devastador e violento a “única maneira de se sair do círculo vicioso desta” subversão invisível “é mudar de terreno em direção à análise econômica e social concreta” e chegar à “dimensão de classe oculta”, somente ela pode evidenciar que:

Este novo apartheid de fato, esta **explosão sistêmica do número de diferentes formas de escravidão efetiva**, não é um acidente deplorável, antes [é] **uma necessidade estrutural do atual [estado de evolução] do capitalismo global** (Idem, p. 71).

Eis, pois, para onde faríamos voltar o fundamento daquilo que faz a realidade da expressão “uberização” mundial “do trabalho”. É esta necessidade estrutural do capitalismo global atual, sobretudo em sua nova dinâmica financeira global, que à custa de muita violência se alimenta da explosão sistêmica do número de diferentes formas de escravidão efetiva, portanto, que deveríamos evidenciar antes de dar qualquer resposta para os outros três antagonismos, problema da educação incluído.

De todo modo, os dois temas que gostaríamos de problematizar em nossa fala de hoje já apareceram aqui e agora já podemos encaminhar os termos, de modo muito introdutório evidentemente, em que gostaríamos de discuti-los, a saber: Como falar de violência e de justiça sem desconsiderar a dimensão de classe oculta e de modo a tomar aquele quarto antagonismo como principal, ou seja, sem desconsiderar aquela que deveria ser a base da discussão sobre o comum em geral? Sem desconsiderar certo caráter anedótico, como falar de violência e justiça sem considerar o devir majoritário dos excluídos, a infinidade de pobres do mundo todo, e o devir minoritário dos incluídos, os tão poucos magnatas do mundo todo (e olha que estamos para chegar ao primeiro trilionário da história!), ou seja, e novamente, sem desconsiderar aquela que deveria ser a base da discussão sobre o comum, isto é, sem deixar de evidenciar esta necessidade estrutural violenta e mesmo assassina e na maioria das vezes policialesca do capitalismo global atual de fazer sistemicamente explodir o número de diferentes formas de escravidão e miséria efetivas? A resposta não parece simples, mas gostaríamos de nos concentrar em outro conceito também elaborado por Zizek, o de violência sistêmica, mas para isso nos voltaremos para outra obra escrita alguns anos antes das mencionadas até aqui, vejamos.

II PARTE – VIOLÊNCIA SISTÊMICA

“You follow drugs, you get drug addicts and drug dealers. But you start to follow the money, and you don't know where the fuck it's gonna take you”⁹⁷
Detective Lester Freamon, *The wire*

Em seu livro de título, na versão portuguesa do Brasil publicada em 2014, *Violência: seis reflexões laterais*, cujo título original é *Violence: six sideways reflections*, de 2008, livro que, de acordo com o que ele mesmo diz no prefácio à edição brasileira, “provocou uma série de respostas críticas” (p. 7), Žizek também enumera quais são, para ele, os principais tipos de violência e a armadilha que costuma capturar todos nós por não olharmos com o devido cuidado para a mais catastrófica ou devastadora delas:

Eis o ponto de partida, e talvez até mesmo o axioma, do presente livro: a violência subjetiva é somente a parte mais visível de um triunvirato que inclui também dois tipos objetivos de violência. Em primeiro lugar, há uma violência simbólica encarnada na linguagem e em suas formas [..., ou] há uma forma ainda mais fundamental de violência que pertence à linguagem enquanto tal, à imposição de certo universo de sentido⁹⁸. **Em segundo lugar, [que é o que mais nos interessa] há aquilo a que eu chamo violência “sistêmica”, que consiste nas consequências muitas vezes catastróficas [e diríamos que em geral associada à violência assassina ou policialesca] do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político. [...] [Cuja necessidade de ser olhada lateralmente ou de viés, tem a ver com o seguinte:] A violência objetiva é uma violência invisível, uma vez que é precisamente ela que sustenta a normalidade do nível zero contra a qual percebemos algo como subjetivamente violento. Assim, a violência sistêmica é de certo modo algo como a célebre “matéria escura” da física, a contrapartida de uma violência subjetiva (demasiado) visível. Pode ser invisível, mas é preciso levá-la em consideração se quisermos elucidar o que parecerá de outra forma explosões irracionais de violência subjetiva.** (ŽIZEK, 2014, p. 17, grifo nosso)

Ou seja, com isso temos três formas de violência e que se dividem em dois grupos, a violência subjetiva e do primeiro grupo, aquela mais visível entre as três e que muitas vezes toma lugar em explosões “irracionais” de violência cujos agentes, sujeitos, são muito facilmente identificáveis, e as violências objetiva e do segundo grupo, a simbólica e a sistêmica que não são tão facilmente identificáveis mas são a real causa de muitas das explosões supostamente irracionais de violência.

Para colocarmos em termos brasileiros, quando a mídia nacional nos bombardeia, como de costume, com o aumento da criminalidade no sentido de violência subjetiva, mesmo quando supostamente sai em defesa das mulheres e da população LGBTQI+ ou mesmo negra pobre das

⁹⁷ *Você segue as drogas, você pega viciados e traficantes de drogas. Mas você começa a seguir o dinheiro e não sabe onde, a que merda [porra], ele vai te levar.*

⁹⁸ Que poderíamos verificar nos “likes” ou audiência que levam à suposta desimportância de matérias inteiras do verdadeiro jornalismo sobre a violência, por exemplo.

periferias, cuja solução imediatamente sugerida seria em geral mudar as leis no sentido da mais que falsa grande impunidade atual dos “criminosos”, em geral Excluídos, até o limite de diminuirmos a maioria penal, a partir de certo reforço da invisibilidade de seus verdadeiros agentes e da visibilização excessiva do suposto ou presumido criminoso: nimbo midiático; o que a mídia nacional nos impede de ver e gera é justamente as violências sistêmica e simbólica, a própria violência objetiva que é a verdadeira causa dos altos índices de violência do campo social brasileiro, nos afastando também sistematicamente, e eis aqui a falsa inutilidade da filosofia e o explícito analfabetismo filosófico de grande parte do jornalismo brasileiro, da difícil consideração que o alto número de casos em que se verificam tais violências subjetivas só pode ser o “resultado de uma conjunção complexa de fatores” que só será devidamente equacionada a partir de “considerações de ordem cultural, ideológica-política e econômica”.

E, agora sim, podemos retomar o que vínhamos dizendo antes, destaque óbvio para a difícil “conjunção complexa de fatores” que só será devidamente equacionada a partir de “considerações de ordem cultural, ideológica-política e econômica” associadas a certo detalhamento delas à difícil “plena consciência do efeito devastador do mercado global”; ou seja, *ainda nos falta muito para ganharmos mais consciência “do efeito devastador” ou dos atos violentos no sentido da privatização do comum em seus variados sentidos perpetrados pelo “mercado global” do qual aquelas empresas-bancos constituem a própria substância.*

Nos nossos termos, diríamos que o mais difícil mesmo é equacionar como os efeitos devastadores do mercado global, a violência objetiva para a qual estamos cegados, determina as posições de subjetivação disponíveis que os sujeitos acabam por ocupar e que explicariam muito melhor os altos índices de violência subjetiva especialmente nos países do hemisfério sul ou nas tantas novas ou velhas favelas, os tantos bairros de lata dos quais os incluídos se separam com os seus tão altos muros incluindo os hemisféricos.

E, então, a pergunta que deveríamos fazer de saída é a seguinte: Como defender um estado normal e pacífico de coisas, o cessar das tantas violências subjetivas, se temos inegáveis níveis tão altos e midiático-policialescos de violência objetiva? Mas como perceber este nível altíssimo de violência objetiva quase invisível, porém em geral causadora do alto nível do número de violências subjetivas, para cuja invisibilidade a imprensa mundial, não sem mais nas mãos daqueles mesmos magnatas, os Incluídos, colabora tanto?

A resposta não é fácil, mas parece exigir a disciplina do estudar, estudar, estudar, melhor dizendo, filosofar, filosofar, filosofar, que deve ter como atmosfera o que fundamenta a seguinte

expressão quase proverbial: “*Você segue as drogas, você pega viciados e traficantes de drogas. Mas você começa a seguir o dinheiro e não sabe onde, a que merda, ele vai te levar*”⁹⁹. Imagine seguir o mercado financeiro global? Expressão que, com muita precisão, Hennie van Vuuren (1974-) escolheu como epígrafe de seu livro de 2017 **Apartheid guns and Money - a tale of profit (Apartheid armas e dinheiro, uma história de lucro)**, título que deveria nos chamar atenção para a real falta de limites do empreendedorismo global e que poderíamos redirecionar do seguinte modo: Mas será que estamos prontos para seguir, e porque não empreendedormente, até onde o dinheiro, o lucro do capital financeiro global pode nos levar? Mas aí é preciso estar pronto para muita merda! E de que adiantam mesmo os muros? De quem são os montes de *money*? Qual a real diferença entre o tráfico ilegal de drogas e a indústria legal de opioides, por exemplo?

Assim, e se colocássemos as muitas armas e de variadas espécies assassinas de tantos ianomâmis, parte agora mais que visível daqueles excluídos, nas mãos daqueles que mais lucram, dentre muitas outras coisas, com o desmatamento da Amazônia, em geral nas mãos de grandes nomes do agronegócio? Você ouviu falar de algum assassinato cometido explicitamente, violência subjetiva realizada, pelas mãos de Bruno Heller? Nas mãos, portanto, de parte dos Incluídos cuja violência é invisibilizada principalmente, para dizer pouco e esconder os mais que lucrativos acordos que fazem suas preferências e estilo, por uma mídia nada filosófica que presume o criminoso, visibiliza o suposto criminoso, e pela própria imediatez totalmente individualizável da violência subjetiva de seus capangas. Mas é isso mesmo que somos levados-conduzidos a evitar! Será mesmo um acaso que a violência objetiva do capital associado ao agronegócio e comércio de pedras preciosas ganhe concretude, valor de uso, nas mãos dos também tantos pobres e explorados, garimpeiros, capangas, assassinos de aluguel etc., outros tantos excluídos, que de fato sujam as mãos com sangue, no sentido que cometem violência subjetiva por si só explícita, o sangue de tantos índios e mesmo ambientalistas ou indigenistas?¹⁰⁰ Será mesmo um acaso que a mão fantasmagórica, valor de troca, não tão invisível do mercado joalheiro ou agronegociante só apareça mesmo em suas posses ou riqueza? Pra falar pouco, às vezes sob 16 fazendas, 10 mil cabeças de gado,

⁹⁹ O detetive Lester Freamon, interpretado pelo ator Clark Peters, é um personagem fictício da série produzida pela HBO “The wire (O fio)”, que com 13 episódios veio ao ar em 2002, detetive que investigava principalmente crimes associados a tráfico de drogas, lavagem de dinheiro, corrupção etc.

¹⁰⁰ Aqui gostaríamos de sugerir o filme Colombiano **Los reyes del mundo**, de 2022, e a série documental brasileira **Escravidão – século XXI**, de 2021.

R\$116.000.000,00 (milhões de reais), milhares de dólares e euros etc etc etc e *moneys* e tal. E claro que para nós não é solução viver a constante geração de devir minoritário, ou seja, comportamento de coelho suicida que supostamente sabe que seu destino é dançar na boca do leão. Aqui e para nós a solução ainda é apelar para o comum, para o político no sentido aristotélico ou kantiano do termo ou, melhor ainda, para o político no sentido marxista do termo: sobretudo questão de classe.

Nesse sentido perguntaríamos, será mesmo surpreendente que as mãos não tão invisíveis também do mercado midiático coloquem um daqueles que movimenta a opinião popular, cria o simbólico, no sentido da minoridade penal ou que ao menos compartilha com outros meios semelhantes a mesma retórica de absurdidade ou das “mazelas do cotidiano brasileiro”, como um dos muitíssimos latifundiários de terras indígenas? Para falar pouco, às vezes sob R\$530.000.000,00 (milhões de reais), 13,82 hectares nas terras do povo Huni Kuin¹⁰¹, invisibilizados diariamente graças a cerca de 70 emissoras de rádio e por volta de 300.000 funcionários, para não falarmos da televisão e dos cargos de vereador e deputado e mesmo de governador de alguns dos integrantes das *famílias*. Mas duvido muito que qualquer um de nós já tenha ouvido falar de algum assassinato cometido explicitamente pelas mãos de Carlos Roberto Massa ou de alguém de sua família. Como nós muito bem sabemos, quando são tornados visíveis, ou seja, quase nunca, os assassinatos de indígenas ou simpatizantes e mesmo semelhantes, em geral excluídos de variados tipos, fica por conta da grilagem de terra ou desmatamento da Amazônia e agora ainda mais do Cerrado etc., aqui a violência assume seu caráter mais abstrato, mais fantasmagórico, mas só para ficar invisível o seu centro mercadológico: matéria escura.

Assim, o que estamos querendo dizer com violência sistêmica pode ser formulado do seguinte modo: mesmo para além das ações individualizadas de integrantes de grupos como o de Bruno Heller e mesmo de algum indivíduo em parte dono dos negócios das muitas empresas Massa, se fossemos um pouco mais longe na pergunta quanto a qual a fonte de violência nas quais eles também estão certamente envolvidos, acabaríamos por chegar àquele “efeito devastador do mercado global”, à alguma conjunção semelhante à seguinte: maiores fazendas de soja + maiores fazendas de gado + maiores reservas de metais preciosos + maiores fortunas = maiores geradoras de assassinato, maiores geradoras de trabalho escravo ou semi-escravo,

¹⁰¹ Cf. <https://mpabrazil.org.br/noticias/politicos-e-seus-familiares-possuem-96-mil-hectares-sobrepostos-a-terras-indigenas/>

maiores utilizadores de quantidades ilegais de agrotóxicos, maiores responsáveis por catástrofes ambientais, maiores responsáveis pela miséria, pelo analfabetismo etc. etc. etc. Ou seja, a menos que olhemos para esses determinantes geradores de explosões de violência que consideramos do campo ou associados à disputa de terras não tornaremos visíveis os reais assassinos que ficam invisibilizados nos agentes mais explícitos, nos que de fato cometem as tantas violências subjetivas. E estamos chamando atenção para os mecanismos, também muitas vezes nas mãos daqueles que mais lucram com esses conflitos, de invisibilização das reais origens da tão grande violência do nosso campo social; talvez fosse aí que deveríamos procurar os maiores focos de impunidade e não lá onde a violência subjetiva de fato acontece, mas seria preciso inverter o simbólico na massiva mão midiática. E aqui poderíamos traduzir a fala do Detective Lester Freamon do seguinte modo: *Você segue os assassinos, você segue os que escravizam, você segue os que usam ilegalmente agrotóxicos, e você eventualmente os prende. Mas você começa a seguir o dinheiro, o agronegócio, o mercado financeiro global propriamente dito, e não sabe onde, a que merda, ele vai te levar.*



Governador Ratinho Jr comemora el Día de los Pueblos Indígenas, en 19 de abril. (Foto: Divulgação)

Seria tão difícil assim imaginar uma situação em que Ratinho aparecesse, graças à distribuição “gratuita” de mercadorias do Baú da Felicidade, como o grande filantropo ou humanitarista da causa indígena em um de seus programas de rádio ou televisão? Outro Paulo Leman! Ou, seria tão difícil assim imaginar um Estado autoritário (mesmo nazi-facista-teocrático) em que a Amazônia ou o Cerrado ou o resto de Mata Atlântica fossem preservados ainda que isso significasse a retirada policlesca de todos os índios, geraizeiros, ribeirinhos etc. dessas regiões?

Assim, a questão principal, a verdadeira *questão de justiça*, deve estar sempre associada à não geração ou aumento de excluídos, em geral diretamente associada à agressividade e violência assassina em que avança o aumento da desigualdade ou a violência sistêmica, esta infelizmente quase invisível: matéria escura. Dito isso, poderíamos nos voltar agora para a pergunta: mas e a violência policlesca, será que ela é sistêmica? Vejamos.

III PARTE – VIOLÊNCIA SISTÊMICA E POLÍCIA: ESTATIZAÇÃO DAS MORTES

...extremamente satisfeito com a ação da Polícia...

Tarcísio de Freitas

A real? Porque matei muito ladrão...

Guilherme Derritte

O livro **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**, na versão portuguesa do Brasil publicada em 2007, cujo conteúdo, associado a algumas palestras proferidas em vários momentos e em países diferentes, sofreu vários rearranjos e assumiu a forma final que deu origem à tradução brasileira em 1994, forma que inclui a “análise desconstrutiva” do famoso texto do filósofo alemão Walter Benjamin (1892-1940) “Para uma crítica da violência” de 1921, é a partir deste texto e naquele livro que o filósofo argelino francês Jaques Derrida (1930-2004) explicita o que seria para Benjamin a indicação do princípio de uma análise da realidade policial em sua ligação com o estado moderno democrático, no sentido do que veio após as monarquias:

Ela [a polícia] dá testemunho, na democracia ocidental, da maior degenerescência pensável da violência ou do princípio de autoridade, do poder [...]. A degenerescência do poder democrático [...] não teria outro nome senão polic. Porque na monarquia absoluta, pelo contrário, **a violência já não é concedida ao espírito da polícia. Em razão da separação presumida dos poderes** [Executivo, Legislativo e Judiciário, que inaugura o advento do estado moderno não monárquico], **ela se exerce de modo ilegítimo [ou seja, contra a lei], sobretudo quando, em vez de aplicação da lei ela a faz. Benjamin indica aqui [explica Derrida], pelo menos o princípio de uma análise da realidade policial** nas democracias industriais, e seus complexos militares-industriais providos de alta tecnologia informatizada. Na monarquia absoluta, por mais terrível que seja, a violência policial mostra-se tal qual é e tal qual deve ser em seu espírito, enquanto **a violência policial das democracias nega seu próprio princípio, legislando de modo sub-reptício, na clandestinidade**. Dupla consequência ou dupla implicação: 1) A democracia seria uma degenerescência do direito, da violência, da autoridade ou do poder do direito; 2) Ainda não existe democracia digna desse nome. A democracia ainda está por vir: por engendrar ou por regenerar. (DERRIDA, 2010, p. 107-8, grifo nosso).

Se, no Brasil, sua origem, ou renascimento ao menos, miliciana nos tempos da ditadura não é o suficiente para o provar, Benjamin deixava claro que é desde seu nascimento que não ficou eludida a associação da polícia moderna com a ilegitimidade de sua violência extrema, totalmente separada da aplicação da lei, totalmente separada do apenas empréstimo à justiça da força da lei, o que se mostra sobretudo quando, em vez de aplicá-la, a polícia faz a lei. Mas o que dizer da fala “*A real? Porque matei muito ladrão*” de Guilherme Derritte, secretário de segurança de São Paulo no governo Tarcísio Freitas? Desde quando a pena de morte foi legalizada no Brasil? Desde quando temos essa Polícia? Réu confesso, não preso?

Eis porque nossa pergunta parecia ser retórica, já que é claro praticamente a todos nós que nossa resposta deveria ser que a violência eficazmente assassina e brutal e em grandíssimo número a que nos submetem, a nós brasileiros mesmo da classe média ou funcionários federais (principalmente se formos professores!), a policial militar, mas não só, e incluiríamos aí polícias metropolitanas, federal e mesmo do exército, é evidentemente sistêmica mas parece que em um outro sentido, mas qual?

Portanto, a partir das ferramentas de análise de que dispomos, aqui as coisa se complicam muitíssimo, pois as ligações com os efeitos devastadores do mercado global não são assim tão imediatas ou evidentes já que essas forças policiais operam supostamente em nome de municípios, estados ou mesmo do país mas também porque do mesmo modo que elas pareciam ser a condição de possibilidade do abandono dos estados monárquicos no sentido que as democracias modernas prometiam um sistema de governo mais justo in-justamente elas também parecem ser a condição de impossibilidade do estado democrático; ou seja, tal estado de coisas espera por muita consideração ou crítica filosófica ainda. De todo modo, para além de não nos permitirmos o comprometimento com um completamente outro “fundamento místico da autoridade”, uma suposta justiça divina fundamento dos estados teocráticos; aqui também não deveríamos voltar a defender um espírito monárquico, um passado melhor que a degenerescência da nossa atual situação policialesca, que permitisse enquadrar a necessidade de uma polícia encarnada no exército que manteria o esquema de oposição, fundamental para a nova crítica benjaminiana da violência, entre as duas violências: a instauradora e a conservadora do direito, e que ainda assim estaria mais próxima de alguma associação entre a força da lei e a fraqueza da justiça.

E aqui só nos resta, ao que tudo indica, apostar em algumas hipóteses muito imprudentes e bastante iniciais e provisórias ainda. Talvez pudéssemos começar por emparelhar as situações do exército e da polícia do seguinte modo: assim como o exército pode ser considerado a condição de possibilidade e de impossibilidade das monarquias e sua degeneração deve ser considerada o advento dos governos ditatoriais, as ditaduras – e claro que, nesse sentido, não tivemos democracia no Brasil mesmo antes da ditadura militar; assim também a polícia pode ser considerada a condição de possibilidade e de impossibilidade da democracia moderna e sua degeneração é um estado miliciano – e claro que, nesse sentido, ainda não tivemos, especialmente a partir do Rio de Janeiro, democracia no Brasil mesmo depois da ditadura militar.

Dito desse modo, a situação dinâmica de cooperação seja do exército seja das polícias com o efeito devastador do avanço do capital global, que nos permitiria dizer com tranquilidade que se trata de violência naquele sentido que empregamos, isto é, objetiva e sistêmica, é bastante complexa; todavia, podemos manter ao menos uma parte do que tentava nos advertir Benjamin, ou seja, tal cooperação deve seguir no sentido da degenerescência, corrupção ou degradação, de possíveis associações entre a força da lei e a fraqueza da justiça ou da violência instauradora e a conservadora do direito, ou seja, a forma contemporânea mais adaptável ao livre curso da lógica capitalista nem é o exército, no sentido de uma ditadura, e nem uma polícia que o tome como medida, no sentido da Detroit de Robocop, é a milícia ou o crime que surge da degenerescência da força policial de tipo militar, já que dissocia a força da lei da fraqueza da justiça ou não se coloca como violência instauradora e conservadora do direito (e poderíamos falar aqui da diferença do crime organizado e da milícia, e basta ver o caso do Equador em comparação com o do Rio de Janeiro, a muito menor eficácia do primeiro). É justamente tal degenerescência que torna a “lei” quase que privada¹⁰² e, em sua imediatez e aplicação sem justificção, de extrema e pura violência assassina ou a mais alta força eficaz assassina contra a justiça-legal em sua devida demora e quase inaplicabilidade, desproporcional por essência, e universalidade, que prometia se voltar para o comum, a menos eficaz; nesse sentido a mais alta tirania que depende de ter tido origem na degenerescência da polícia ou do exército é o estado miliciano, justamente o que atende mais eficazmente aos avanços ilimitados que estruturam o capitalismo global.

Portanto, já que uma justiça a mais fraca possível e uma violência a mais forte possível não só invisibilizam mais eficientemente as mãos do mercado como as torna mais eficientes impedindo inclusive as respostas de uma violência subjetiva ainda que setorizada e dos comuns, é com as milícias que o mercado global invisível se torna a violência subjetiva privada e, por isso mesmo, violência subjetiva pulverizada mais forte, a lei tirânica de poder quase que individualizado: legião! E aqui Derrida talvez pudesse ensinar algo a Žižek, assim como para Benjamin ficava a lição que a violência e degenerescência diferem, a violência sistêmica e subjetiva diferem também. Não é por outro motivo, portanto, que nós da esquerda atual e mesmo do centro à esquerda tenhamos de estar tão agradecidos a Alexandre de Moraes¹⁰³.

¹⁰² Somente sua de Bob Fernandes

¹⁰³ Que tinha acabado de autorizar a prisão do ex-diretor geral da Polícia Federal Silvane Vasques.

CONCLUSÃO

“Somente no ano de 2023, a corporação [Polícia Militar do Rio de Janeiro] já prendeu mais de 17 mil criminosos, apreendeu mais de 2 mil adolescentes envolvidos com a criminalidade [...]”.

O que pode significar, então, a militarização da política? Que estamos assistindo ao fim do exército, naquilo que ele deveria ou poderia ser, isto é, garantir que um governo ainda que monárquico pudesse caminhar para o mais justo; também o fim da polícia no sentido daquilo que ela parece nunca ter podido ser, garantir que um governo ainda que democrático pudesse caminhar para o mais justo; contudo, algo permanece aumentando de velocidade, seguimos assistindo a mais uma etapa do fortalecimento do capitalismo global naquilo que ele sempre foi: apropriação do comum e da justiça fraca pelo fortalecimento do privado e do apenas forte da lei, do injusto e ilegal. Devires minoritários? Para aproveitar a música dos Titãs: quem precisa mesmo da polí-mili-cia é o capital global!¹⁰⁴

E não foi justamente isso que ficou evidente nas ações das polícias de São Paulo e da Bahia no final de julho de 2023? Para falar apenas de um dos lados, o quase mais eficaz e assassino, 18 mortes em execuções violentíssimas e que nada têm a ver com a aplicação da lei, mas com fazê-la; 18 mortes invisibilizadas pela eficiência do governo do Capitão Tarcísio talvez em atender por ronda-incursão da Rota a ordem geral de higienização sem processo emitida pelos incluídos; invisibilizadas pela costumeira falsa criminalidade dos mortos, por sua pobreza, por sua vida em comum, por sua insistência em permanecer em seus l-ug-ares etc. etc. etc.; no fim das contas mais uma higienização violentíssima e mais que eficaz contra os



excluídos, muros que a polícia brasileira, sempre às portas da ação miliciana (poli-mili-cia-na), insiste em elevar e ampliar: extrema força injusta do que já ou ainda não é nem nunca há de ser lei.

¹⁰⁴ Desde quando não portar documento de veículo, motocicleta, “deve” resultar em pena de morte, ainda mais de um esquizofrênico, preto pobre e em plena luz dia longe de qualquer tribunal? Total covardia talvez, mas certamente total injustiça e ilegalidade explícita contra o sergipano Genivaldo.

Portanto, força do ilegal injustificado e injustificável que a ação policial legaliza e que a mídia dos incluídos arremata invisibilizando, simbolizando, os de fato interessados e visibilizando os já mais que visíveis supostos criminosos, os, de todo modo, excluídos. Explosões de violência “irracional” subjetiva na cidade e no campo? Irracionalidade na execução de um policial da Rota? Irracionalidade dos moradores da Vila Zilda e depois de cerca de 18 mortes em uma ação policiaisca de inegável vingança, megachacina, megamassacre, ação dos mais de 600 quase sem câmeras? Quem mesmo matou Marielle, Genivaldo etc. etc. etc..., etceteras sem fim?

E poderíamos ir para um outro grande mercado aqui. A ordem, no sentido de quem manda, por exemplo, do mercado imobiliário que faz a ilegalidade privada injusta e contra o justo comum legal por ação da polícia nas cidades, nos dois sentidos injusta, portanto, só atinge sua maior eficácia porque o policial militar, dentre muitas outras da Rota, que está em vias de se tornar um miliciano, concretiza, corporifica, subjetiva, atos violentos fazendo o injustificado ou injustificável e sobretudo o ilegal tornar-se, por sua ação, o legal e mais justificável ou forte agora em vários sentidos: torna-se cúmplice de crimes, tornando inclusive invisíveis os verdadeiros criminosos dos quais é um cúmplice, no que é auxiliado, e tal invisibilidade é fundamental também, pela mídia que está nas mãos daqueles seus cúmplices pouquíssimos incluídos que também invisibilizam a verdadeira impunidade sujeitando à morte também os supostos criminosos: cegueira sacramentada por fuzilamentos. Torna a lei privada, é ele, o policial, que tomando as mão dos pouquíssimos incluídos e para bem longe da cadeia de comando se torna o executante da lei ilegal-injusta privada, é ele que vai contra o público, toma a lei-não-pública injustificada e injustificável contra o comum, vai contra o público ou uma maioria que se coloca à sua frente e a qual jurou defender, e que clama por justiça; age contra a paz, faz a legalidade-violenta contra o pacifismo do justo da lei etc.; por fim, legaliza o ilegalizável, às centenas legaliza o assassinato mesmo de crianças, tornando legal a mais que injusta-ilegalidade mortal, executa a pena de morte de vários independentemente de qualquer maioria ou processo e apesar da justiça e mesmo da lei. O avanço de tal necro-poder só pode ter como resultado um estado miliciano, ilegal e injusto em qualquer sentido que os tomemos, portanto. Livre curso da auto-aniquilação da própria humanidade ou do próprio da humanidade no hemisfério sul: barbárie, necro-capitalismo.

Nos nossos termos, a subjetivação que o mercado global deixa disponível em grande parte dos países do hemisfério sul e que se evidencia no Brasil especialmente do Rio de Janeiro,

mas ficou evidenciada mais uma vez na Bahia e em São Paulo de 31 e 30 de julho, a subjetivação que captura o sujeitado policial brasileiro, quem subjetiva vários atos violentos e ilegais, é, portanto, estar à beira de se tornar um miliciano e, talvez ainda para piorar, quem sabe um miliciano neopentecostal, se quisermos recuperar a forma religiosa atual que também vai no sentido da mais alta degenerescência do comum que poderíamos derivar da figura de Jesus: ama ao teu próximo como a ti mesmo! Nesse sentido, talvez pudéssemos arriscar um provérbio palavra de ordem dos milicianos ex-policiais nos seguintes termos: Em nome de Deus, odeia ao teu mais próximo como a ninguém mais! Nesse sentido, o Estado degeneraria no capital privado, o militar do exército degeneraria no político, o militar policial degeneraria no miliciano e o cristianismo degeneraria no neopentecostalismo do ódio ao mais próximo.

Assim, cerca de cem anos depois de Benjamin, diríamos que nossa polícia empresta força e violência extremas ao ilegal, e fazendo um trocadilho com Pascal diríamos:

E, assim e ao contrário da personalidade do monarca, o capital global impessoal, não desejando fazer com que o que é i-legal fosse fraco, fez com que o que é extrema e eficazmente forte e violento, tirânico, fez a polícia, o que fosse i-legal e in-justo, que fosse a lei genocida, fez também a poli-mili-cia.

Diria que é essa a violência mais tirânica, a mais letal, da atualidade, muito pior que o nazi-fascismo do Hemisfério Norte. E faltaria a pergunta: Em que sentido mesmo seria boa a militarização das escolas?

A Thiago Menezes Flausino e Gabriel Silva da Conceição Junior, de apenas 13 e 10 anos, que foram assassinados sem nem se compreenderem na posição subjetiva criminoso e o já suposto e presumido criminoso Cleiton Barbosa Moura, fuzilado próximo de seu filho de apenas, muito menos ainda, 10 meses, catastroficamente mais um já suposto criminoso sujeitado à lei genocida do Brasil e ainda mais a de São Paulo.

Referências bibliográficas:

- ALEXANDER, Laurent e BESNIER, Jean Michel. **Os robôs fazem amor? O transumanismo em doze questões**. Trad. Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2022.
- BENJAMIN, Walter. “Para uma crítica da violência”. In **Escritos sobre mito e linguagem**. Trad. Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2011.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- MONTAIGNE, Michel. **Ensaio** (III). Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- VUUREN, Hennie van. **Apartheid Guns and Money**. África do Sul: Jacana, 2017.
- ZIZEK, Slavoj. **A Europa à deriva: a verdade sobre a crise dos refugiados e o terrorismo**. Trad. Jorge Pereirinha Pires. Lisboa: Objectiva, 2016.
- _____. **La nueva lucha de clases: los refugiados y el terror**. Trad. Damiá Alou. Barcelo: Anagrama, 2016.
- _____. **Violência: seis reflexões laterais**. Trad. Miguel Serras Pereira. São Paulo: Boi tempo, 2014.

POEMAÇÃO E CAUSOS

APOCALIPSE QUEER¹⁰⁵

Carlos Eduardo Calvani¹⁰⁶

*Revelação que me foi dada
enquanto a maldade e o medo vigoravam na terra,
sobre coisas que aconteceram, acontecem e acontecerão:*

*No tempo das incertezas vi um alto e sublime trono
rodeado por estranhos anjos transexuais
cantando em incessante voz: “I will survive”*

*24 serafins travestidos com vestes brilhantes e purpurinadas
recolhiam o sangue das vítimas inocentes
que foram mortas nas ruas das grandes cidades*

*e, sem medo da AIDS, o misturaram ao sangue
de quem deu sua vida pela salvação e alegria de todas as pessoas
e 12 bispas lésbicas glorificaram Aquel@ que governa as nações
enquanto o grande arco-íris
reafirmando a aliança eterna do amor
brilhava sobre todos*

*mas os que tinham seus olhos cegos
não puderam vê-lo
nem se alegrar com sua glória
porque o mau-cheiro de seus pensamentos os faziam cambalear
e cair em seu próprio vômito*

então Aquel@ que era, que é e que há de vir

¹⁰⁵ Poema ideado em 11 de maio de 2011.

¹⁰⁶ Professor associado do Núcleo de Graduação e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Univ. Federal de Sergipe, e-mail: calvani@academico.ufs.br.

decidiu revelar-se

não apenas como leão irado

ou cordeiro imolado

mas simplesmente

como veado

O REGGAE SERGIPE EM UM OLHAR INDIVIDUAL

Cezar Silva Meneses¹⁰⁷

A chegada do reggae no cenário musical brasileiro

O gênero musical reggae criado na Jamaica, país que fica localizado na América central, e que ganhou o mundo, possui uma história de influências culturais africanas bastante rica. No Brasil, país da América do sul, o ritmo se desenvolveu ganhando a simpatia de milhares de brasileiros que se identificou com seus temas de cunho social, espiritual e romântico. A trajetória do reggae no Brasil começa a partir dos anos 70, se consolidando como um movimento cultural de luta e resistência. Em Sergipe não foi diferente. Vamos entender como o reggae chegou e conquistou o coração dos sergipanos? Quem são os principais artistas, bandas e agentes, que estão ajudando a popularizar o gênero no estado de Sergipe?

O reggae chega no Brasil, de fato, nos anos 1970. Porém, fontes datam o primeiro contato dos brasileiros com o reggae a partir da visita de Jimmy Cliff, em 1969, para participar do FIC (Festival Internacional da Canção). Em 1972, Caetano Veloso gravou *Nine Out of Ten*, lançada no Brasil no mesmo ano, no álbum *Transa*. A canção foi considerada uma marca na história do reggae no Brasil. Já o cantor e compositor Gilberto Gil gravou a versão em português de *No woman no cry* do pop star Bob Marley no ano de 1979. A música foi intitulada *Não chore mais* e faz parte do álbum *Realce*. Essa versão se tornou um grande sucesso no País, vendendo mais de 500 mil cópias do compacto.

Um dos pontos de chegada do reggae em Sergipe

É justamente nesse mesmo ano de 1979, que em uma fazenda do município de Laranjeiras chamada Cafuz, que acontece uma pequena manifestação em comemoração as festas juninas de São João que a música *No woman no cry* foi tocada para os moradores da

¹⁰⁷ MENESES, C.S., graduado em artes visuais pela Universidade Federal de Sergipe, atualmente é professor do Estado de Alagoas. Músico da banda “Guerreiros Revolucionários”, militante do movimento negro de Sergipe. Participou do evento “Perspectiva do fim do mundo II: uma homenagem a Leci Brandão e Paulinho da Viola” no dia 24 de novembro, na condição de palestrante. E-mail: plebeujao@gmail.com.

localidade. O idealizador da festa foi até a cidade de Aracaju/Se com o intuito de conseguir comprar o compacto com a versão de Gilberto Gil. Não se sabe como, mas o senhor José Braulio da Silva retornou da capital sergipana com o álbum de estúdio *Natty Dread*, gravado por Bob Marley em 1974.



Acervo dos Guerreiros Revolucionários

Na ocasião era para tocar apenas a versão da música *Não chores mais* de Gilberto Gil. Mas, todo o disco acabou sendo tocado, mesmo sendo uma noite de festejos juninos. O disco passou a fazer parte do repertório de todas as festas que no armazém de propriedade do senhor José Braulio se realizasse. Além da já consagrada *No woman no cry*, canções como: *Lively Up Yourself*, *Them Belly Full (But We Hungry)*, *Rebel Music*, *So Jah Seh*, *Natty Dread*, *Bend Down Low*, *Talkin Blues*, *Revolution*, *Am-A-Do*, que fazem parte do álbum, caíram no gosto dos moradores da fazenda. Desse momento histórico nasceu a canção *Cafuz Reggae Roots Rock*.

Influências não declarada

Nos primeiros anos de 1980 o Brasil ainda vivia sobre o regime de ditadura. O cenário musical começava a passar por uma transformação, na década de 80 começaram a surgir principalmente no sudeste brasileiro várias bandas de rock: Titãs, Paralamas do sucesso, Legião urbana e principalmente a Blitz. Essas bandas de rock foram fundamentais de certo modo para a disseminação do reggae. É perceptivo as influências do ritmo jamaicano nos grooves das bandas citadas. Canções como *Marvin* dos Titãs, boa parte das canções dos paralamas do sucesso que usaram e abusaram de *Ska* e *Rock steady* a banda Blitz que claramente montou uma

formação baseada no trabalho de Bob Marley & The Wailers. Ajudaram a preparar o caminho para a entrada do reggae no Brasil, e no estado de Sergipe não foi diferente.

Aceitação definitiva do Reggae em Sergipe

Por volta de 1988 surge, nas rádios de Sergipe, Edson Gomes com os Hits *Sistema do Vampiro* e *Samarina*, logo esses trabalhos caíram no gosto da população sergipana. E, em 1990, Edson Gomes faz sua primeira aparição na cidade de Aracaju: Clube Cotinguiba. O reggae de Edson Gomes ganha as ruas sergipanas, sendo tocada em todas as festas e em eventos familiares.

Muitos outros artistas brasileiros tiveram um papel importante no desenvolvimento do reggae no Estado de Sergipe. O grupo Tribo de Jah, por exemplo, foi fundamental para difundir o reggae roots no Brasil e em Sergipe. Outras bandas como Cidade Negra, Banda Terceiro Mundo, Adão Negro, Sine Calmon e Morão Fumegante Natiruts, Paralamas do Sucesso e Planta & Raiz também contribuíram para popularizar o reggae entre os sergipanos. Esses artistas trouxeram novas sonoridades ao gênero e ajudaram a expandir sua influência pelo estado. Porém, não como Edson Gomes que é uma unanimidade entre os sergipanos, sendo até mais ouvido em Sergipe que o próprio Bob Marley o rei do Reggae mundial.

O papel dos blocos afroreggae na difusão do gênero em Sergipe

O final dos anos 80 e início dos 90 foi marcado pelo aparecimento de vários blocos afros na capital sergipana, ajudando a popularizar o que seria conhecido pelos sergipanos como as cores do reggae, que são as cores verde, amarelo, vermelho e preto, e do samba reggae. Nesse período artistas sergipanos como Tonho Baixinho (hoje conhecido como Tom Robson), Irmão além das bandas de baile que tocavam músicas em trios elétricos, tinham em seus repertórios algumas músicas reggae que faziam sucesso no estado sergipano. O Axé Music baiano, que tinha grandes expoentes, nomes como Luiz Caldas, Jeronimo, e as bandas Mel, Reflexos e Chiclete com Banana; traziam nos seus repertórios ritmos muito semelhantes ao reggae jamaicano.

Mas, os blocos afros influenciados pelo sucesso do Olodum é que fizeram a população sergipana soltar o grito “Eu sou negão!”. Blocos como Quilombo do Bairro Cirurgia, Axé

Kizomba do Santos Dumont, Bantos Nação do Bairro América e Filhos do Nagô do Bugio, atraíam centenas de jovens para participar dos grupos, como músicos e dançarinos. Esse momento da história do movimento negro de Sergipe é bastante significativo para aproximar a população do gênero musical reggae. Com o fim de alguns blocos alguns músicos passam a pensar em eletrificar seus trabalhos, surgindo assim o desejo de formar bandas.

O primeiro Projeto de Reggae resistência

No ano de 1989 o projeto intitulado de “Jama Reggae” começa a ensaiar as primeiras tentativas de formar uma banda de reggae resistência no Estado sergipano. Já no Bairro Bugio, localizado na Zona Norte da capital, um grupo de adolescentes carentes, desde 1988, já havia começado a pensar em montar uma banda de reggae, a diferença era a carência financeira. Por falta de equipamentos e experiência, o projeto de banda reggae do Bugio sofreu um longo atraso para se iniciar. Os primeiros passos foram o de musicalizar canções, fazendo uso de violões. Nesse processo se destacou um dos personagens mais importantes da cena inicial do reggae em Sergipe, O Jovem “Alterez”. Em parceria com Plebeu Jaó e Kiki Aledhuma o reggae sergipano, como ainda hoje é feito, começa se ser desenhado. Somente em 1993 o grupo consegue realizar o que seria a primeira apresentação de uma banda de reggae resistência em solos sergipanos, mesmo porque a citada Jama Reggae, apesar de ter realizado algumas poucas apresentações, não era engajada aos principais temas da cultura reggae resistência.

A primeira apresentação

A princípio batizada de Sgork (Sociedade da grande ordem Kavernista), influenciados pela sigla criada pelo roqueiro Raul Seixas, em um primeiro momento o grupo de jovens, formado por Alterez no violão, Alex Gomes, Beto Ganga zumba e Plebeu Jaó, que havia saído do Bloco Filhos do Nagô, fez duas aparições cantando os sucessos dos Racionais Mcs. Logo em seguida o grupo fez uma única apresentação com esse nome Sgork, a convite de Severo D’Acelino, na Casa de Cultura Afro, dessa vez cantado somente letras próprias e com a seguinte formação: Alterez no contrabaixo, Alex Gomes na guitarra, Kiki Aledhuma na Bateria e vocal, Dilton Ghraúna na percussão e Plebeu Jaó no vocal. Posteriormente o grupo passa a ser chamado de “Utilidade Pública”.



Acervo dos Guerreiros Revolucionários

Mesmo sem acesso a informações mais detalhadas sobre o gênero e estudos sobre música e de maneira intuitiva o grupo começou a se organizar. A aproximação com Pedro Neto, que estava como membro da “SACI”, entidade que tinha como objetivo fortalecer o movimento negro no Estado sergipano, foi uma importante etapa por oferecer significativo apoio ao grupo, conseguindo bons equipamentos e local para ensaios. Assim, o grupo passou a fazer diversas apresentações em solos sergipanos, mas, já não contava com a formação original.

As primeiras letras e gravações de CD

As primeiras letras que foram escritas falavam sobre a realidade vivida pelos integrantes do grupo. Letras como: *Ganja menina*, *Tribo de homens guerreiros*, *Sergipe não é Babilônia*, *Vampiros do poder*, *Acorda*, *Bom relacionamento*, *S.O.S* e *Caixeiro do nordeste* de Plebeu Jaó. *Mensageiro pai*, *Expulsar o mal*, *Sobrevivência Mental* de Dilton Ghraúna, marcam o início de um trabalho exclusivamente autoral desde o começo da cena reggae em Sergipe, servindo de influência para aqueles que estavam chegando na cena.

A partir de 1999, vários grupos começam a surgir no cenário sergipano. Com o fim da Utilidade Pública as bandas Guerreiros Revolucionários, Reação, Só as cabeça, Ogan Jah, Leões de Judá, passam a existir e a realizar apresentações. Pedro Shauli, cantor que foi convidado para integrar o grupo Utilidade Pública, foi o primeiro artista sergipano a gravar um

CD totalmente autoral de reggae resistência. Os anos que se seguiram foram marcados pelo aparecimento de dezenas de outras bandas de reggae sergipanas, criando assim um cenário bastante promissor. O único problema que até os dias atuais é um obstáculo é o imposto pela falta de recursos financeiros.

No ano de 2004, a banda Guerreiros Revolucionários grava seu CD em estúdio, intitulado de *Místico Gangae*, logo em seguida a banda Reação grava o CD *Na força da Fé*, cheio de canções que passaram a ser tocadas nas principais rádios locais. As demais bandas seguiram o mesmo caminho e conseguiram realizar gravações de forma independente. Estima-se que entre as bandas que ainda estão ativas e as que encerraram seus projetos, o total é de mais de 50 bandas, a maioria da capital.



Acervo dos Guerreiros Revolucionários

Hoje o cenário não mudou muito do que era no início, os grupos ainda sobrevivem de forma independente, com recursos próprios. A banda que mais se destaca nesse cenário é a banda Reação. Porém, o grupo tem pouquíssimo reconhecimento fora do Estado sergipano. Um grande desafio é tornar e manter essas bandas reconhecidas no cenário nacional. Os grupos já se apresentaram diversas vezes em outros estados. As Bienais de Salvador e de Olinda, por exemplo, foram momentos em que a banda Guerreiros Revolucionários teve participação de destaque. A banda Reação por diversas vezes foi citada por Marcelo Falcão, ex-Rappa, até em programa de destaque na rede Globo, mas, mesmo assim, o reggae sergipano não conseguiu ainda ter um grupo com contrato e podendo realizar turnê.

O movimento rastafari e sua influência no reggae de Sergipe

As bandas locais desde sua formação no final dos anos 80, buscaram o entendimento sobre o rastafarianismo direcionando suas músicas para propagar o movimento no cenário local. Canções como *Revolução Dread-look*, *Visual Subversivo*, *A Tocha* são exemplos do envolvimento dos artistas do movimento reggae sergipano com o movimento rastafari. Claro que a realidade sobre o movimento rasta da Jamaica é bem diferente do que foi aprendido em Sergipe. Em Sergipe, a ideologia rastafari passa pelo entendimento de quem somos enquanto ser, por nossas origens como descendentes direto de Cam, um dos três filhos de Noé, e a afrodescendência.

Conquistas

O movimento reggae de Sergipe conseguiu, junto com o então vereador Bittencourt, o estabelecimento do dia municipal do reggae em Aracaju, que é o dia 11 de maio, dia que celebra a passagem de Bob Marley para o plano espiritual. Fora isso, nada de mais significativo foi conseguido. Não podemos dizer que existe propriamente um movimento reggae sergipano, semelhante aos que existem no Maranhão e em Salvador. Recentemente a cidade de Maceió conseguiu montar uma casa de show exclusiva para as bandas de reggae locais, coisa que ainda não temos em Sergipe. Com muita dificuldade o agente cultural Pedro Neto tenta manter um fórum de discussões sobre o gênero que pouco funciona. Hoje são poucas as bandas que mantem uma rotina de ensaios e que produz com regularidade seus trabalhos.

No mandato da presidenta Dilma Rousseff foi instituído o Dia Nacional do Reggae em homenagem a Bob Marley, celebrado em 11 de maio, como já o dissemos, data da passagem do pop star para o plano espiritual. Essa ação coloca o reggae como um gênero mais que importante na cultura brasileira. O reggae é um estilo musical muito apreciado no Brasil, são vários os festivais dedicados exclusivamente ao gênero e há uma legião de fãs espalhados pelo país. Sua mensagem política e social, de amor, de espiritualidade e resistência segue crescendo e conquistando novos adeptos e inspirando novas gerações de artistas.

Música Cafuz Reggae Roots Rock

Letra de Plebeu Jaó

Em uma noite especial acontecia uma festa reggae aqui.
Os grandes rastas foram acionados e o disc-jockey tocou reggae.

O Manguezal – Revista de Filosofia

São Cristóvão/SE, v.1, n. 18, jan. – jun. 2024, ISSN: 2674-7278.

Os grandes rastas cantou reggae. Os novos rastas dançou reggae.
Cafuz nessa noite era só reggae.
Ao som de Bob Marley e Peter Tosh, Cafuz dançou reggae roots rock.

ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO

A PERSPECTIVA HISTÓRICA E POLÍTICA DO TOTALITARISMO EM HANNAH ARENDT

Lillya Rhanna Silva Pereira¹⁰⁸

Resumo: O presente artigo pretende analisar a dupla abordagem metodológica de Hannah Arendt acerca do totalitarismo. Em *Origens do totalitarismo*, especificamente a III parte da obra, Arendt apresenta duas perspectivas do totalitarismo, uma histórica e outra política, essa abordagem é justificada pela autora, para ela, a concepção da tradição, do pensamento político tradicional, compreendia o totalitarismo como mais uma forma de governo exageradamente autoritário. Essa visão, representa para Arendt, um preconceito face à política, este preconceito, tem início no julgamento e condenação de Sócrates, marcando a postura inicial do filósofo para com a política, sob a qual, está presente em todo o fio condutor da tradição. Ao analisar essa dupla abordagem, encontramos a crítica que Arendt tece à tradição e sua compreensão que o totalitarismo é uma forma inédita de governo e que promove a suspensão da política e a aniquilação de indivíduos. Partindo da metodologia hermenêutica, este artigo pretende traçar a compreensão de Arendt sobre esse fenômeno político, destacando a maneira pela qual ela orienta seus pensamentos e escritos é, em parte, influenciado pela atividade de compreensão outra pela tradição hermenêutica. Assim, a obra *Origens do totalitarismo*, é o ponto de partida deste artigo, bem como a tese de doutorado de Lucas Barreto: *Os métodos de Hannah Arendt [manuscrito]: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*. Para tanto, este artigo pretende sustentar a ideia de que ao analisar o regime totalitário, Arendt possui uma concepção fenomenológica e hermenêutica de metodologia.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Hermenêutica. Fenomenologia. Política. Totalitarismo.

Abstract: This article aims to analyze Hannah Arendt's dual methodological approach to totalitarianism. In *Origins of Totalitarianism*, specifically the third part of the work, Arendt presents two perspectives of totalitarianism, one historical and the other political, this approach is justified by the author, for her, the conception of tradition, of traditional political thought, understood totalitarianism as another form of exaggeratedly authoritarian government. This

¹⁰⁸ Licenciada em Filosofia pela Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS). E-mail: Lillyarhanna@gmail.com

view, for Arendt, represents a prejudice against politics, this prejudice, begins with the trial and condemnation of Socrates, marking the philosopher's initial stance towards politics, under which he is present in the entire thread of tradition. By analyzing this dual approach, we find Arendt's critique of tradition and her understanding that totalitarianism is an unprecedented form of government and that it promotes the suspension of politics and the annihilation of individuals. Starting from the hermeneutic methodology, this article intends to trace Arendt's understanding of this political phenomenon, highlighting the way in which she orients her thoughts and writings is, in part, influenced by the activity of understanding and other by the hermeneutic tradition. Thus, the work *Origins of totalitarianism* is the starting point of this article, as well as Lucas Barreto's doctoral thesis: *The methods of Hannah Arendt [manuscript]: a framework from phenomenology, philosophy of existence and hermeneutics*. To this end, this article intends to sustain the idea that when analyzing the totalitarian regime, Arendt has a phenomenological and hermeneutic conception of methodology.

Keywords: Hannah Arendt. Hermeneutics. Phenomenology. Policy. Totalitarianism.

Introdução

Este artigo pretende apresentar a dupla abordagem que Arendt estabelece acerca do totalitarismo, a histórica e a política. Essa dupla acepção do conceito é justificada por Arendt tendo em vista a concepção da tradição sobre o regime totalitário, pois é em parte decorrente de um preconceito para com a política que marca todo o fio condutor dessa tradição, por outro lado, no pensamento arendtiano, o totalitarismo representa uma ruptura com a tradição, do pensamento político ocidental, isto é, com as categorias de pensamento e os padrões de julgamento consolidados por essa mesma tradição. Disso, é fundamental compreender a crítica que a autora faz ao pensamento tradicional, para então, entender a razão pela qual ela se distancia da concepção da tradição acerca do totalitarismo. Essa última parte é a mais importante para este artigo, pois é a partir desse distanciamento que encontramos a maneira que Arendt direciona sua metodologia ao investigar o fenômeno totalitário: a fenomenológica e a hermenêutica.

O presente artigo é estruturado nas análises das obras políticas de Hannah Arendt, a saber: *Origens do totalitarismo*, *A condição humana* e *A dignidade da política*, pretendo traçar a compreensão da autora acerca desse regime político do século XX, bem como se dá a

fundamentação teórica metodológica da autora, para isso, nos valem da tese de doutoramento de Lucas Barreto: *Os métodos de Hannah Arendt [manuscrito]: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*, a fim de evidenciar que em sua dupla abordagem, isto é, a política-histórica do totalitarismo, encontramos nela a metodologia fenomenológica e a hermenêutica.

Entretanto, é interessante notar que apesar de Arendt ser diretamente influenciada pela tradição, especialmente a alemã, sob as influências de Husserl, Heidegger e Karl Jaspers, notamos também que ela se distancia na medida em que nota, exclusivamente em Heidegger e em parte da tradição filosófica, um preconceito para com a política. Este preconceito, por sua vez, é apontado por ela em todo o fio condutor da tradição, evidenciando então, uma separação entre filosofia e política, filósofo e *pólis*. O fio condutor da tradição tem seu início no julgamento e morte de Sócrates, e como consequência “o desprezo de Platão pela política, sua convicção de que ‘os assuntos e as ações dos homens não merecem ser levados muito a sério’” (Arendt, 2021, p. 70). Nesse sentido, o pensamento político tradicional marca a postura inicial do filósofo em relação à política, já o fim dessa tradição pode ser pensado a partir do momento em que Marx desafiou os valores da tradição, invertendo-os. Assim, primeiramente em Platão houve o afastamento do filósofo dos assuntos políticos, por considerá-los inadequados e perigosos. Contudo, por questões metodológicas, o que nos importa para este artigo é a crítica que Arendt faz à tradição, a essa postura e o problema da ruptura do totalitarismo com a tradição, porque retoma sua maneira de compreensão, o desvinculamento do pensamento tradicional e “do seu arcabouço teórico-metodológico para nos reconciliar com o mundo” (DIAS, 2022, p. 149).

Dessa forma, este artigo está assentado em três pilares: 1) apresentar a concepção da tradição acerca do regime totalitário e por conseguinte a crítica de Arendt; 2) destacar a abordagem histórica-política que Arendt adota para defender o ineditismo do totalitarismo; e 3) evidenciar que essa abordagem tem como método de análise a fenomenologia e a hermenêutica. Além disso, se tem como questão norteadora: por que para Arendt o pensamento político tradicional não conseguiu dar conta em explicar o totalitarismo? Essa questão é a chave principal para entender como a compreensão enquanto atividade é, para ela, reflexiva, interminável e capaz de atribuir sentidos e significados diante de um evento novo e sem precedentes que é o totalitarismo.

Em *Origens do Totalitarismo*, Arendt investigou, sob uma dupla abordagem metodológica, os regimes totalitários: a histórica e a política. Na perspectiva histórica, ela busca salientar qual o contexto histórico que deu origem ao regime de Hitler: a modernidade; destacando também suas causas, dentre elas, a crise política e da autoridade. Por outro lado, a perspectiva política, Arendt esclarece quanto à originalidade destes regimes, revelando suas características e razões pelas quais não podem ser considerados ditadura, por exemplo. Ambas as perspectivas, segundo a pensadora, sendo o totalitarismo a ruptura com as categorias de pensamento e os padrões de julgamento consolidadas pela tradição, é preciso compreendê-lo sem a “ajuda” dessas categorias, uma vez que o advento dos regimes totalitários rompe com elas e, simultaneamente, a possibilidade de compreender esses regimes sob essas mesmas categorias. Disso, a tese de que o totalitarismo é mais uma forma de autoritarismo é um equívoco para Arendt, pois, dado que ao romper com essas categorias políticas, seria viável pensá-lo a partir delas?

A crítica de Arendt ao pensamento político tradicional

Em 1951 foi lançada a obra *Origens do Totalitarismo*, sua origem se deu a partir do horror que Arendt tomou conhecimento: os campos de concentração do regime nazista de Hitler. Segue-se, então, que da experiência vivida, de um acontecimento, emerge o pensar, pois para Arendt estar vivo e pensar são a mesma coisa, coincidem¹⁰⁹. Nessa obra, ela busca compreender o que aconteceu e sob qual contexto histórico se passou a modernidade, a crise política e da autoridade. Nela, Arendt destacou que os regimes totalitários representam a ruptura com as categorias políticas conhecidas, argumentando que não são regimes que se enquadram nas formas de governo preconcebidas pela tradição de pensamento, isto é, a tese de que são, na verdade, mais uma forma de ditadura, tirania ou autoritarismo. Em contramão a essa perspectiva, Arendt defende que os regimes totalitários são uma forma de governo inteiramente nova e inédita no cenário político e promoveram uma ruptura das estruturas políticas tradicionais¹¹⁰: “sempre que galgou o poder, o totalitarismo criou instituições políticas

¹⁰⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. 7ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

¹¹⁰ JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

inteiramente novas e destruiu todas as tradições sociais, legais e políticas do país” (ARENDT, 2012, p. 611). De maneira resumida, ao discordar da tese de que o totalitarismo é somente mais uma forma de autoritarismo, pretendia Arendt se distanciar de mais um preconceito e visão distorcida acerca da política. Outra tese acerca do totalitarismo, e mais importante para este trabalho, é apresentada em *Compreensão e Política*: “muitos dizem que não se pode lutar contra o totalitarismo sem compreendê-lo” (ARENDT, 1993, p. 39), para ela, isso é um equívoco.

A fim de entender o porquê de Arendt considerar um equívoco tratar o totalitarismo como um mal que ao ser compreendido pode-se impedir de acontecer novamente, ou melhor: ao compreendê-lo podemos finalmente derrotá-lo, se faz imprescindível definir o que é a compreensão:

Distinguindo-se da informação correta e do conhecimento científico, a compreensão é um processo complexo, que jamais produz resultados inequívocos. Trata-se de uma atividade interminável, por meio da qual, em constante mudança e variação, aprendemos a lidar com nossa realidade, reconciliamo-nos com ela, isto é, tentamos nos sentir em casa no mundo (Arendt, 1993, p. 39).

O que Arendt se questiona é: como é possível a compreensão que possui como características principais ser uma atividade interminável e que não produz resultados finais, assumir-se como uma arma na luta contra o totalitarismo? E Além disso, sendo o totalitarismo carregado de originalidade que escapa das teorias políticas tradicionais, representando uma ruptura com tudo que até então era conhecido por essa tradição política, sob a qual “nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar” (Arendt, 1993, p. 41), tendo como compreensão preliminar o equívoco de ser tratado como mais uma tirania, ditadura e autoritarismo, ter como a chave de “superação” a compreensão? Essas questões, levantadas por Arendt, podem ser um caminho para compreender parte de seu pensamento e do seu arcabouço metodológico.

É bastante comum encontrarmos nas obras de Hannah Arendt as críticas que ela faz à denominada tradição, ou melhor, ao pensamento político tradicional. Pode parecer contraditório o fato dela ser descendente de uma tradição, da filosofia alemã, e possuir influências diretas dessa tradição, de Husserl, Heidegger e Karl Jaspers, e mesmo assim, em seu pensamento sua crítica à tradição aparece substancialmente em boa parte de seus escritos. Diante disso, ao se desvincular do “mundo dos filósofos” Arendt precisava, então, salvaguardar algo dessa mesma tradição que pudesse iluminar os tempos sombrios; por outro lado, se desvincular dela significa, para ela, sermos capazes de abrir espaço para algo inteiramente novo. O que soa paradoxal fica um pouco mais claro na seguinte passagem:

Há outra coisa que Draenos trouxe à tona... “pensar sem fundamento”. Tenho uma metáfora que não é tão cruel, e que nunca publiquei, mas guardei para mim mesma. Eu a chamo de pensar sem corrimão. Em alemão, *Denken ohne Geländer*. Ou seja, à medida que você sobe e desce os degraus, sempre pode segurar no corrimão para não cair. Mas nós perdemos esse corrimão. É assim que digo a mim mesma. E é isso, de fato, o que tento fazer. (ARENDDT, 2021, p. 11)

A passagem acima esclarece dois pontos: 1) o corrimão a que ela se refere é a tradição. 2) a tradição foi perdida através da ruptura promovida pelo advento dos regimes totalitários. Tendo em vista essa ruptura, é preciso, então, pensar sem recorrer ao corrimão, uma vez que o perdemos. Jerome Kohn oferece a compreensão de que ao criticar a tradição, Arendt pretende abrir espaço para uma reformulação da política, ou melhor, para uma “nova compreensão da política como tal” (2008, p. 26), e essa reformulação se deve ao fato de como essa tradição encara os assuntos humanos. A crítica que Arendt faz nos importa porque é a partir daí que percebemos com Arendt que a tradição filosófica ocidental possui uma “consistente e perturbadora hostilidade em relação à liberdade política de expressão e de ação” (HAYDEN, 2020, p. 17). Dessa forma, ao tratar do totalitarismo, Arendt nota que a tese central da tradição acerca dos regimes totalitários reforçava um preconceito para com a política, pois, sob a ótica da tradição, o totalitarismo era mais uma forma de governo exageradamente autoritária e tirânica. Eduardo Jardim em *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*, esclarece que a compreensão geral acerca do totalitarismo evidenciava um preconceito com a política, a tal ponto que se estabelecia uma separação entre liberdade e política:

A opinião geral era de que nos países totalitários o Estado havia assumido uma dimensão monstruosa que oprimia todas as esferas da vida. E, uma vez que o Estado era visto como a sede da política, um forte ressentimento contra ela brotava naturalmente entre a população. Não era verdade que todas as formas de liberdade – de culto, de expressão e de pensamento, de associação de qualquer tipo e, no caso soviético, de trocas econômicas – haviam sido banidas no totalitarismo? Era preciso, então, proteger, em toda parte, essas liberdades contra o Estado, o que significava defendê-las da política. (JARDIM, 2011, p. 73)

Essa é uma das justificativas de Arendt ao pensar o totalitarismo na contramão da tradição, porque, segundo ela, “utiliza-se totalitarismo para denotar a ânsia pelo poder, a vontade de dominar, o terror e a chamada estrutura estatal monolítica” (JARDIM, 2011, p. 73), quer dizer, segundo a tradição de pensamento, o totalitarismo era tratado como um mal da política, o que para Arendt era sua aniquilação, pois:

Se é verdade contudo que estamos diante de algo que destruiu nossas categorias de pensamento e os padrões de nosso juízo, não será um caso perdido a tarefa de compreender? Como podemos medir o comprimento se não temos um metro? Como contar as coisas sem ter números? Talvez seja absurdo pensar que qualquer coisa que nossas categorias não estejam equipadas para compreender possa chegar a acontecer.

Talvez devamos nos resignar à compreensão preliminar, que logo situa o novo em meio ao antigo, e ao enfoque científico, que se segue a essa compreensão, deduzindo metodicamente o que não tem precedentes de precedentes, mesmo quando tal descrição do novo fenômeno esteja verificavelmente em desacordo com a realidade (ARENDR, 1993, p. 44).

Constatamos que, mais uma vez, Arendt evoca a questão, dado que o totalitarismo rompe com as formas usuais de pensar, como seria possível ter a compreensão preliminar desse regime a partir da tradição?

Esse preconceito em relação à política é predominante em todo o fio condutor da tradição, do seu início ao seu fim e até mesmo em sua ruptura. O pensamento tradicional político tem seu início nas ideias de Platão e Aristóteles, e o seu fim com o pensamento de Marx, por outro lado, a ruptura, na ascensão do totalitarismo. O fio condutor da tradição marca uma hierarquia entre a *vita contemplativa* e a *vita activa*, constatando uma superioridade da contemplação ante à ação, e também do conflito entre o filósofo e a política.

A *vita contemplativa* historicamente considerada pela tradição filosófica superior, e em decorrência dessa compreensão, as atividades da *vita activa* são consideradas por aqueles que se dedicam à quietude do pensar, isto é, o filósofo, desinteressantes, inferiores e que conduziam inevitavelmente ao erro. Esse desinteresse pelo âmbito político e pelas relações humanas, promoveram o afastamento do filósofo do mundo das aparências e a se dedicarem ao mundo das ideias. Disso, na tradição, Arendt nota que o conceito *vita activa* foi progressivamente deixado de lado, pois não se equiparava à contemplação da beleza e quietude do *kosmos*. No entanto, cabe destacar que essa oposição entre ação e contemplação, que têm início na Antiguidade, não desabilita a concepção greco-romana de que a organização política era assunto recorrentemente debatido por muitos filósofos daquele período, mas é válido frisar, de antemão, que partia de uma suposição que esses assuntos eram inferiores e estavam no campo da necessidade e não da liberdade, como compreende Arendt.

Dessa forma, Arendt nos indica que, ao traçarmos o fio condutor da tradição e analisarmos como a política e os assuntos humanos são abordados, o que se destaca é a primazia da contemplação diante de todas as outras atividades humanas, dentre elas, a ação política. Posto isso, essa é a direção em que a crítica de Arendt se sustenta, pois, de um lado tem-se que toda a tradição filosófica marca um preconceito em relação à política, segue-se que esse preconceito será reforçado na tentativa de compreender o totalitarismo, por outro lado, mesmo que recorresse à compreensão da tradição, tal tentativa seria em vão, pois:

O fio de nossa tradição, no sentido da continuidade histórica, rompeu-se apenas com a emergência das instituições e políticas totalitárias, que já não podiam ser compreendidas por meio das categorias do pensamento tradicional. Essas instituições e políticas sem precedentes estabeleceram crimes que não podem ser julgados pelos tradicionais parâmetros morais ou punidos dentro da estrutura legal existente de uma civilização cuja pedra angular havia sido o mandamento não matarás (ARENDR, 2021, p. 41).

Diante dessas instituições políticas totalitárias, Arendt se viu obrigada a desvincular-se do *âmbito dos filósofos*, do corrimão da tradição para, então, fazer uma nova reformulação da política, tendo que encontrar na própria tradição, os *tesouros* que ficaram perdidos no passado. Embora encontremos Arendt sendo crítica à tradição, quando o fio condutor da tradição é rompido surge o problema da incapacidade em acessar o passado com o que interveio da tradição, para ela, justifica-se a necessidade crítica em dismantelar essa tradição ao ponto de recuperar o que foi perdido no passado e que possa iluminar os tempos mais difíceis. Assim, a reformulação de Arendt se encaminha para uma concepção política fenomenológica e hermenêutica: o papel da distinção e da compreensão.

O método fenomenológico em Arendt: a distinção e o ineditismo do totalitarismo

O método fenomenológico em Arendt possui influências de Husserl e Heidegger, contudo, o que Lucas Barreto (2019) esclarece é que, embora Arendt tenha essas influências, é difícil afirmar que ela possua uma metodologia filosófica ou um sistema filosófico estrito, mas ao “perceber sua dimensão fenomenológica nos ajuda a melhor entender a busca por uma nova moldura para o pensar e para a política” (2019, p. 58). Isso posto, ao traçar a dimensão fenomenológica presente no escopo de seus escritos, pretende-se, então, elucidar a maneira pela qual ela aborda os conceitos políticos e, aqui em específico, o totalitarismo.

Essa nova moldura é percebida na maneira pela qual Arendt faz distinções. Antes de entrar em que consistem essas distinções, convém apontar e reforçar a crítica que Arendt faz ao pensamento político tradicional, pois, ao final, se compreendermos as justificativas que ela utiliza para não pensar o totalitarismo sob as categorias legadas pela tradição, assim como a ruptura dessas categorias promovida pelo regime, entenderemos o seu método de fazer distinções.

As razões pelas quais Arendt é crítica da tradição são muitas, destaco três delas: 1) O fio condutor da tradição é marcado por um embate entre filosofia e política, do conflito entre o

filósofo e a política, de tal modo que a política era assumida como um modo de vida inferior; 2) A tradição possui a compreensão de que o totalitarismo é mais uma forma deturbada de governo tirânico ou ditatorial, e essa concepção, para Arendt, é sustentada por um preconceito contra a política e a reforça; 3) O totalitarismo, segundo ela, representa a ruptura com o pensamento político tradicional, representando também, uma forma inédita de governo no cenário político. Entretanto, na presente parte, focarei em apresentar a terceira justificativa, tendo em vista que ela representa a perspectiva política de abordagem acerca do totalitarismo que Arendt adota.

Nessa abordagem, o método fenomenológico de Arendt consiste em fazer distinções, e, nesse caso, distinções sobre o regime político cristalizado na modernidade: o totalitarismo. Arendt começa sua argumentação explicitando suas razões em considerar o regime genocida sob categorias inteiramente novas, pois os crimes cometidos nos campos de concentração representam um colapso de todas as categorias concebidas mediante a tradição que, segundo Rensmann, “demandou novas categorias de análise, entendimento, e até experimentos com uma nova epistemologia. O totalitarismo rompeu o *continuum* de nossa história” (2020, p. 119), portanto, ao distinguir o totalitarismo das outras formas de governo, Arendt pretende analisá-lo da maneira em que se apresenta e sob a novidade que carrega, ou seja, enfatizando que se distingue das formas de governo tradicionais, sejam governos de natureza boa ou má, legal ou ilegal, arbitrário ou ilegítimo.

Além do mais, essa distinção promovida por Arendt contraria, ainda de acordo com Rensmann:

Perspectivas tipológicas dominantes, que se espelham no senso comum, enxergam o totalitarismo como uma ditadura de partido único, que exercita uma “impiedosa” e maquiavélica forma de política de poder que utiliza os modernos meios de propaganda, comunicação, tecnologia e repressão para controlar a sociedade – ou mais precisamente, todos os aspectos da vida social (2020, p. 122).

O senso comum da época em que Arendt escrevia determinava que o totalitarismo era uma tirania e/ou ditadura exageradamente autoritária e para Arendt isso significava uma má compreensão da essência daquele regime. Em vista disso, ela recorre as mais variadas concepções de governos legados pela tradição para apontar e distinguir substancialmente as diferenças entre o totalitarismo e os que são desprovidos de uma natureza boa de governo. Neste trabalho, apresentaremos as distinções que Arendt estabelece, enfatizando as razões que a levam a desconsiderar que o regime genocida seja uma ditadura e/ou uma tirania.

Segundo Arendt, o totalitarismo não pode ser considerado uma ditadura convencional, e essa é a sua primeira distinção, pois embora possa surgir de uma ditadura, difere desta, na medida em que “todo o poder verdadeiro é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do Estado e do Exército” (ARENDR, 2012, p. 559) e do partido.

Enquanto ditaduras convencionais são definidas pelo mando arbitrário a serviços dos interesses de poder de um ditador ou partido, que emprega um sistema de terror contra a população, sob o regime totalitário o ditador, e até o partido, são guiados e subordinados àquelas leis ideológicas supra-humanas – os meios para o fim: uma ideologia universalmente abrangente, determinante da vida humana (RENSMANN, 2020, p.123).

Por outro lado, o totalitarismo não se enquadra em uma tirania, dado que o poder não é arbitrário, mas obedece a forças sobre-humanas (as leis da natureza ou da história), e também não é exercido por um só homem, pois, nele se estaria disposto a sacrificar todos em função dessas mesmas leis. Elas, em contrapartida, são ideologias totalizantes que operam sob uma lógica “que se dizem aptas a explicar todas as coisas e cada ocorrência, deduzindo-as de uma premissa singular que substitui e destrói todas as relações sociais” (RENSMANN, 2020, p. 123), ao passo que ao destruir essas relações, isola o homem do contato com a própria realidade.

Isso exposto, ao distinguir o totalitarismo das formas de governos cuja compreensão é tradicional, Arendt objetivava destacar que os pilares em que essas formas de governos são concebidas, isto é, lei e poder, são rompidos no totalitarismo; o que designa lei sob um tal regime, são as ideologizantes leis da Natureza ou da História. Enquanto o poder é o constante movimento das massas. Além do mais, se tratando da essência dos governos tradicionais, podem ser boas ou más, mas, quanto ao totalitarismo, em específico, sua essência é o terror disseminado nos campos de concentração.

A perspectiva política do totalitarismo, de abordagem fenomenológica, se apresenta na maneira que Arendt faz distinções e examina o fenômeno totalitário tal qual ele aparece e o ineditismo que carrega. É um regime novo porque rompe as categorias convencionais de governo e é inédito por ser sem precedentes. A ênfase em distinções se deve porque ao tratá-lo como mais uma tirania ou ditadura, transparece ser um regime menos ruim ou menos perigoso. E, com isso, Arendt nos alerta que de sua má compreensão corremos o risco de não perceber o quão perigoso o totalitarismo é, em vista disso, uma verdadeira compreensão é fundamental. A compreensão é, para Arendt, um modo pela qual nos reconciliamos “com um mundo em que o totalitarismo foi possível” (DIAS, 2023, p. 157).

O método hermenêutico em Arendt: a compreensão e a reconciliação com o mundo

No ensaio *Compreensão e Política*, Arendt questiona o que era senso comum de sua época: “que não se pode lutar contra o totalitarismo sem compreendê-lo” (1993, p. 39), ela indica que se assim fosse, tudo estaria perdido. A busca por compreensão é notável em Hannah Arendt, não só em seu pensamento, mas como uma outra face da ação, atrelado ao seu modo de ser. Em 1964 Arendt participou de uma entrevista, nela, o entrevistador Günter Gaus lhe questiona sobre a influência do que ela escreve para as pessoas, ao que responde: “Para mim, o importante é compreender. Para mim, escrever é uma questão de procurar essa compreensão, parte do processo de compreender [...]” (ARENDR, 2008a, p. 33). O que seria a compreensão para Arendt? Encontramos essa resposta na obra *A Dignidade da Política*, especificamente em *Compreensão e Política*, nela Arendt se indaga acerca da possibilidade em tomar a compreensão como uma arma contra o totalitarismo, assumindo uma posição contrária ao que era estabelecido pela tradição de pensamento, pois

Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar. Só podemos escapar de seu impacto se optamos por desviar nossa atenção da sua própria natureza, deixando-a fugir para as intermináveis conexões e semelhanças que certos princípios da doutrina totalitária necessariamente apresentam com relação a teorias conhecidas do pensamento ocidental. É impossível ignorar tais semelhanças. Na esfera da teoria pura e dos conceitos isolados, pode ser mesmo que não haja absolutamente nada de novo; tais semelhanças desaparecem por completo, entretanto, tão logo abandonam-se as formulações teóricas e parte-se para aplicação prática. Não é porque alguma “ideia” nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral (ARENDR, 1993, p. 41).

Apesar de Arendt ser contrária a noção de pensamento ao compreender o totalitarismo podemos lutar contra ele, não implica afirmar que ela não seja uma atividade necessária em face da luta contra este regime, não no sentido de batalha, mas antes “conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completa depois de vencida a batalha” (ARENDR, 1993, p. 41-2). Quer dizer, dado que a compreensão é uma atividade interminável, não produz resultados finais, e ao conferir-lhe princípios utilitários assume-se como uma atividade sob a qual se constroem armas contra o inimigo. Contudo, isso não implica afirmar que não seja uma atividade necessária em face do regime totalitário, mas a “tentativa de não permitir que uma mentalidade totalitária tome de assalto o mundo” (ANDRADE, 2013, p. 47).

Jerome Kohn, professor da New School for Social Research, na introdução da obra *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*, escreveu:

Fato incontestável, porém, é que, do começo ao fim, ela [Arendt] sempre sentiu uma atração irresistível pela atividade de compreender, uma atividade mental circular e interminável cuja principal significação, para ela, consistia mais no próprio exercício que nos resultados. Arendt teve inúmeras ideias e opiniões, naturalmente; estabeleceu novas distinções, contribuiu com novos conceitos e alterou antigas categorias do pensamento político tradicional. [...], mas, ao contrário da maioria dos pensadores políticos, seu principal interesse não era solucionar problemas; para ela, suas incessantes tentativas de compreender não eram “instrumentais”, não mais do que a própria vida, pois o pensar – o compreender, conferir significado a um acontecimento – era um compromisso íntimo, solitário e privado (ARENDR, 2008, p. 8-9).

A atividade de compreender é, portanto, uma forma íntima de “reconciliarmo-nos com o mundo”, conferindo sentido e fazendo uma morada nele. Isso exposto, torna-se mais claro as razões de Arendt não considerar o totalitarismo a partir da perspectiva da tradição e também discordar em relação aos fins de instrumentalização da atividade de compreensão, tendo em vista que, o pensamento tradicional ao considerar o totalitarismo como mais uma forma deturpada de governo, ignora a originalidade do regime e reforça uma certo preconceito para com a política, de tal forma que a compreensão preliminar que se tem do regime é que, na verdade, se trata só de mais um regime político que restringe as liberdades e não o fim da política, dado que, para Arendt, o sentido da política é a liberdade. Além disso, esse é motivo de Arendt não considerar a compreensão uma forma de lutar contra o regime, pois a compreensão preliminar da tradição acerca do totalitarismo é equivocada:

Conhecimento e compreensão não são a mesma coisa, mas interligam-se. A compreensão baseia-se no conhecimento e o conhecimento não pode se dar sem que haja uma compreensão inarticulada, preliminar. A compreensão preliminar aponta o totalitarismo como tirania, determinando que, ao lutarmos contra ele, lutamos pela liberdade. E, de fato, quem não se deixa mobilizar nesse nível não pode ser mobilizado de modo algum. Mas muitas outras formas de governo negaram a liberdade, se bem que nunca de uma maneira tão radical quanto os regimes totalitários. Uma compreensão preliminar, por mais rudimentar e até mesmo irrelevante que possa, no final das contas, mostrar, será, entretanto, certamente mais eficaz para impedir as pessoas de aderir ao movimento totalitário do que as mais confiáveis informações, a mais sensível análise política, o conhecimento acumulado mais abrangente (ARENDR, 1993, p. 42).

Embora Arendt não defenda o uso instrumental da atividade de compreensão, todavia acredita que a compreensão preliminar acerca do totalitarismo pode desempenhar um papel crucial “em impedir as pessoas de aderir ao movimento totalitário” (ARENDR, 1993, p.); ou seja, a compreensão aqui empreendida por Arendt é como se tivéssemos uma bússola que nos orienta no mundo, engajando o espírito humano a reconciliar-se com o mundo.

Se a essência de toda ação, e em particular a da ação política, é fazer um novo começo, então a compreensão torna-se o outro lado da ação, a saber, aquela forma de cognição, diferentes das muitas outras, que permite aos homens de ação (e não aos que se engajam na contemplação de um curso progressivo ou amaldiçoado da história), no final das contas, aprender a lidar com o que irrevogavelmente passou e reconciliar-se com o que inevitavelmente existe (ARENDR, 1993, p. 52).

Diante disso, a atividade de compreensão aparece como uma forma de reconciliação com o mundo, ao atribuir sentido ao que aconteceu, acontece e acontecerá, pois se trata de uma atividade interminável e intrinsecamente ligada a singularidade humana e de sua maneira de se relacionar com o mundo, fazendo dele sua morada. É precisamente dessa reconciliação com o mundo que se estabelecesse essa morada e lhe confere sentidos. Portanto, para Arendt, é também um diálogo: “a compreensão se assemelhe à filosofia, cujos grandes pensamentos sempre giram em círculos, engajando o espírito humano em algo que não passa de um interminável diálogo entre ele mesmo e a essência de tudo o que é” (ARENDR, 1993, p. 52).

Nessa parte do artigo, buscarei apresentar o porquê de Arendt pensar assim, em seguida, o que ela denomina por compreensão, e finalmente, apresentar que na perspectiva histórica do totalitarismo Arendt utiliza o método hermenêutico.

Retomando, fazer distinções é o método fenomenológico que Arendt adota para enfatizar a novidade do totalitarismo. A distinção, por sua vez, é algo que antecede a compreensão, é um pré-requisito, é preciso tomar conhecimento dos fatos e então, fazer distinções, são antecedentes de uma compreensão preliminar, por outro lado, a compreensão verdadeira, ou melhor, reflexiva, segundo Arendt, é capaz de transcender e fornecer significado ao conhecimento, isto é, aos fatos.

Com isso em mente, a hermenêutica arendtiana possui como “pilares” duas atividades do espírito: pensar e julgar. Segundo Dias, essas atividades possuem papel fundamental na busca por compreensão: “1) ao pensamento e a sua capacidade de atribuir e desvelar o sentido e 2) ao juízo e seu modo de propiciar uma compreensão capaz de nos reconciliar com o mundo” (2019, p. 167). Dessa forma, Arendt em *A condição humana* questiona: “o que estamos fazendo?”, quer dizer, o que estamos fazendo que tornou possível o totalitarismo? Além disso, o que fazer após o colapso moral e político causado por este regime? Parte-se dessas questões que a hermenêutica arendtiana encaminha.

Na abordagem histórica, Arendt busca compreender o totalitarismo apresentando elementos históricos e se valendo de uma narração histórica acerca do regime totalitário. A narrativa é, portanto, o “método” hermenêutico de Arendt, ou seja, a finalidade de Arendt ao

buscar compreender o totalitarismo é, em parte, narrar aquele evento histórico de tal maneira que a compreensão sobre o regime genocida seja capaz não de produzir uma verdade absoluta, mas antes significados que tornem possível a reconciliação com o que aconteceu.

Ao refletir, por exemplo, em *Origens do totalitarismo*, como pôde emergir um novo regime governamental como o totalitário no século XX, Arendt não está buscando encontrar um fundamento científico nem metafísico que nos revele a verdade do evento totalitário, mas busca por uma possibilidade de compreensão do que ele é, daquilo que o constitui enquanto um conjunto de elementos historicamente situados, mas sem sucumbir a uma análise historiograficamente causal (DIAS, 2019, p. 190).

Na perspectiva política, o objetivo de Arendt era caracterizar o evento totalitário a partir da novidade que carregava; por outro lado, na perspectiva histórica, pretendendo tratar o panorama sob a qual aquele regime foi possível surgir: a modernidade.

Em *A condição humana*, Arendt detalha como a era moderna valorizava como proeminente o trabalho que, conseqüentemente, culminou numa ascensão do social. O diagnóstico dela indicava que o social, compreendido por uma ascensão do labor no domínio público, era mais um fenômeno decorrente de uma crise. O conceito de social e/ou sociedade significa para Arendt uma transvaloração do labor, quer dizer, sociedade significava então, a sobreposição do domínio privado ao público. E essa sobreposição, em contrapartida, era o indicativo da alienação e do surgimento da sociedade de massas. A transvaloração do labor ocorreu através da vitória do *animal laborans* sobre o *homo faber*, quando os objetos fabricados perdem o caráter de durabilidade se tornam bens de consumo ou que facilitem a produtividade em larga escala. A produtividade, portanto, desencadeou num crescimento artificial do natural, em um processo de produção abundante devido à natureza cíclica do labor. Resultando na criação de uma esfera social, sobre a qual a atividade do labor é exibida à luz do dia.

Esse é um dos panoramas históricos que Arendt estabelece em *Origens do totalitarismo* e em *A condição humana* que desencadearam o evento histórico moderno: o regime totalitário.

Seu método de compreender o mundo procede, em muitos casos, sob a forma da narração, como o é mais notável em *Origens do totalitarismo*, quando Arendt narra uma certa história do antissemitismo, depois a do imperialismo e, por fim, a da dominação totalitária, tentando entender quais elementos que perpassam esta narração são mantidos para o surgimento do regime totalitário (DIAS, 2019, p. 191).

Na abordagem histórica, encontramos a narrativa, isto é, a narração de Arendt acerca de eventos que desencadearam o regime genocida. O que Dias (2019) nos esclarece é que a narrativa é um procedimento hermenêutico adotado por Arendt. Resta esclarecer qual a relação com a compreensão e reconciliação.

Ao narrar eventos históricos, a exemplo do totalitarismo, possibilita sua compreensão, ou seja, a narrativa da experiência é uma maneira de pensar sobre um evento. Pensar e compreender são atividades que se interligam no pensamento de Hannah Arendt, pois, segundo Dias, “Pensar o evento passa a ser o mote que conduz à compreensão” (2023, p. 158). Ao passo que a compreensão é maneira íntima de “reconciliarmos com o mundo”, conferindo a ele um sentido, para então, nos sentirmos em casa no mundo. Ainda segundo Dias, “a tentativa de compreensão do totalitarismo, antes de tudo, tem a ver com uma forma de reconciliação com o mundo, sem que com isso se busque repetir os antigos paradigmas que deram suporte às estruturas políticas anteriores” (2023, p. 160).

No ensaio *Compreensão e Política*, Arendt se indaga acerca da possibilidade de tomar a compreensão como uma arma contra o totalitarismo, assumindo uma posição contrária ao que era estabelecido pela tradição de pensamento, pois:

Tudo o que sabemos sobre o totalitarismo indica uma terrível originalidade, que nenhum paralelo histórico é capaz de atenuar. Só podemos escapar de seu impacto se optamos por desviar nossa atenção da sua própria natureza, deixando-a fugir para as intermináveis conexões e semelhanças que certos princípios da doutrina totalitária necessariamente apresentam com relação a teorias conhecidas do pensamento ocidental. É impossível ignorar tais semelhanças. Na esfera da teoria pura e dos conceitos isolados, pode ser mesmo que não haja absolutamente nada de novo; tais semelhanças desaparecem por completo, entretanto, tão logo abandonam-se as formulações teóricas e parte-se para aplicação prática. Não é porque alguma “ideia” nova veio ao mundo que a originalidade do totalitarismo é terrível, mas sim porque as próprias ações desse movimento constituem uma ruptura com todas as nossas tradições; elas claramente destruíram as categorias de nosso pensamento político e nossos padrões de juízo moral (ARENDR, 1993, p. 41).

Apesar de Arendt ser contrária à noção de que a partir da compreensão sobre o totalitarismo podemos lutar contra ele, não quer dizer que não seja uma atividade necessária em face da luta contra este regime, não no sentido de batalha, pelo contrário, é necessária para “conferir-lhe sentido e produzir uma nova desenvoltura no espírito e no coração humanos, uma desenvoltura que provavelmente só será completa depois de vencida a batalha” (ARENDR, 1993, p. 41-42). Dado que a compreensão é uma atividade interminável e não produz resultados finais, ao conferir-lhe princípios utilitários se assume como uma atividade sob a qual se constroem armas contra o inimigo. Contudo, isso não implica afirmar que não seja uma atividade necessária em face do regime totalitário, “mas à tentativa de não permitir que uma mentalidade totalitária tome de assalto o mundo” (Andrade, 2013, p. 47).

Assim, a perspectiva histórica do totalitarismo no pensamento de Arendt, tem como procedimento metodológico hermenêutico, pois, é a partir da narração da experiência acerca de

um evento, do totalitarismo, que possibilita a sua compreensão. Em contrapartida, a compreensão é a maneira pela qual atribuímos sentido ao evento e por fim “poder se reconciliar com um mundo capaz das imensas atrocidades impetradas no totalitarismo” (Dias, 2023, p. 163).

Referências bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A Vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- _____. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2017.
- _____. *Origens do totalitarismo: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. *A Dignidade da Política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- _____. *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- _____. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaios) 1930-54*. Tradução Denise Bottman; organização, introdução e notas Jerome Kohn – São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ANDRADE, Flávio. “Narrativa e compreensão nos escritos educacionais de Hannah Arendt”. *Educação em Revista*, v. 29, n. 4, p. 37-68, dez. 2013.
- DIAS, Lucas Barreto. *Os métodos de Hannah Arendt [manuscrito]: uma moldura a partir da fenomenologia, da filosofia da existência e da hermenêutica*. 2019. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Minas Gerais, 2019.
- _____. “Cristalização e desnaturalização do totalitarismo em Hannah Arendt: a hermenêutica como método para o pensamento político”. *KRITERION*, Belo Horizonte, nº 154, abr./2023, p. 147-166. DOI: <https://doi.org/10.1590/0100-512x2023n154071bd>
- HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Editado por Patrick Hayden; tradução de José Maria Gomes de Souza Neto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- JARDIM, Eduardo. *Hannah Arendt: pensadora da crise e de um novo início*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

VASTERLING, Veronica. *Hermenêutica política: a contribuição de Hannah Arendt à hermenêutica filosófica*. *Argumentos – Revista de Filosofia/UFC*, Fortaleza, Ano 12, Nr. 24, julho dezembro 2020. DOI: <https://doi.org/10.36517/Argumentos.24.15>

UM PARALELO ENTRE A NOÇÃO DE VIOLÊNCIA EM SLAVOJ ZIZEK E O GENOCÍDIO DOS PALESTINOS NO SÉCULO XX E XXI

Igor Prado Reis¹¹¹

Resumo: Em sua obra *Violência*, o filósofo esloveno Slavoj Zizek traz uma análise do conceito de violência e seus tipos. Considerando a relevância da presente temática referente ao genocídio que ocorre na Palestina atualmente, nosso artigo busca traçar analogias quanto à atual situação dos refugiados palestinos e a análise de Zizek sobre a violência e o histórico violento do Estado de Israel desde a sua fundação. Desta forma, busca-se defender uma interpretação do projeto da fundação do Estado de Israel como um projeto que buscava exatamente o que pratica em nossa contemporaneidade, bem como justificar a legitimidade da luta emancipatória dos grupos irregulares contra o Estado de Israel.

Palavras-chave: Violência. Zizek. Palestina. Genocídio. Israel.

Abstract: In the book called *Violence*, the Slovenian philosopher Slavoj Zizek analyzes the concept of violence and his types. Considering the relevance of the current theme of genocide in Palestine, this article seeks to draw analogies between the current situation of Palestinian refugees and Zizek's analysis of violence and the violent history of the State of Israel since its foundation. In this way, it seeks to defend an interpretation of the project of the founding of the State of Israel as a project that sought exactly what is practiced in our contemporaneity, as well as to justify the legitimacy of the emancipatory struggle of the irregular groups against the State of Israel.

Keywords: Violence. Zizek. Palestine. Genocide. Israel.

Introdução

A violência é um fato social que pode ser facilmente associado a locais como a Palestina, tendo em vista sua longa história preenchida por atos violentos em territórios como a Faixa de

¹¹¹ Graduando de Filosofia na Universidade Federal de Sergipe (UFS), membros do Grupo de Estudos em Filosofia da Linguagem (GEFILUFS), Advogado/Bacharel em Direito pela UNIT-SE (Universidade Tiradentes de Sergipe). E-mail: ipreis2000@gmail.com.

Gaza, Haifa, Jaffa, *Deir Yassin*, *Baldat al-Shaikh* etc. A partir destes fatos e suas consequências sociais, faz-se necessário discorrer sobre o conceito de violência, seus tipos, como ela acontece e as suas causas. Slavoj Žižek (1949 – Atualmente) é um filósofo esloveno hegeliano e marxista que escreveu diversos livros sobre filosofia e psicanálise, dentre eles, o livro **Violência**, em que o autor descreve vários aspectos sobre como a ideologia possui influência sob o que consideramos ser um ato violento e quais as suas influências na história. Desta forma, o presente trabalho possui como objetivo geral relacionar a noção de violência proposta por Zizek e a guerra na Palestina desde suas origens até o estado de genocídio que os palestinos confrontam atualmente. Os objetivos específicos deste texto consistem, respectivamente, em 1) explorar os momentos históricos que circundam a guerra da Palestina e estabelecer a conexão entre os tipos de violência conceituados por Zizek e estes fatos históricos; 2) explorar como a noção que temos do que se considera violência influencia no nosso julgamento acerca da fundação do Estado de Israel; 3) analisar se os atos de violência praticados pelos palestinos nos tempos atuais podem ser considerados ou não enquadrados no conceito de violência divina proposto pelo autor alemão Walter Benjamin (1892 – 1940). Dentro destes princípios, o texto possui uma dimensão crítica quanto ao discurso antiviolência muitas vezes professado dramaticamente pelos sionistas que defendem a fundação do império de Israel em defesa de uma violência emancipatória legítima por parte daqueles que resistem a essa empreitada histórica da criação do Estado de Israel frente às limitações da tolerância utilizada ideologicamente por aqueles que praticam violência sistêmica.

A estigmatização da violência e seus tipos

Um dos fatores que evidenciam como as bases ideológicas¹¹² influenciam diretamente a nossa noção do que é violência é a nossa atitude dogmática referente ao significado do termo “violência”. Na tentativa de abranger os vários sentidos do que pode ser ou não considerado um ‘ato violento’, Zizek divide a violência em três tipos: violência subjetiva, violência sistêmica, violência simbólica. Essa divisão dos tipos de violência se faz necessária por muitas vezes desconsiderarmos uma em virtude de outra, supondo uma contradição advinda do fato que o ato político-econômico e a violência física podem ser violentos em igual medida, reduzindo o

¹¹² Por ideologia devemos considerar aqui o largo conceito estabelecido por Zizek e suas consequências, subdividido em três categorias: ideologia em si, para si e “em si e para si”, que possui um único aspecto comum: é inescapável.

termo ‘violência, geralmente, apenas à violência física, ou seja, subjetiva (ZIZEK, p. 161, 2014). Tal redução se faz por motivos claramente ideológicos, uma vez que geralmente a causa dessas chamadas violências subjetivas esconde uma anterior violência sistêmica, pautando-se os agentes do discurso de tolerância geralmente numa posição antiviolência que condena exclusivamente a violência subjetiva, muitas vezes, de forma hipócrita, ignorando a violência sistêmica ou mesmo de linguagem em determinado conflito.

“Ideologia” pode designar qualquer coisa, desde uma atitude contemplativa que desconhece sua dependência em relação à realidade social, até um conjunto de crenças voltado para a ação; desde o meio essencial em que os indivíduos vivenciam suas relações com uma estrutura social até as ideias falsas que legitimam um poder político dominante. Ela parece surgir exatamente quando tentamos evitá-la e deixa de aparecer onde claramente se esperaria que existisse. Quando um processo é denunciado como “ideológico por excelência”, pode-se ter certeza de que seu inverso é não menos ideológico. (ZIZEK, 1996, p. 9)

O autor esloveno faz considerações relevantes a respeito da estigmatização da violência por parte do nosso senso comum, que se considera “pós ideológico”, mas que desde sempre é ideologicamente influenciado mesmo no que diz respeito ao conceito de violência:

Primeiro, estigmatizar a violência, condená-la como “má”, é uma **operação ideológica** por excelência, uma mistificação que colabora no processo de **tornar invisíveis as formas fundamentais da violência social**. É profundamente sintomático que as sociedades ocidentais, que exibem tanta sensibilidade perante diferentes formas de assédio, sejam ao mesmo tempo capazes de mobilizar uma multiplicidade de mecanismos destinados a nos tornarem insensíveis às formas mais brutais de violência – muitas vezes, paradoxalmente, até mesmo sob a forma de simpatia humanitária para com as vítimas. (ZIZEK, 2014, p. 161)

Quais são essas outras formas de violência às quais o autor se refere senão a violência sistêmica e a violência de linguagem ou simbólica? O propósito desta ocultação não é meramente ao acaso, tudo é pautado em ideologias, afinal, é a partir desta ocultação que o agente primeiro de uma violência sistêmica acaba por assumir o papel de vítima, quando na realidade causou sistemicamente a própria violência visível/subjetiva posterior da qual foi supostamente uma “vítima”.

Ora, qual o maior exemplo de subversão atualmente senão aquele sentimentalismo utilizado como fundamento por parte dos sionistas que defendem e defenderam a instituição do Estado de Israel? Sua constante menção ao holocausto e um suposto “direito divino” acerca das terras que atualmente ocupam o território de Israel? Referente a este aspecto, o jornalista André Gattaz, na obra **A guerra da Palestina** cita a declaração do representante sírio no chamado *Primeiro Comitê* criado pela ONU para que as nações se pronunciem acerca da questão da palestina:

A questão da Palestina é independente e separada da questão das pessoas perseguidas na Europa. Os árabes da Palestina não são, de forma alguma, responsáveis pela perseguição dos judeus na Europa. Essa perseguição é condenada por todo o mundo civilizado, e os árabes estão entre aqueles que simpatizam com os judeus. Entretanto, a solução daquele problema não pode ser responsabilidade da Palestina, que é um país pequeno e que já recebeu muitos desses refugiados e outras pessoas desde 1920 [...]. (GATTAZ, 2002, p. 89)

A importância da fala do representante sírio no comitê se pauta na poderosa intenção dos países das Nações Unidas e a da grande maioria dos países era de criar o Estado de Israel no território palestino para abrigar aqueles que fugiram do Holocausto que ocorrera na Segunda Guerra Mundial. Porém, como podemos ver as consequências atualmente nos jornais, garantiu-se no comitê fixar uma relação entre a problemática dos refugiados do holocausto e a criação do Estado de Israel, sem nenhuma consideração em momento algum à independência e instituição do Estado Palestino. É indiscutível entre os historiadores que no século XIX grande parte dos judeus da Europa Ocidental já buscavam refúgio em sua terra de origem em decorrência das perseguições que sofriam, dentre outros, no antigo Império Czarista (VISACRO, 2009, p. 155), mas a intenção de instituir um Estado Judeu, ou seja, para o povo judeu, é declarada no Primeiro Comitê em virtude das causas acima expostas, sua principal fonte teórica surge com a publicação do livro *O estado judaico* por Theodor Herzl (1860-1904), que foi amplamente difundido entre os sionistas da época. Nesta época os palestinos já ocupavam o território que posteriormente se tornou alvo de disputa política, ainda que estes não possuíssem uma organização estatal, ou seja, o preenchimento de uma formalidade de organização social, eles já possuíam uma clara identidade cultural e organização espontânea na região.

É possível observar que os sionistas – aqueles que defendem a criação do Estado Judaico – se utilizam de discursos oportunistas para subverter os fatos e assim atingir seus fins, colocando-se sempre como uma vítima primeira. Simultaneamente, acontece que os países Europeus expiam sua culpa pelo Holocausto oferecendo o território de outro país como pedido de desculpas, reside aí a tragédia enunciada nas entrelinhas da história dos palestinos.

Por isso quando o porta-voz do governo de Israel Ra'anan Gissin respondeu: “Gostaria apenas de lembrar o Sr. Ahmedinejad de que nós já estávamos aqui muito antes de seus antepassados. Portanto, temos um direito de nascença de estar aqui, na terra de nossos avós, e de viver aqui”, evocada como um direito histórico que, se fosse aplicado a uma escala universal, causaria uma matança não menos universal. Quer dizer, poderemos sequer imaginar um mundo em que os diferentes grupos étnicos “lembrassem” constantemente aos seus vizinhos que “já estávamos aqui antes de vocês” - ainda que o antes se refira a mil anos ou mais - e se servissem desse fato para justificar seus esforços tendentes a apoderarem-se das terras alheias? Adotando esta

lógica, Cecile Winter, uma escritora judia francesa propôs uma curiosa experiência mental: imaginemos Israel tal como é, e a sua trajetória ao longo do último meio século, ignorando o fato de os judeus terem chegado ao seu território estigmatizados pelo significante de vítimas absolutas e, por conseguinte, a salvo de qualquer reprovação moral. Estaremos nesse caso perante uma típica história de colonização. [...] Mas por que teríamos de abstrair do Holocausto quando julgamos a política israelita em relação aos palestinos? Não porque possamos comparar uma coisa e outra, mas precisamente porque o Holocausto foi um crime incomparavelmente mais grave. **A própria necessidade de evocar o Holocausto em defesa dos atos de Israel implica secretamente que Israel está cometendo crimes tão terríveis que apenas o trunfo do Holocausto pode redimi-los.** (ZIZEK, 2014, p. 96, grifo nosso)

Mas afinal, ao que se refere exatamente a chamada violência sistêmica que ronda, por exemplo, o projeto da criação do Estado de Israel? Se para o filósofo esloveno a violência subjetiva se refere àquelas atitudes que facilmente identificamos com atos violentos – como crimes, confrontos civis, conflitos internacionais etc. –, a violência sistêmica se refere a uma das duas modalidades de violência objetiva, que são violências que circundam a violência subjetiva. A chamada violência sistêmica consiste nas consequências catastróficas do funcionamento regular de nossos sistemas econômico e político, que possuem como sujeito ativo um conjunto de sujeitos anônimos, trata-se de uma violência político-econômica (ZIZEK, 2014, p. 17 e 26), referindo-se a fatos atuais, é uma violência discreta tal como aquela do Estado de Israel para com os refugiados isolados na Faixa de Gaza, que foram cercados e impedidos de receber água, alimentos ou dispor de energia elétrica.

Para ilustrar melhor, no prefácio de sua obra Zizek lembra a seguinte passagem de Mark Twain: “Nossos arrepios são todos em função dos ‘horrores’ do Terror menor, o Terror momentâneo, por assim dizer, ao passo que podemos nos perguntar o que é o horror da morte rápida por um machado em comparação à morte contínua, que nos acompanha durante toda uma vida de fome, frio, ofensas, crueldades e corações partidos?” (ZIZEK, 2014, p. 7.), ora, podemos analogicamente dizer que enquanto as violências subjetivas se enquadram no horror da morte rápida, de um sofrimento momentâneo, as violências objetivas são aquelas que atingem todo um coletivo/social, ou seja, uma crise econômica que leva à devastação como um poder aparentemente incontrolável e natural, quando, na realidade, isto ofusca a visibilidade de sua violência. Podemos citar como exemplo atual o calor que os países mais próximos da linha equatorial sofrem em detrimento do crescente aquecimento global que ironicamente é causado de forma majoritária pelas grandes empresas, das quais seus sócios residem nos locais mais distantes desta mesma linha equatorial. Bem como podemos citar a fome e o frio que passamos

diante de uma crise econômica, trata-se de uma violência cuja dor tem caráter de lentidão e prolongamento, uma violência que ocorre diariamente.

A principal diferença entre a violência subjetiva e objetiva consiste respectivamente no fato de que a violência subjetiva é experimentada de forma facilmente perceptível, é tratada como um sintoma anormal do estado das coisas, enquanto a violência objetiva, de acordo com Žizek, é exatamente aquela violência inerente a esse suposto estado normal das coisas, ou seja, é uma violência invisível e facilmente aceita, porém, se quisermos fazer uma análise seria das violências que circundam qualquer fato histórico, é necessário nos atentarmos em como geralmente essa violência objetiva antecede as explosões em massa de violências subjetivas (ŽIZEK, p. 18, 2014), por isso, para o autor, tudo o que podemos fazer frente às violências é estudar suas causas para que não recorremos a “*passage a l’acte*” (passagem ao ato) revolucionário com um altíssimo grau de impotência, como ocorre costumeiramente no nosso século, devemos, portanto, estudar a situação e recorrer a um ato que seja de fato revolucionário e, na medida necessária, violento a ponto de mudar a forma como aquela sociedade está estruturada até então.

Voltemos então à questão palestina, a partir da qual podemos exemplificar diversas situações de violência sistêmica que precedem os atos de violência subjetiva tanto dos agentes dessa violência sistêmica quanto das vítimas. Procedendo as investigações e deliberações do *Primeiro Comitê*, fora instituído o plano de partilha do território palestino com o quórum, ainda que majoritário, insuficiente para transparecer uma segurança de que no plenário da Assembleia Geral haveria votos suficientes para instituir a criação do Estado de Israel. Posteriormente foram relatados movimentos econômicos por parte dos norte-americanos, que nos corredores realizavam lobbies, exercendo pressão sobre os países que anteriormente se posicionaram contra o plano de partilha (GATTAZ, 2002, p. 94). Fora comprovado que o Presidente Truman, por exemplo, ordenou que seus representantes ameaçassem várias nações com retaliações financeiras a fim de garantir a criação do Estado de Israel. Tal atitude, inclusive, já denuncia interesses financeiros da parte dos Estados Unidos sobre as terras que Israel colonizaria futuramente desde o projeto da criação desse Estado. Ironicamente, grande parte das armas fornecidas para os exércitos israelitas das guerras que viriam advém dos norte-americanos, principais fornecedores de armas militares a Israel.

A principal tragédia dessa história já reside no campo do ideológico, o que não estava escrito nos documentos e pronunciado nas assembleias da ONU é que as intenções dos sionistas

não eram meramente aquelas descritas no plano de partilha inicial, este plano era apenas uma etapa para o imperialismo que viria a tomar conta das terras palestinas por parte do Estado de Israel. O *modus operandi* dessa dominação já era mostrado na prática da expulsão dos palestinos do território; a partir daquele momento fora legitimado no Direito Internacional, posteriormente, vilas eram inteiramente massacradas, populações civis eram violentadas e o pânico era disseminado para expulsar os palestinos de sua antiga terra (GATTAZ, 2002, p. 103), tudo em detrimento de uma ingenuidade ou desonestidade de uma Organização Internacional. É importante salientar que Ben-Gurion, primeiro chefe de governo do Estado de Israel, expôs abertamente suas pretensões posteriores de abolir a partilha e dominar a Palestina.

A violência objetiva tem como consequência a violência subjetivamente ativa, ambas podem ocorrer concomitantemente ou em momentos diferentes. Outro exemplo de violência sistêmica que diretamente causou violências subjetivas mostra-se na discrepância entre o poder militar de Israel e as organizações palestinas de resistência na revolta de 1936-39, onde o potencial militar dos palestinos havia sido dizimado em confronto com o exército inglês, da nação daqueles que há pouco tempo eram seus colonizadores, sendo composto por uma força de menos que 2.500 homens pobremente armados e organizados (GATTAZ, 2002, p. 106), enquanto o Estado de Israel possuía economias até mesmo para contratar mercenários caso necessitasse. Essa discrepância é uma forte evidência da tese segundo a qual nunca se tratou de uma mera guerra, mas sim de um **genocídio**, da eliminação de um grupo étnico. Israel possuía apoio financeiro dos Estados Unidos e vários países europeus para adquirir armamentos e apoio político, enviando fundos arrecadados entre a comunidade judaica norte-americana e recrutando oficiais do exército para treinar seus mercenários e soldados, dentre outros auxílios financeiros.

Porém, o que se quer designar ao usarmos o termo “genocídio”? Qual a diferença entre genocídio e assassinatos em massa? Qual a origem do termo? Sobre isso, cito Theodor W. Adorno (1903-1969) em referência aos terrores do holocausto:

O que os nazistas tinham feito com os judeus era inominável: a linguagem não tinha palavras para expressá-lo, já que até assassinato em massa teria soado, diante daquela totalidade sistemática e planejada, como alguma coisa vinda dos bons tempos dos assassinos em série. No entanto, era preciso descobrir um termo, para que se poupasse às vítimas – afinal, numerosas demais para que seus nomes fossem lembrados – a maldição de que nenhum pensamento se voltasse para elas. Assim, cunhou-se em inglês o conceito de genocídio. (ADORNO, p. 40, 1996)

O genocídio se refere, portanto, a um grande projeto político de estruturar, sistematizar e legalizar o assassinato em massa, tal como tem se mostrado no projeto da criação do Estado

de Israel; é de pouca importância discutirmos se o projeto de Israel continha formalmente a pretensão genocida, Adorno, em sua teoria crítica, não separa os fins e os meios, ambos estão intrinsecamente unidos pelos fatos materiais, desta forma, tratamos aqui das consequências do projeto de Israel como o próprio projeto de Israel, é esta a forma com a qual devemos encarar o problema segundo o famoso teórico da Escola de Frankfurt, e assim também é a abordagem de Slavoj Žižek ao investigar a violência e seus tipos.

A categoria ideológica da tolerância no conflito Israel-Palestina

Para desenvolvermos os aspectos da tolerância associada ao conflito Israel-Palestina, poderíamos começar com um panorama histórico-filosófico do conceito de ‘tolerância’. Neste sentido, o *Dicionário de filosofia* escrito por Nicola Abbagnano (1901-1990) nos é bastante útil, uma vez que o autor italiano nos apresenta cronologicamente o desenvolver do conceito de tolerância. A tolerância aparece historicamente como um conceito importante a partir da filosofia medieval, onde filósofos como Ockam (1285-1347) e Boccaccio (1313-1375) utilizam o conceito num sentido de tolerância religiosa, tratando-se da coexistência pacífica entre diferentes atitudes religiosas. Todavia, o uso do conceito de tolerância fora flexibilizado no decorrer da história e na modernidade foi incluído o elemento objetivo-político à tolerância, primeiramente por Espinosa (1632-1677) e posteriormente por John Locke (1632-1704), pregando uma maior laicidade do Estado, que não deveria ater-se às questões pessoais de crença religiosa, pois a fé não deveria ser imposta através da coação do Estado, e este teria por finalidade apenas a garantia dos direitos civis.

Nos tempos contemporâneos o termo ‘tolerância’ parece dizer respeito à pluralidade de valores, desconsiderando como tolerância, portanto, ideias e comportamentos que provocam sofrimento, medo e ameaça à pluralidade e alteridade; alguns expoentes deste pensamento são Marcuse (1898-1979) e Moore (1873-1958), que desconsideram a tolerância como um princípio absoluto quando está em jogo a paz, a liberdade e a felicidade da existência. Ainda na contemporaneidade o filósofo Karl Popper (1902-1994) agrega o sentido epistemológico à tolerância, afirmando que a tolerância é um dos pilares que sustentam o caminho racional e condição indispensável para se aproximar da verdade científica, admitindo a crítica e confronto de ideias científicas através da mútua busca por um debate científico para firmar conhecimentos científicos (ABBAGNANO, 2012, p. 1142 e 1144).

A questão da palestina diz respeito também à tolerância e não apenas em seu aspecto positivo. A tolerância é utilizada rotineiramente pelos sionistas com a pretensão de sustentar juízo negativo a qualquer reação por parte dos resistentes ao Estado Judaico, como se aqui houvesse alguma espécie de intolerância religiosa. Em contrapartida, a intolerância por parte dos palestinos resistentes surge como uma intolerância objetivo-política, essa intolerância aparece com um aspecto positivo de reação às atrocidades de Israel. É útil que examinemos a situação através da perspectiva muitas vezes subversiva de Zizek, que mostra como a tolerância pode ser uma faca de dois gumes.

Voltando então à questão palestina: a primeira vítima de explosão da violência subjetiva que caracteriza o início do genocídio palestino foi a invasão da vila de *Deir Yassin*, uma pequena vila palestina pacífica com pouco mais de mil habitantes que fora invadida pelos sionistas apenas por estar próxima a diversos assentamentos judaicos. De acordo com o jornalista André Gattaz, o líder religioso da vila já havia feito um acordo de não agressão com os judeus, demonstrando assim que a vila em nenhum momento representava ameaça ao recém-chegado povo judeu, chegando a negar o pedidos das forças árabes que queriam utilizar a cidade como base militar (GATTAZ, 2002, p. 109). Pouco tempo depois, os líderes da Irgun e Stern; organizações paramilitares comandadas por Israel, realizaram um ataque planejado para matar todos os homens da aldeia e aqueles que se opusessem às vontades dos sionistas, incluindo crianças, idosos e mulheres. Ora, nesta situação, é possível continuar a tolerar e ser pacífico? Poderíamos voltar a Zizek quando disse:

É claro que uma dedicação total e implacável à luta “terrorista” poderia ser razoavelmente legitimada em um país sob brutal ocupação ou ditadura – se, digamos, um membro da Resistência resolvesse abandonar a luta contra os alemães na França de 1943, argumentando aos colegas que amadurecera e se tornara consciente de sua responsabilidade para com sua família, tal medida estaria longe de ser eticamente óbvia. Assim, não é que a causa goze de prioridade e a opção pelas obrigações familiares equivalha a uma traição moral – **o dilema é real, e não há como não se machucar** (ZIZEK, 2014, p. 15).

Este aspecto da “tolerância” enquanto mecanismo ideológico é de suma importância para compreendermos a situação da palestina representada pelas mídias sionistas. Faz-se necessário sua menção e analogia para com a situação palestina neste momento, uma vez que foi demonstrado pelos fatos históricos que as consequências da tolerância a determinadas ideias totalitárias podem trazer graves consequências posteriores. Nesta situação, não é possível ser neutro, sendo omissivo ou ativo para qualquer dos lados, sangue tende a se espalhar pelo solo palestino, seja um sangue sionista ou palestino, estamos aqui diante de entidades políticas

totalmente antinômicas que não estão dispostas a abdicar de seus interesses. A principal crítica a ser levantada neste momento diz respeito à violência invisível que já dava sinais da tragédia que viria acontecer na vila de *Deir Yassin*; poderíamos então nos perguntar se não seria legítimo um ato de violência por parte dos aldeões frente à dominação sionistas antes mesmo de sua invasão, considerando suas pretensões e sanções políticas até então já efetuadas. Há de se colocar o questionamento: seria de fato bárbaro reagir desta forma ou apenas uma distorção ideológica do ocidente para interpretar como bárbaro tais atitudes? Acerca dessa possibilidade de jogar fora quaisquer discursos “pós-ideológicos” característicos do nosso século, que se denomina neoconstitucionalista e neoliberal, o autor esloveno escreve:

Ou seja, devemos rejeitar absolutamente a própria noção de “suspensão ética do teológico político”, a ideia de que devemos estar preparados para restringir o nosso envolvimento político (ou religioso-político) quando este nos leva a violar normas morais elementares, cometendo assassinatos em massa e causando outras formas de sofrimento. Então o que haveria de errado com o raciocínio segundo o qual “quando estamos obcecados com uma visão política (ou religiosa), não devemos simplesmente nos esforçar para aplicá-las à realidade, mas dar um passo para trás e tentar perceber como ela afetará os outros, como perturbará suas vidas – existem certas regras morais básicas (‘não torture’, ‘não faça uso de assassinatos como um instrumento’ e assim por diante) que estão acima de qualquer engajamento político”? Não significa que devamos inverter a suspensão e afirmar um engajamento (teológico-)político radical que justifica violações das normas morais básicas; antes, o ponto é que nossa crítica de uma visão (teológico-)política que justifica assassinatos em massa, dentre outras atrocidades, deve ser imanente – não é suficiente rejeitar tais visões em nome de escrúpulos morais externos, deve haver algo de errado com a visão em si, em seus próprios termos (teológico-)políticos. (ZIZEK, 2014, p. 9)

Se o ocidente tivesse algum interesse em se sensibilizar com as possíveis consequências da criação do Estado de Israel em seus próprios termos e premissas, veríamos o que vemos hoje está acontecendo na palestina? Nossa crítica não deve ser interpretada no sentido de que o Estado de Israel tenha necessitado recorrer às suas atrocidades contra os palestinos, mas sim que sua ideia primordial em si já era de cometer atrocidades contra os palestinos, esta era uma premissa da criação do Estado de Israel, e não um mero acontecimento imprevisível. A respeito disso há diversas declarações anteriores à criação do Estado de Israel que já denunciavam a iminente violência que viria, como por exemplo a *Declaração de Lord Bevin à Câmara dos Comuns*, declaração feita pelo Secretário do Exterior britânico acerca da incompatibilidade entre as aspirações sionistas e árabe-palestinas, em que, nestes exatos termos, o representante da Inglaterra dizia:

O Governo de sua Majestade foi colocado diante de um conflito irreconciliável de princípios. Há na Palestina cerca de 1.200.000 árabes e 600.000 judeus. Para os judeus, o princípio essencial é a criação de um Estado Judeu soberano. Para os árabes, o princípio essencial é resistir ao estabelecimento da soberania judaica em qualquer

parte da Palestina. As discussões do último mês mostraram claramente que não há perspectiva de solução deste conflito por qualquer negociação de paz entre as partes. (GATTAZ, 2002, p. 87)

Outra situação que demonstra na prática essa falta de conciliação entre as duas culturas ocorreu em 29 de maio de 1948, quando o Conselho Nacional de Segurança da ONU ordenou um cessar-fogo, em que o avanço de Israel – que já havia ocupado praticamente toda a palestina – foi temporariamente impedido. A ONU estava propondo a manutenção da partilha entre os árabes e judeus com alguns ajustes das fronteiras, bem como a sugestão de retorno de todos os refugiados palestinos e limitações às imigrações judaicas. Porém, mesmo com o comprometimento formal das nações à proposta de trégua, ambas as partes continuavam em seus combates (GATTAZ, 2002, p. 126-127).

Ora, repete-se então a pergunta: diante dessa situação, seria condenável que o primeiro ato de violência subjetiva fosse proveniente dos palestinos na aldeia de Deir Yassin? Afinal, o que seria mais violento, o implante do plano de partilha ou a resistência dos palestinos a este plano? Ou como comparava Zizek:

No caso do Estado de Israel, suas origens “ilegítimas” ainda não puderam ser elididas. Seus efeitos são hoje plenamente sentidos. O que nos faz lembrar o lema da *Ópera dos três vinténs* de Bertolt Brecht: o que é um assalto a um banco comparado com a fundação de um banco? Para dizê-lo de outra forma, o que são os assaltos que violam a lei comparado com os assaltos que têm lugar no quadro da lei? O que só faz crescer a tentação de propor uma nova variação em torno deste lema: o que é um ato de terrorismo face a um poder de Estado que faz a sua guerra contra o terrorismo? (ZIZEK, 2014, p. 99-100)

Podemos mesmo denominar como “terrorismo” um ato de violência que busca defender a dignidade de seu grupo contra a opressão e servidão? É um dever moral dos palestinos simplesmente aceitarem a sua tragédia em prol dos anseios sionistas? Questiona o autor. Aqui podemos nos lembrar do discurso elaborado pelos sionistas afim de colocarem-se como vítimas, e assim, utilizarem o holocausto como um instrumento que justifique suas atividades genocidas (ZIZEK, 2014, p. 102). É assim que procedem as contínuas cadeias de desterritorialização por parte do Estado de Israel, aquela anterior decisão do *Primeiro Comitê* de associar o caso dos refugiados do Holocausto com a criação de um Estado Judaico fora um passo decisivo para fundamentar todas as atrocidades posteriores do Estado de Israel, podemos interpretar que há uma grande parcela de culpa causal por parte da instituição que supostamente deveria fazer cessar esses conflitos humanitários: a ONU.

Levantamos diversas críticas e problemáticas com relação à criação do Estado de Israel e suas consequências, mas quanto à solução, o que poderíamos fazer a respeito? Zizek propõe três formas diferentes de desfecho que fariam cessar a maior parte dos conflitos, porém com suas dificuldades internas de prática, uma vez que todo o conflito depende do comportamento dos seus participantes.

A primeira possibilidade trata-se de uma solução utópica: a retirada dos israelitas da Cisjordânia e de Gaza seguida da instauração da independência do Estado Palestino. Porém, a dificuldade aqui encontrada está no elemento utópico da proposta, onde, todo compromisso de cessar fogo firmado entre as partes até então resultaram em sua impotência. Ou seja, por mais agradável que seja a ideia e aparentemente simples, a realidade dos efeitos políticos dessas ideias não fazem jus às suas teorias, é sensato e realista que exijamos o impossível aqui, porém, não devemos esperar que isto por si só seja o suficiente (ZIZEK, 2014, p. 103).

Mas qual a origem dessa insuficiência? Parece de fato racional adotar as medidas pacíficas que iriam distanciar os dois povos em conflito. Por que nenhuma das partes, atualmente, está disposta a renunciar ao território palestino? A resposta é que isso não se dá por fundamentos racionais, mas sim impulsos sentimentais de dois povos apegados ao desejo por conquistar estas terras. A ironia disso, como diz Zizek, é que segundo pesquisas, a maioria dos israelitas são compostos de uma nação majoritariamente atea, com cerca de 70% da população de ateus, quando seus fundamentos de direito sobre a terra palestina estão pautados na Santa História bíblica em que os judeus possuem direito divino às terras de Jerusalém.

Ainda que o ressentimento se refira à uma medida irracional, podemos defini-lo racionalmente e dar um sentido a tal comportamento, como o faz Freud em sua definição da pulsão de morte e Lacan que cunhou essa definição a partir do termo “ressentimento”. Estamos em uma situação em que as partes se ocupam mais em encontrar satisfação no infortúnio do outro do que no próprio bem-estar. Não se trata apenas de egoísmo, uma vez que a pessoa não está pensando apenas em seu benefício, ao contrário, o vício aqui está em se preocupar mais com o outro do que consigo, estamos aqui agindo contra os nossos próprios interesses e o interesse do outro, estamos aqui em um ambiente onde a prioridade é apenas destruir aquilo que lhe é obstáculo no presente, ainda que isso exija uma auto-aniquilação, o anterior obstáculo se tornou um objetivo (ZIZEK, , 2014, p. 77 e 81).

Existe também um fator político importante a ser considerado que dificulta a possibilidade de retirada dos israelenses, Israel é um país estritamente colonial, sua existência, depende exclusivamente de sua conquista do território palestino, pois é sua única colônia.

Israel não pode se dar ao luxo de sofrer um revés político-militar de iguais proporções e tão somente retirar suas tropas. A França foi vencida na Indochina e na Argélia, sem deixar de ser a França. Portugal perdeu Angola e Moçambique, na África, sem deixar de ser Portugal. Mas, segundo creem os israelenses, essa alternativa não lhes é facultada, pois uma única derrota bastaria para comprometer a própria existência de seu país. (VISACRO, 2009, p. 156)

A segunda possibilidade a ser adotada na questão palestina é uma solução realista, que, segundo Zizek, é uma solução apresentada por Alain Badiou na sua obra *The Question of Democracy*, em que se trata nada menos do que tornar o Estado de Israel o Estado mais universal, menos racial e menos religioso dentre todos os estados. Porém, o problema persiste: ainda que racional, isto é suficiente e menos utópico do que a solução anterior no que tange a questão palestina?

Para isto, o autor esloveno propõe sua solução favorita, tratando-se de uma terceira via, uma terceira solução que pode ser interpretada como uma solução híbrida: tão realista quanto utópica em igual medida:

Então vamos à grande questão: qual seria hoje o ato ético-político verdadeiramente radical no Oriente Médio? Tanto para os israelitas como para os árabes consistiria no gesto de renúncia ao controle (político) sobre Jerusalém, isto é, a promoção da transformação da Cidade Velha de Jerusalém em um lugar extraestatal de culto religioso sob o controle (temporário) de uma força internacional neutra. O que os dois lados deveriam aceitar é que, ao renunciarem ao controle político de Jerusalém, não estão efetivamente renunciando a nada. Antes, estão conseguindo a elevação de Jerusalém a um autêntico lugar sagrado e extrapolítico. O que perderiam seria precisamente e só o que já, por si próprio, merece ser perdido: a redução da religião a uma parada em jogo na peça do poder político. Seria um verdadeiro acontecimento no Oriente Médio a explosão da verdadeira universalidade política no sentido de São Paulo: “Para nós não existem judeus nem palestinos”. Ambos os lados teriam de compreender que essa renúncia do Estado-nação etnicamente “puro” seria uma libertação para eles e não um simples sacrifício que cada um faria ao outro. Recordemos a história do círculo de giz caucasiano em que Bertolt Brecht baseou uma de suas últimas peças. Em tempos antigos, em algum lugar no Cáucaso, uma mãe biológica e uma mãe adotiva recorreram a um juiz para que este decidisse a qual delas pertencia a criança. O juiz desenhou um círculo de giz no chão, pôs o bebê no meio dele e disse às duas mulheres que cada uma delas agarrasse a criança por um braço: a criança pertenceria àquela que conseguisse tirar para fora do círculo. Quando a mãe real viu que a criança estava se machucando por ser puxada em direções opostas, a compaixão levou-a a soltar o braço que segurava (ZIZEK, 2014 p. 106)

Ora, vejamos que este teste não é um mero teste de DNA para identificar uma mãe biológica, mas sim um teste que evidencia a verdadeira compaixão materna que uma mãe deveria ter pelos seus filhos. Em comparação, podemos analisar que não se trata de uma

demonstração da realidade sobre a quem de fato pertence a criança ou a terra palestina, mas sim quem cuidaria com maior amor desta criança ou território. Deveríamos, portanto, segundo Zizek, imaginar um círculo de giz em Jerusalém.

A grande questão é que estamos diante de um limite da tolerância multicultural liberal, a visão de mundo que os árabes possuem dos israelitas e vice-versa são visões de ódio. Diante deste cenário, como tolerar o intolerante? Como tomar uma atitude pacífica correndo constante risco de ser atacado ao baixar sua guarda? “Como escapar dessa oscilação perpétua?” - pergunta Zizek. O esloveno propõe a reflexão do francês Gilles Deleuze (1925 – 1995): “não existem apenas soluções erradas e soluções certas para os problemas, mas também problemas certos e problemas errados” (ZIZEK, 2014, p. 107). Podemos pensar problemas solucionáveis ou não; é possível aqui lembrar a máxima dos estoicos antigos: deveríamos nos preocupar com problemas insolúveis? Parece racional que não, mas devemos nos preocupar em detectar quais problemas são ou não solucionáveis.

O que o filósofo esloveno sugere é que talvez precisemos recorrer aos bons limites epistemológicos do ateísmo de forma política, afinal, neste caso, a religião se mostra como um impedimento extremamente prejudicial para qualquer resolução dos conflitos:

Hoje, enquanto a religião emerge como a principal fonte de violência assassina nesse mundo, começamos a nos cansar de ouvir constantemente afirmações de que os fundamentalistas cristãos, muçulmanos ou hindus nada mais fazem do que distorcer e perverter a nobre mensagem espiritual de suas crenças. Não será a hora de restaurarmos a dignidade do ateísmo, talvez a nossa única oportunidade de paz? De um modo geral, perante os casos de violência de inspiração religiosa, culpamos a violência em si: é o agente político violento ou “terrorista” que “distorce” uma religião nobre, tornando o objetivo a se atingir o resgate do núcleo autêntico de uma religião de sua instrumentalização política. O que se passaria, portanto, se assumíssemos o risco de inverter esta relação? E se descobríssemos que aquilo que aparece como uma força moderadora, que nos obriga a controlar a nossa violência, é o fator secreto que a instiga? Posto isso, e se, em vez de renunciarmos à violência, devêssemos renunciar à religião, incluindo aí reverberações seculares, como o comunismo stalinista e sua confiança no Grande Outro histórico, e tomar nossa violência pelo que ela é, assumindo a sua plena responsabilidade, deixando de tentar encobri-la por meio desta ou daquela figura do Grande Outro? (ZIZEK, 2014, p. 110)

Quem parece fazer essa inversão autenticamente é o autor Artur Schopenhauer (1788 – 1860) quando, no capítulo *sobre religião* do livro *Sobre o sofrimento do mundo*, diz: “De fato, a intolerância só é essencial ao monoteísmo: um deus único, por natureza, um deus ciumento, que não aceita que nenhum outro viva” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 175-176). Em vários momentos de sua obra, apesar de não ser mencionado por Zizek, possui pontos em comum quanto à discussão sobre religião. Schopenhauer propõe em outro momento, por exemplo, uma

outra inversão em que se pudéssemos elaborar uma estatística de quantos crimes deixam de ocorrer a cada ano por motivos religiosos, e, paralelamente por quantos outros motivos os crimes deixam de ocorrer, se assim o fizéssemos, veríamos que os primeiros seriam bem poucos: “Pois, quando alguém se sente tentado a cometer um crime, a primeira coisa que se opõe a esse pensamento é sem dúvida a pena que lhe seria imposta e a possibilidade de ser a ela submetido” (SCHOPENHAUER, 2019, p. 165). Segundo o autor, é até mesmo mais propício que se sinta mais à vontade para cometer crimes por motivos religiosos, pois, adulando a sua divindade, qualquer moralidade das obrigações para com os homens parece sem valor (SCHOPENHAUER, 2019, p. 169). Sendo, portanto, os dogmas religiosos um grande poder que enfraquece a moral humana. De forma semelhante, nosso autor esloveno escreve que a própria crença num propósito divino superior nos permite instrumentalizar os indivíduos, ao mesmo tempo que o ateísmo não reconhece um propósito da mesma ordem e recusa fundamentar qualquer sacrifício em algo sagrado (ZIZEK, 2014, p. 111).

Assim, a melhor forma de respeitarmos a religião do fundamentalismo cristão, judaico ou islâmico é definitivamente lhes opor as críticas merecidas. Um dos aspectos mais problemáticos da pós-modernidade é a característica de se ver como uma era “pós-ideológica”, quando até mesmo a tolerância ou intolerância é uma decisão de pura ideologia:

Por que motivo temos hoje tantos problemas percebidos como questões de intolerância, mais do que de desigualdade, exploração ou injustiça? Por que será que a tolerância é o remédio mais prescrito, mais do que a emancipação, a luta política ou até mesmo a luta armada? A resposta imediata reside na operação ideológica de base, liberal e multiculturalista: a “culturação da política”. As diferenças políticas – diferenças condicionadas pela desigualdade política ou pela exploração econômica – são naturalizadas e neutralizadas em diferenças “culturais”, ou seja, em diferentes “modos de vida” que são algo dado, inultrapassável. Tais diferenças e modos de vida podem apenas ser “tolerados”. Isto demanda uma resposta nos termos formulados por Walter Benjamin: *da culturização da política à politização da cultura*. A causa de culturização é o recuo, o fracasso das soluções políticas diretas, como o Estado de bem-estar social ou os diversos projetos socialistas. A tolerância é o seu substituto pós-político. (ZIZEK, 2014, p. 115).

Segundo o autor esloveno, há uma contrariedade interna quando se utilizam da cultura como algo separado da ideologia, em que algo é, ao mesmo tempo, multicultural e conseqüentemente multi-ideológico. A contrariedade aqui é a tentativa de conciliar ideologias que são em si mesmas opostas, que dependem da oposição ao seu inverso, “a origem definitiva da barbárie é a própria cultura, a nossa identificação direta com uma cultura particular que nos torna intolerantes perante as outras culturas”, diz Zizek (ZIZEK, 2014, p. 116). Na prática, a “tolerância” do sujeito liberal multiculturalista existe somente até o momento em que o Grande

Outro materializa substancialmente as suas ideias religiosas, pois, logo em seguida é condenado negativamente como fundamentalista e sofre as devidas sanções sociais dos supostos tolerantes.

Poderíamos dizer hegelianamente que:

Em termos mais gerais, um capitalista individual pensa que age em seu interesse próprio, ignorando a forma como está servindo assim a reprodução alargada do capital universal. Não se trata simplesmente de que toda universalidade é assombrada por uma particularidade que a tingem, mas antes que qualquer posição particular é assombrada por sua universalidade implícita, que a mina. (ZIZEK, 2014, p. 125).

A ideologia predominante em questão, para Zizek, é muito clara: a ideologia liberal do sistema capitalista, uma ideologia que não mais é eurocêntrica, mas sim multicultural, que corrói e penetra a economia de qualquer cultura dentro do mundo globalizado, a tolerância torna-se apenas um instrumento que desvia a atenção das lutas emancipatórias. Bom, acredito que um bom método de tornar visível qualquer aspecto de violência sistêmica que venha a se repetir, como tem acontecido, é lembrarmos quantas mães palestinas já tiveram suas barrigas rasgadas por baionetas, quantas crianças palestinas foram mortas na frente de suas mães, quantas jovens mulheres palestinas foram estupradas, quantos corpos foram mutilados das formas mais cruéis, quantas crianças na Faixa de Gaza morrem de fome atualmente e etc. em consequência das aparentes sanções econômicas “inofensivas”.

Ao Ocidente parece haver um “direito de ser tolerante”, como diz Zizek, fazendo referência aos conceitos elaborados por Nietzsche: “Não se trata aqui de um antagonismo entre aquilo a que Nietzsche chamava de ‘nihilismo passivo’ e ‘nihilismo ativo’? Nós, no Ocidente, somos os Últimos Homens, mergulhados em estúpidos prazeres cotidianos, enquanto os muçulmanos radicais estão dispostos a arriscar tudo, empenhados numa guerra nihilista levada ao extremo da autodestruição” (ZIZEK, 2014, p. 37).

A violência de linguagem dos judeus sionistas contra os “não-judeus”

A segunda modalidade de violência objetiva consiste na chamada “violência simbólica”, ou violência de linguagem, pois trata-se de uma violência encarnada na linguagem, ou seja, a imposição idealista de um certo universo de sentido (ZIZEK, 2014, p. 17), violência que podemos encontrar de forma mais evidente em situações em que há choques de civilização, mas que também podem se encontrar dentro de uma mesma cultura entre os indivíduos que a esta pertencem.

Posterior ao massacre de Deir Yassin procedeu-se diversas violências simbólicas que tentavam eximir de culpa os sionistas por suas violências sistêmicas e subjetivas até então praticadas, como por exemplo, o fato de muitos historiadores posteriormente negarem abertamente a ocorrência de qualquer massacre ou a afirmação de que os soldados judeus precisaram recorrer à violência - dentre outras histórias absurdas que tentavam justificar o massacre (GATTAZ, 2002, p. 113). Assim se estabeleceu o que viria a ser o *modus operandi* midiático dos jornalistas que defendiam o sionismo: a divulgação de informações falsas que alteravam a cronologia dos fatos ou mesmo desconsideravam informações importantes como a morte de apenas 4 (quatro) militares judeus no ataque a Deir Yassin, que inviabilizaria a tese de que os soldados precisaram recorrer à violência.

Outra forma de violência simbólica posterior aos ataques dos israelitas era sua tática de terror psicológico contra o restante dos habitantes árabes para que estes fugissem, utilizando transmissões clandestinas de rádio na língua árabe que buscavam baixar o moral dos árabes. Os rádios relatavam rumores que dividiam os palestinos, inventando supostas manobras entre líderes árabes, além disso, divulgavam atrocidades contra populações civis palestinas a fim de expulsá-los, transmitindo os chamados “sons do horror”, ou seja, sons de choro, gritos e lamúrias das vítimas dos soldados sionistas (GATTAZ, 2002, p. 116). O que de fato resultou no “sucesso” da missão israelita, com cerca de 250.000 palestinos refugiados nesta fase inicial do conflito israel-palestina de novembro de 1947 a maio de 1948, número que cresceria para mais de 750.000 no ano seguinte, quando aconteceria a Primeira Guerra Árabe-Israelense, com a ocupação de 50% a mais do que havia sido concedida pela ONU ao Estado de Israel.

Reforçando o aspecto simbólico inerente às ações do Estado de Israel, diz Edward Said, um intelectual vítima dessas invasões sionistas:

Depois que Israel se estabeleceu como um Estado para o ‘povo judeu’ e não Estado para seus cidadãos, os palestinos foram relegados juridicamente ao status de ‘não judeus’. Assim, ser palestino nas duas primeiras décadas da existência de Israel significou ou o exílio para os 780.000 que foram expulsos em 1948, ou uma existência subalterna indecente em Israel para os 120.000 remanescentes que conseguiram ficar (GATTAZ, 2002, p. 133).

Segundo a teoria desenvolvida por Žižek, a violência de linguagem se refere a uma violência mais distante, é a imposição de uma estrutura social em que o Outro¹¹³ é respeitado apenas se este se mantiver como um personagem secundário que possui menos valor social. Um

¹¹³ Alguém com diferentes valores culturais contrários aos valores predominantes.

termo interessante que o esloveno utiliza para se referir às vítimas de violência de linguagem é a taxação de “*o sujeito suposto saquear e estuprar*”, este sujeito carrega consigo o fardo de ter o maior potencial ofensivo aos olhos da sociedade, tratando-se de um sujeito estigmatizado. Aqui não falamos mais de alguém que saqueia ou estupra, mas alguém supostamente saqueador e estuprador ao juízo do sujeito ativo da violência simbólica, aquele que constrói ou colabora com a construção estrutural desse universo simbólico opressor.

Claramente, com a criação do Estado Judeu qualquer “não judeu” torna-se um personagem secundário dentro deste regime, não se trata, portanto, de um governo para todos, mas sim para alguns. A questão palestina é administrada midiaticamente através de uma série de violências simbólicas desde o seu projeto até a sua atual fase de execução.

Trata-se aqui de uma ilusão ética que rege o comportamento de determinada nação em detrimento do fato de que a maioria desta nação não vê as consequências fáticas dos seus votos democráticos. O maior mecanismo/*modus operandi* desta violência é a mídia, trazendo um teor seletivo no discurso de suas notícias para influenciar ideologicamente os civis de determinada nação. Um exemplo que Zizek utiliza é retirado de Noam Chomsky, que denuncia a hipocrisia na tolerância de determinada sociedade sobre a indiferença midiática à morte anônima de milhares de pessoas de uma outra nação enquanto se condena duramente atos individuais contra a própria nação, como quando Kissinger determinou o bombardeio do Camboja, causando milhares de mortes, e este fato ser muito menos noticiados ou criticado do que o ataque às Torres Gêmeas do 11 de Setembro. Enquanto o primeiro sequer era noticiado o segundo era pormenorizadamente exibido pela mídia, tornando-se um tabu não demonstrar sensibilidade ao evento; além disso, a mídia americana acusava a televisão da Al Jazeera de associar-se a terroristas simplesmente por noticiar o bombardeio de Faluya comandado pelos EUA (ZIZEK, 2014, p. 48). Tal fenômeno midiático já é alvo de estudos de diversos pesquisadores especialistas na área de análise do discurso, trata-se de um fenômeno hipocritamente recorrente, mesmo um mundo pós-moderno que se enxerga como pós-ideológico.

A narrativa é um fator de extrema importância a ser investigado historicamente na questão do genocídio palestino, pois, levando em conta que, segundo Lacan, o Outro não é dado, mas pressuposto¹¹⁴, ou seja, idealizado por nós, ocorre que geralmente os aparelhos repressores do Estado de Israel se apropriam de discursos que desumanizam a imagem dos

¹¹⁴ Objeto de crença.

palestinos, tornando-os objetos cuja dor não possui nenhum valor ao qual devemos nos sensibilizar, atos de violência contra estes são reiteradamente justificados por um discurso utilitarista de que a violência sionista possui um nobre ou maior valor. Todas essas atitudes de violência são precedidas por uma desumanização dos palestinos através de dissimuladas exclusões destes do gênero humano, a própria noção de universalidade é particular (ZIZEK, 2014, p. 56), para os sionistas, nesta guerra existe apenas o “nós” e o “eles”.

Quando vemos, por exemplo, a reação dos muçulmanos à publicação de uma caricatura de Moisés pelo jornal Charlie Hebdo, não se trata de uma explosão de indignação pelo sarcasmo que fizeram contra sua religião. Trata-se muito mais de uma reação à oposição que já ocorre entre o Ocidente e o Oriente no campo simbólico do que uma oposição exclusivamente à imprensa dinamarquesa que fez as publicações, por isso é tão importante realizar uma leitura estrutural da situação e que considera como os fatores históricos podem estar associados aos atos de violência e ideologias de determinado povo. Para os árabes e palestinos não era apenas uma caricatura, mas sim uma série de abusos contra eles somada à imposição de um campo simbólico ocidental de linguagem, uma imposição de certos valores.

Este simples fato demonstra o outro lado da moeda da linguagem, onde esta não é um mecanismo que está isento de violência, como pregam aqueles que defendem a tolerância incondicionalmente, não é um mecanismo santo e recheado de beatitude como muitos democratas pensam, mas, ao contrário, muitas vezes trata-se de uma grande barreira à reconciliação e coexistência pacífica que apenas contorna um confronto imediatamente cru e violento, aparenta mais ser um mecanismo de ignorância do que de conciliação (ZIZEK, 2014, p. 59).

Na linguagem, em vez de exercemos uma violência direta uns nos outros, procuramos debater, trocar palavras, e esta troca de palavras, mesmo que quando agressiva, pressupõe um mínimo de reconhecimento da outra parte. **A entrada da linguagem e a renúncia à violência são muitas vezes entendidas como dois aspectos de um só gesto: “Falar é o fundamento e a estrutura da socialização, e caracteriza-se pela renúncia à violência”**, como num texto de Jean-Marie Muller escrito para a Unesco. Uma vez que o homem é um “animal que fala”, isso significa que a renúncia à violência define o núcleo da existência humana: “São realmente os métodos e o princípio da não violência [...] que constituem a humanidade dos seres humanos, a coerência e a importância dos princípios morais baseados nas convicções e num sentido de responsabilidade”, pelo que a violência é “realmente uma perversão radical da humanidade”. Na medida em que a linguagem esteja infectada pela violência, sua emergência acontece sob a influência de circunstâncias “patológicas” contingentes, que distorcem a lógica imanente da comunicação simbólica. Muito bem, mas e se os seres humanos superassem os animais em sua capacidade de violência precisamente porque falam? Como Hegel já sabia, há algo de violento no próprio ato de simbolização de uma coisa, equivalendo à sua mortificação. **É uma violência que**

opera em múltiplos níveis. A linguagem simplifica a coisa designada, reduzindo-a a um simples traço. **Difere da coisa, destruindo sua unidade orgânica, tratando suas partes e propriedades como se fossem autônomas.** Insere a coisa num chamado campo de significação que lhe é, em última instância, exterior. Quando chamamos o ouro de “ouro”, extraímos violentamente um metal de sua textura natural, investindo nele nossos sonhos de riqueza, poder, pureza espiritual etc., ao mesmo tempo que nada disso tem relação com a realidade imediata do ouro. [...] A aparência de *égalité* [igualdade] é sempre discursivamente sustentada por um **eixo assimétrico de senhor ou mestre versus escravo, de saber portador de uma universalidade versus o seu objeto, de perverso versus histórico** [acrescento aqui barbárie versus civilização] etc. Como é evidente, essa perspectiva se vê oposta à abordagem ideológica predominante da violência que como “espontânea” – abordagem bem documentada no texto de Muller para a Unesco, que acabou adquirindo um estatuto programático semioficial. **O ponto de partida de Muller é a recusa de todas as tentativas de distinção entre uma boa e uma “má” violência.** (ZIZEK, 2014, p. 60.)

A fala de Muller nos conduz a pensar qual local ela ocupa na sociedade globalizada em que vive, dentro de uma relação de senhor versus escravo, é muito tendencioso que a ideologia do senhor seja de pregar a tolerância, condenando qualquer tipo de violência como má, estigmatizando universalmente o termo como algo a ser repudiado. Tal ponto de vista é muito conveniente para aqueles que possuem o direito/privilégio de ser tolerantes sem que sejam alvos de outros tipos de violência diferentes daquele ao qual comumente se referem: a violência subjetiva. Como diz Zizek, fazendo menção a Sloterdijk, mais comunicação significa mais conflito, quando eliminamos qualquer possibilidade de violência na própria linguagem, estamos sustentando o discurso daqueles que pregam a tolerância incondicional e que em troca nos impõem uma série de significados que perturbam os nossos valores pessoais enquanto sujeitos. A questão é que quando falamos de violência, é recorrente fugirmos da imposição de um significado às violências legítimas e ilegítimas, fundadas e infundadas; ora, de acordo com Zizek, devemos sim considerar que nem mesmo a linguagem e seus conceitos estão isentos da ideologia, uma vez que há ali a imposição de um Significante-Mestre. Assim me parece ser o método de violência simbólica do ocidente quanto à desumanização dos palestinos: qualquer ato violento de resistência soa aos olhos do Ocidente como um ato totalmente desconexo do gênero humano e do contexto histórico dos palestinos.

A estigmatização do conceito absoluto do que é violento ou não é em sim mesmo um ato de violência simbólica, tudo, em certa medida, trata-se de um ato violento tal como tudo é ideológico. Acerca da concepção mais comum do termo ‘violência’, nosso autor esloveno escreve:

[...] quando percebemos algo como um ato de violência, sua definição enquanto tal é orientada por um critério que pressupõe o que seria a situação “não violenta” normal – ao passo que a forma mais alta de violência é justamente a imposição desse critério

por referência ao qual certas situações passam a ser percebidas como “violentas”. É por isso que a própria linguagem, o meio por excelência da não violência e do reconhecimento mútuo, implica uma violência incondicional. (ZIZEK, 2014, p. 62)

Um exemplo levantado por Zizek são as investidas suicidas dos muçulmanos, onde, o aspecto que foge ao julgamento moral comum de que as atitudes más são atitudes meramente egoístas e as atitudes boas são em sacrifício de uma causa mais elevada, ora, se considerássemos tais critérios como absolutos, julgaríamos as atividades suicidas realizadas pelos ataques muçulmanos até então registrados como atitudes que preenchem os critérios mais elevados de uma boa atitude, mesmo quando estas foram passagens ao ato que expressavam a impotência dos muçulmanos em mudar a atitude violenta dos Ocidentais frente ao Oriente. Segundo Zizek, o verdadeiro contrário do egoísmo não é o altruísmo, mas sim o ressentimento que outrora mencionamos, que faz com que o agente atue contra seus próprios interesses, é este ressentimento que muitas vezes nos leva às passagens ao ato ineficazes, ainda que não sejam desmotivadas.

A mídia é um grande mecanismo de guerra dentro da questão da Palestina, uma vez que é esta violência simbólica que mantém inerte a visão ideológica das pessoas acerca do genocídio palestino. Ainda que o HAMAS e outras organizações realmente fizessem o que é noticiado na mídia, a própria atitude midiática de noticiar estes atos e encobrir tudo que diz respeito às condutas violentas de Israel é racista e ideológica. Sobre a questão, o nosso autor esloveno diz que deveríamos lembrar Jacques Lacan (1901-1981) quando sustentou que, por exemplo, ainda que o ciúmes de seu paciente seja fruto de uma realidade, por exemplo, que a mulher deste realmente vá para a cama com outros, seu ciúme deve ser clinicamente entendido como patológico (ZIZEK, 2014, p. 86). Afinal, o que realmente motiva a mídia a noticiar quaisquer atitudes violentas dos “terroristas” palestinos é a oportunidade de dizerem que os palestinos sejam em si mesmos sujeitos bárbaros e violentos por natureza. Nesta hipótese Zizek afirma que estaríamos diante da chamada forma de *mentir sob a forma de verdade*, onde ainda que os relatos fáticos sejam verdadeiros, os motivos que são fundamentados pela mídia são falsos, aparenta tratar-se de uma coação estrutural.

Noam Chomsky em sua obra *Quem manda no mundo?* menciona diversos exemplos acerca das manobras da mídia americana para estigmatizar a imagem dos orientais, um destes exemplos é a constante menção da mídia estadunidense à suposta “maior e mais grave ameaça à paz mundial: os programas nucleares iranianos”, porém, o autor questiona: “quem considera

que essa ameaça tem proporções cósmicas?” (CHOMSKY, 2017, p. 176). Qualquer outra grande potência não considera os armamentos iranianos como uma ameaça global, apenas os EUA fazem essa constante menção, não há algo estranhamente ideológico nisso?

Segundo Chomsky, o próprio serviço de inteligência dos EUA e o Pentágono, em suas análises periódicas de segurança global, alegam que os gastos militares do Irã são baixíssimos e estes não representam uma ameaça militar, possuindo também uma limitada capacidade de mobilização da força bélica (CHOMSKY, 2017, p. 177). Tais referências constantes às forças iranianas como uma ameaça global são proferidas pela mídia da união Israel-EUA meramente pelo potencial de mitigação do controle que essa união possuirá sobre o território palestino no futuro, é comum que a mídia alegue que os árabes apoiem a posição dos EUA com relação ao Irã, porém, o que a mídia oculta é que essa opinião diz respeito aos ditadores árabes, mas não à sua população.

Todo esse caráter simbólico com relação ao juízo ocidental negativo e a reação midiática condenatória a qualquer ato violento por parte dos grupos de resistência que defendem os palestinos denuncia uma hipocrisia imensa, pois, nos primórdios do projeto da criação do Estado de Israel, quando os judeus ainda estavam chegando nas terras palestinas, vários judeus praticavam a autodefesa de suas terras agrícolas de forma irregular com o grupo Haganah (VISACRO, 2009, p. 159), ou seja, sem nenhum reconhecimento político até então, mas nem por isso tais atitudes eram denominadas e taxadas como “terroristas”, deveríamos portanto nos perguntar: por que esse juízo negativo ocorre apenas quando os palestinos se defendem? Há mesmo alguma importância sumária em toda instituição que utiliza meios coercitivos ser regularmente conhecida por quaisquer teorias do Direito Internacional? Essa falta de regularização formal afeta a importância de sua luta prática/material e suas motivações? Ao contrário, muitos desses membros importantes dos grupos irregulares judaicos, com a regularização do Estado de Israel, tornaram-se figuras políticas renomadas entre os sionistas como, por exemplo, o antigo Primeiro-Ministro de Israel Menachem Begin.

A violência divina de Walter Benjamin

O quarto tipo de violência que Zizek menciona não é um conceito elaborado por ele, mas pelo alemão Walter Benjamin (1892-1940), que cunhou o termo em paralelo à chamada “violência mítica” em seu ensaio “Para a crítica da violência”. A violência divina se refere a

uma Acontecimento histórico, uma justiça para além da lei. Ao nos depararmos com o termo podemos imaginar que se refere a algum aspecto teológico da violência, mas, ao contrário, trata-se de uma violência infundada, que não possui um sentido maior e abstrato que a fundamenta para encobrir sua brutalidade.

Segundo o autor esloveno, a violência divina ocorre mediante uma reabilitação da ideia de *ressentimento*, desta vez, não falamos aqui de um ressentimento infundado, mas uma noção crítica que reclama a anulação de um trágico acontecimento histórico, mesmo que seja impossível seu regresso, trata-se de um direito ao ressentimento. Trata-se de uma situação em que o sujeito é ferido de forma brutal, de maneira que a ideia de vingança com base no “olho por olho” se torna tão ineficaz quanto qualquer promessa de reparação, trata-se mais de uma cicatriz histórica, uma denúncia de uma grande injustiça que marca a história da humanidade:

Como se liga, portanto, este **ressentimento autêntico** à tríade composta pela punição (**vingança**), **perdão e esquecimento**, que são os três modos habituais de lidar com um crime? A primeira coisa a fazer aqui é afirmarmos a prioridade do princípio judaico da vingança/castigo justos – “olho por olho”, o *jus talionis* – sobre a fórmula costumada do “perdoaremos seu crime, mas não o esqueceremos”. A única maneira de perdoar e *esquecer* é exercer a vingança (ou castigo justo): depois do criminoso ter sido devidamente punido, posso tocar a vida e deixar todo o assunto para trás. Assim, há algo de libertador no fato de sermos punidos pelo nosso crime: pago minha dívida à sociedade e sou de novo livre, não carrego fardos passados. A lógica “misericordiosa” do “perdoar, mas não esquecer” é, pelo contrário, muito mais opressiva: eu (o criminoso perdoado) continuo para sempre assombrado pelo crime que cometi, uma vez que o crime não foi “desfeito” (*ungeschehengemacht*), anulado retroativamente, apagado, por meio daquilo que Hegel vê como sentido do castigo. (ZIZEK, 2014, p. 149)

A violência divina é um ato que não podemos saber se é verdadeiramente ético, trata-se muito mais de uma atividade imotivada, um dever histórico de emancipação política, trata-se de uma situação inevitável onde, mesmo com a maior repulsa patológica, temos o dever moral de ignorar o mandamento “não matarás”, trata-se de um momento emergencial na história. Em síntese, a violência divina não é vista aos olhos do vivente, trata-se de uma violência que vai além da vida nua, é uma espécie de necessidade para o fim da história hegeliano. Não há critério objetivos a partir dos quais possamos identificar uma violência divina, o mesmo ato que pode parecer um uma explosão de violência sem motivo a um terceiro pode parecer um ato de restabelecimento do justo para seus envolvidos, trata-se de um conflito ideológico ao qual as partes estão submetidas a se arriscar, são consequências sociais de determinados fatos sociais.

A questão é que a violência divina possui um aspecto imutável: é um ato violento que traz mudanças sistêmicas relevantes, refere-se a um gesto político ativo que impõe ou restaura

uma visão, não são meras explosões de violência impotentes e reativas que aparentam um pseudoatividade política.

Considerando estes aspectos do conceito de violência divina e a história palestina no último século, deveríamos refletir: a resistência do povo palestino pode ser considerado um ato de violência divina?

No desenvolvimento de sua obra “Para a crítica da violência”, Walter Benjamin considera que sua análise sobre a violência só pode se direcionar à esfera dos meios, não à dos fins. Com isso, o autor fundamenta sua crítica pautada majoritariamente numa perspectiva positivista do direito, não por este ser estritamente positivista, mas por ser a única forma possível de delimitar sua crítica a respeito da violência, pois, com o termo “crítica”, Benjamin quer estabelecer critérios de violência, não referente aos seus fins, mas a violência como um meio que pressupõe critérios para que esta se enquadre a determinadas situações materiais. Com isso, o alemão busca diferenciar os critérios de violência na esfera dos próprios meios, desconsiderando suas finalidades (BENJAMIN, 2013, p. 122-3.). Desta forma, sua obra deve ser lida a partir de uma perspectiva dogmática de direito positivo: “O direito natural almeja ‘justificar’ os meios pela justiça dos fins, o direito positivo, “garantir” a justiça dos fins pela ‘justificação’ dos meios” (BENJAMIN, 2013, p. 124).

Por conseguinte, considera-se insuficiente o direito natural para definir os critérios da violência, uma vez que este caminho nos conduziria para uma infinita casuística subjetiva, desconsiderando os critérios de violência como um meio. O direito positivo é um ponto de partida essencial a Benjamin por este último exigir uma identidade da origem histórica-territorial dos critérios de violência (BENJAMIN, 2013, p. 124 e 125).

Nos termos do direito positivo e da soberania estatal, todos os fins naturais dos indivíduos colidem com os fins do direito, ou seja, é um pressuposto que as normas estatais são contrárias a diversos interesses pessoais dos sujeitos de direito. Nesta característica fundamenta-se a máxima do direito que considera que a violência nas mãos dos indivíduos é uma ameaça ao Estado, sendo capaz de se impor contra a ordenação das normas positivas de determinado Estado (BENJAMIN, 2013, p. 126.). É esta característica marcante do direito estatal que vai estabelecer a dialética entre antinômicos critérios de violência: o “poder-como-violência”, ou seja, violência mítica, que está fundada no direito soberano e positivo do Estado em exercer sua coerção, em oposição à “violência-como-poder”, ou seja, violência mítica da

greve revolucionária, que busca instaurar novos direitos, considerando a característica mutável do direito positivo.

Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins do direito mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameaça perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito. (BENJAMIN, 2013, p. 127).

É comum assim, que em um Estado genocida e opressor, a violência que o direito positivo deste Estado procura retirar das mãos dos indivíduos apareça como simpática aos olhos da multidão, uma vez que busca instaurar novos direitos e modificar as estruturas atuais que se encontram na sua população ao invés de conservar seu atual estado, da manutenção de seus frágeis e flexíveis direitos desiguais.

Conclusão

Com isso, rejeitando a noção comum do que se considera violência, considera-se expostos os quatro conceitos importantes do que é violência para Žižek e como estes conceitos podem se relacionar à guerra da Palestina ao longo do Século XX e XXI. Destacando, portanto, como a ideologia age quando atribuímos significado ao que se enquadra como violência, sendo constatado uma oposição crítica do autor esloveno ao discurso antiviolência como algo desprovido de interesses ideológicos, rejeitando a ideia de que devemos restringir nosso envolvimento político através de uma “suspensão teológico-política” quando este nos leva a violar normas morais elementares (ŽIZEK, 2014, p. 8). A importância deste trabalho reside em trazer uma expansão do significado do termo “violência” para assim incluir mudanças institucionais, demonstrando os interesses por trás da distorção ideológica no termo “violência” como o concebemos majoritariamente hoje.

Se a violência mítica aparece como uma instauração e preservação do direito, a violência divina vem como um acontecimento que faz cessar a necessidade do Estado de direito e a violência mítica. Não se trata, porém, de um direito de greve, por exemplo, o direito de greve acontece com a permissão do Estado, como uma violência que não lhe representa ameaça, já a greve contra o direito, a greve revolucionária, não é instituída pelo Estado e age contra este, pois é uma crítica contra o próprio direito (BENJAMIN, 2013 p. 127-129), a violência que

busca modificar as relações de direito é uma violência mítica, uma forma de significar os fenômenos éticos, nesta, o Estado não perde sua força e poder, apenas troca seus representantes.

Segundo o autor alemão, toda relação de direito é uma relação de violência, pois, toda violência como meio é instauradora ou mantenedora de direito, ou seja, todo regime de lei necessariamente é, por essência, constituído de violência. Se tentássemos, por exemplo, apagar o elemento da violência de quaisquer relações de direito, sua instituição de direito entra em decadência:

Um olhar dirigido apenas para as coisas mais próximas perceberá, quando muito, um movimento dialético de altos e baixos nas configurações da violência enquanto instauradora e mantenedora de direito. A lei dessas oscilações repousa no fato de que toda violência mantenedora do direito acaba, por si mesma, através da repressão das contra-violências inimigas enfraquecendo indiretamente, no decorrer do tempo, a violência instauradora de direito, por ela representada. [...] Isso dura até o momento que novas violências ou violências anteriormente reprimidas vencem a violência até aqui instauradora de direito, fundando assim um novo direito para um novo declínio (BENJAMIN, 2013, p. 155).

Enquanto a justiça, para Benjamin, é princípio de toda instauração divina de fins, em que não temos acesso epistemológico, o poder é princípio que rege toda instauração mítica de direito (BENJAMIN, 2013, p. 148). O estabelecimento de fronteiras é um exemplo disto, traça-se de uma mesma linha que não pode ser ultrapassada, há nesta instauração de direito uma ambiguidade mítica, como diz Benjamin: “Pois da perspectiva da violência, a única que pode garantir o direito, não existe igualdade; na melhor das hipóteses, violências de mesma grandeza” (BENJAMIN, 2013, p. 149). Ainda que a lei não seja reconhecida pelo transgressor desses limites, é perceptível um conflito de poderes.

Apresentada a problemática da violência do direito, surge a tarefa histórica de sua abolição, essa tarefa necessariamente se materializa através de uma violência pura e divina:

E, de fato, estas são contrárias em todos os aspectos. Se a violência mítica é instauradora do direito, a violência divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila limites; se a violência mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação [sanção], a violência divina expia a culpa [pune a própria culpabilidade], se a primeira é ameaçadora, a segunda golpeia; se a primeira é sangrenta, a divina é letal de maneira não sangrenta. (BENJAMIN, 2013, p. 150)

De acordo com o autor alemão, “a violência mítica é a violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida; a violência divina e pura se exerce contra toda a vida, em favor do vivente”, enquanto a “primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita” (BENJAMIN, 2013, p. 152). Neste caráter reside a violência divina como um fato histórico, um Acontecimento, não apenas uma tradição mítica de violência habitual, aqui, o elemento sacro

da vida é deixado de lado, pois há uma necessidade histórica em jogo que ignora as ideias cosmologicamente impenetráveis concebidas pela humanidade para organizar-se existencialmente, trata-se de uma violência que está além do direito e contra o direito, surge como necessidade histórica, não se instauram novos direitos, é o que Hegel chamaria de “fim da história”, onde o Estado não é mais necessário.

A grande questão inerente à violência divina é seu caráter inacessível: não cabe aos homens decidirem se a violência divina se efetivou em determinado caso, trata-se do enigma inacessível do qual Raskonikov, em *Crime e Castigo* se debruça amargamente em sua psiquê: suas atitudes violentas tornaram o mundo um lugar mais justo ou mais injusto? Esta, que só poderia ser julgada pelo próprio tribunal do destino que relata a história, é uma denúncia da fragilidade epistemológica pertencente ao direito.

Desde a antiguidade o direito surge como o inimigo íntimo da filosofia, a questão é que na antiguidade seu nome era “retórica” e suas instituições eram mantidas pelos sofistas.

A genuína filosofia emancipatória não está de acordo com o direito, ao contrário, ela é o inverso do direito, ela torna explícita a completa falta de fundamentação que está por trás de qualquer teoria do direito, ela demonstra que ao tratarmos de direito, tratamos de meras opiniões e litígios ideológicos, jamais daquilo que descreve uma realidade, mas sim uma imposição de verdades expressivas.

O objetivo final da filosofia, no fim das contas, será a expor na sua forma nua: destituir toda teoria de direito e todo Estado, permitindo que os sujeitos vivam de acordo com a sua filosofia e morram com ela, sem nenhum apego a valores éticos vãos, mas a partir de seus sentimentos de amor, ódio e indiferença: escrevendo sua história e deixando sua marca no mundo como faz sentido.

Referências bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos por Ivone Castilho Benedetti – 6ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

ADORNO, Theodor; ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia: mensagens numa garrafa**. Tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

- BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)**. Organização, apresentação e notas de Jeanne Marie Gagnebin; Tradução de Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. – 2. Ed. – São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.
- CHOMSKY, Noam. **Quem manda no mundo?** Tradução de Renato Marques. – 1. Ed. – São Paulo: Planeta, 2017.
- GATTAZ, André. **A guerra da Palestina: da criação do Estado de Israel à Nova Intifada** – São Paulo: Usina do livro, 2002.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o sofrimento do mundo & outros ensaios**. Tradução de Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre/RS: L&PM Pocket, 2019.
- VISACRO, Alessandro. **Guerra irregular: terrorismo, guerrilha e movimentos de resistência ao longo da história**. São Paulo: Contexto, 2009.
- ZIZEK, Slavoj. **Um mapa da ideologia: O espectro da ideologia**. Tradução Vera Ribeiro. – Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- ZIZEK, Slavoj. **Violência: seis reflexões laterais**. Tradução de Miguel Serras Pereira. – 1 ed. – São Paulo: Boitempo, 2014.