



FRAGMENTOS REFLEXIVOS ACERCA DAS “TESES SOBRE O CONCEITO DE HISTÓRIA” DE WALTER BENJAMIN

Vitor Malaggi¹

Resumo

Intencionamos com o presente ensaio, em tons memorialísticos, desenvolver reflexões tateantes nos entornos da obra “Teses sobre o conceito de história” de Walter Benjamin, lastreadas tanto nas interpretações de algumas de suas noções nucleares – como a relação marxismo-teologia, progresso, técnica/tecnologia etc., quanto em tentativas de aproximação do pensamento benjaminiano com demais autores afins as temáticas exploradas. A partir das noções de redenção messiânica, rememoração e reparação, dialogamos com Benjamin, Cabral e Lévy sobre a importância da confluência de culturas oprimidas de resistência, enquanto locus fecundador da luta de classes em sua articulação com demais formas de opressão, sobretudo em um contexto de capitalismo dito “pós-moderno” que não cessa em tentar nos fazer crer no fim da história e das utopias. Em sequência, aproximando Benjamin e o pensamento dos povos originários brasileiros – aqui representados na vida-e-obra de Aílton Krenak, tencionamos algumas reflexões sobretudo a partir do mote da Tese XI, em sua discussão acerca das relações entre trabalho, natureza e cultura. Em súpula, tal processo visou estabelecer intuições reflexivas sentipensantes que podem, futuramente, delimitar hipóteses em torno da temática central das Teses em sua crítica ao conceito de progresso, na estreita associação desta concepção ideológica com uma de suas filhas diletas: a tecnociência moderna.

Palavras-chave: Walter Benjamin. Culturas oprimidas de resistência. Relação trabalho-natureza-cultura. Pensamento dos povos originários. Progresso e tecnociência.

REFLECTIVE FRAGMENTS ABOUT WALTER BENJAMIN’S “THESES ON THE CONCEPT OF HISTORY”

Abstract

We intend with this essay, in memorialistic tones, to develop groping reflections in the surroundings of the work “Theses on the concept of history” by Walter Benjamin, ballasted both on the interpretations of some of his core notions – such as the relationship between Marxism and Theology, progress, technique/technology etc., as well as attempts to bring Benjaminian thought closer to other authors similar to the themes explored. Based on the notions of messianic redemption, remembrance and reparation, we dialogue with Benjamin, Cabral and Lévy about the importance of the confluence of oppressed cultures of resistance, as a fertilizing locus of the class struggle in its articulation with other forms of oppression,

¹ Professor efetivo do Centro de Educação a Distância da Universidade do Estado de Santa Catarina (CEAD/UDESC). Possui graduação em Ciência da Computação e Mestrado em Educação (stricto sensu), ambos os cursos realizados pela Universidade de Passo Fundo (UPF). É também graduado em Pedagogia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Atualmente é doutorando no PPGE/UDESC. E-mail: vitor.malaggi@udesc.com

especially in a context of so-called “post-modern” capitalism that never stops trying to make us believe in the end of history and utopias. In sequence, bringing together Benjamin and the thought of the original Brazilian peoples – represented here in the life-and-work of Ailton Krenak, we intend to make some reflections mainly based on the motto of Thesis XI, in his discussion about the relationships between work, nature and culture. In short, this process aimed to establish sentimental-thoughtful reflective intuitions that could, in the future, delimit hypotheses around the central theme of the Theses in its critique of the concept of progress, in the close association of this ideological conception with one of its favourite daughters: modern techno-science.

Keywords: Walter Benjamin. Oppressed cultures of resistance. Work-nature-culture relationship. Thought of original peoples. Progress and techno-science.

NOTAS INTRODUTÓRIAS

Temos por objetivo neste ensaio expor algumas reflexões a partir de leituras sobre a vida e a obra de Walter Benjamin, filósofo e crítico literário alemão; em específico, tendo por base estudos realizados nos entornos das teses “Sobre o conceito de história”, de 1940. A oportunidade de conhecer autor-e-obra da magnitude benjaminiana é, sem dúvidas, daqueles acontecimentos que provocam continuidades-e-rupturas na nossa vida intelectual. Como bem destaca Löwy, ao relatar sua experiência deste encontro,

[...] acima de tudo, a leitura das ‘teses’ afetou minhas certezas, transformou minhas hipóteses, inverteu (alguns de) meus dogmas: em resumo, ela me obrigou a refletir *de outra maneira*, sobre uma série de questões fundamentais: o progresso, a religião, a história, a utopia, a política. Nada saiu imune desse encontro capital (2005, p. 39).

Contudo, os impactos causados pela leitura inicial do texto (e diversas outras, posteriormente intencionadas) nos reverberou outra categoria onto-epistemológica contra-hegemônica, talhada no Sul Global, no seio das lutas e resistências profundamente atrelada à cosmovisão de um sem-número de povos oprimidos latino-americanos: originários, ribeirinhos, camponeses, quilombolas. Tal conceito, denominado *sentipensante*, conhecemos no primeiro semestre de 2023 quando da participação no *II Colóquio Internacional Paulo Freire*, em Montevideu/UY. Sua

sistematização “acadêmica” pode ser encontrada na obra do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, *Una sociología sentipensante para América Latina (antología)*.

Situamos as aspas no termo “acadêmica” posto que é o próprio autor, Fals Borda, taxativo em pontuar não ser esta criação sua, mas dos povos ribeirinhos momposinos da Costa Atlântica da Colômbia. Em um pequeno vídeo disponível na Internet, Fals Borda narra o diálogo com um pescador deste povo, no qual tal categoria se explicita: “Olha, nós acreditamos, na realidade, que atuamos com o coração, mas também empregamos a cabeça. E quando combinamos as duas coisas, assim somos sentipensantes”². Neste sentido, para Fals Borda, o sujeito sentipensante “[...] combina a razão e o amor, o corpo e o coração, para desfazer-se de todas as (más) formações que descaracterizam esta harmonia para poder dizer a verdade [...]”. (2009, p. 8, tradução nossa).

Irrompendo do corpo-e-da-alma, os impactos causados pelas leituras das “Teses” não foram somente intelectuais, nem somente emotivo-afetivos: geraram reflexões amalgamadas por sentimentos diversos de angústia, esperança-e-pessimismo, justa raiva - para utilizar aqui categoria de outro intelectual do Sul Global, Paulo Freire. Creio que o próprio Benjamin perquiriu a seu modo europeu um manancial sentipensante, que intenciona um além de algumas das categorias onto-epistemológicas modernas. Por exemplo, quando recupera o Romantismo Alemão, na condição de fonte de superação das gaiolas demasiadamente estreitas que a razão *stricto sensu* do Iluminismo pode nos conduzir, penso que estava a nos apontar esta necessidade de filosofar sentipensando.

A associação de Benjamin a este autor que já conhecemos há mais tempo, Paulo Freire, também nos mobilizou para um viés sentipensante de colocar-se com o coração-e-alma no contato com as Teses. Tanto pelo perfil da vida e obra de Freire, um destes “inclassificáveis” que vez ou outra teimam em surgir na história intelectual humana, quanto por vinculações que me pareciam muito evidentes acerca de como o autor da *Pedagogia do Oprimido* compreendia a história. Tal como Benjamin, inspirado pela necessidade de superação dos esquemas rigidamente teleológico-

2 Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo>.

progressistas de certas visões de esquerda “mecanicistas”, Freire aposta numa compreensão antropológica do humano enquanto inacabamento tornado consciente. O que demanda “[...] reconhecer que somos seres *condicionados* mas não *determinados*. Reconhecer que a História é tempo de possibilidade e não de *determinismo*, que o futuro, permita-me reiterar, é *problemático* e não inexorável”. (FREIRE, 1996, p. 19).

Entretanto, em essência, não percorremos neste ensaio uma vinculação “freire-benjaminiana”, no sentido de entrelaçar intuições oriundas das obras destes autores, no íterim do trabalho de leitura das “Teses”. Sobretudo, a partir da necessidade sentida de aprofundamentos de estudos deste material em um comentador, optamos pela leitura interpretativa casada das Teses com os comentários de Löwy (2005). Muito em função de nossa trajetória recente de aproximação com Benjamin e pelas próprias características do texto em questão - “[...] enigmático, alusivo, até mesmo sibilino, seu hermetismo é constelado de imagens, de alegorias, de iluminações, semeado de estranhos paradoxos, atravessado por fulgurantes intuições”. (LÖWY, 2005, p. 17). A partir da leitura das Teses pelo olhar de um comentador, enquanto par mais experiente no desafio que nos propusemos, intencionou-se mitigar as “incompreensões entusiastas”³ as quais, invariavelmente, devem ter ocorrido nas linhas que se seguem, que chamaremos doravante de fragmentos reflexivos. Estes compõem-se na tentativa por estabelecer intuições reflexivas sentipensantes que podem, futuramente, delimitar hipóteses em torno da temática central das Teses em sua crítica ao conceito de progresso, na estreita associação desta concepção ideológica com uma de suas filhas diletas: a tecnociência moderna.

FRAGMENTO REFLEXIVO nº 1: INTERPRETAÇÕES TATEANTES DA “ALEGORIA DO AUTÔMATO” - CULTURAS OPRIMIDAS DE RESISTÊNCIA (E ALGUNS DE NOSSOS DESAFIOS, HOJE)

3 Um dos receios de Benjamin que o levaram, em carta a Gretel Adorno datada de abril de 1940, a insistir na não publicação das Teses, conforme citado por Löwy (2005, p. 34).

“O mundo é meu país, a ciência é minha religião”. Tal frase, de teor cosmopolita e tipicamente representativa do racionalismo que na Modernidade torna-se visão de mundo dominante, é atribuída a uma das mais célebres figuras da Revolução Científica e filho legítimo do “Século de Ouro dos Países Baixos”. Trata-se de Christiaan Huygens, matemático, físico, astrônomo e inventor neerlandês, do qual tivemos conhecimento pela primeira vez ao assistir a série *Cosmos*, de Carl Sagan. À época, as ideias expressadas nesta pequena sentença conjugavam-se perfeitamente não somente com o ateísmo que “professávamos”, mas, sobretudo, no papel de crença, entendemos hoje, que a razão científica operava na substituição da forma como anteriormente líamos o real, pelas lentes das questões transcendentais. Neste contexto, situava-se o significado e papel da religião. Em suma, “religião”, desde então - melhor e para além, todo discurso de transcendência com viés idealista, passou a ser sinônimo de mistificação da realidade. Ilusão. Forma ardil de produzir deliberadamente engano frente a questões centrais da existência, tomada em seu aspecto individual, mas, também e sobretudo, coletivo - enquanto história humana.

Mesmo sabendo da profunda relação, porém também da diferença entre teologia e religião, cremos que ecos desta forma, diríamos hoje, preconceituosa de compreender seus possíveis significados (revolucionários), fizeram-se instintivamente presentes no primeiro contato com a Tese I de Benjamin Sobre o conceito de história. Sendo a “associação paradoxal” entre marxismo e teologia, segundo Löwy, “[...] um dos temas centrais do conjunto do texto [...]” (2005, p. 41), achamos por bem seguir daqui para dar um início às reflexões deste ensaio.

Desde as primeiras visadas reflexivas em torno da alegoria do autômato jogador de xadrez citada por Benjamin, destacamos três elementos constitutivos profundamente interligados que nos pareceram importantes de serem compreendidos na interpretação desta tese. São eles: a) o boneco à turca ligado a uma série de maquinismos; b) o anão corcunda; c) um “sistema de ilusão” que buscava tornar “transparente”, aos olhos dos espectadores, aquilo que deveria permanecer oculto, por ser justamente a essência explicativa dos movimentos do maquinismo. O boneco à turca nos ficou claramente remetido a uma compreensão mecanicista do marxismo, indicada de forma sutil pelas aspas duplas em sua nomeação (“materialismo

histórico”). Em síntese, como interpretação economicista vulgar da história humana moderna, que via no desenvolvimento contraditório das forças produtivas sob as relações de produção capitalistas um elemento desestabilizador que conduz *necessariamente* à crise e certa superação deste sistema. Os contra lances que asseguram sempre a “vitória da partida”⁴ pelo autômato, tornado corpo historicamente no movimento proletário conduzido pela vanguarda lúcida dos Partidos Comunistas, seriam metáforas para conceber um materialismo que, abstraindo a dialética contraditória do real enquanto “inacabamento constitutivo”, acaba por “ler” a história em categorias fixas passíveis de serem concatenadas em relação causal linear, guiadas por uma teleologia intrínseca ao quefazer da temporalidade humana.

Tal interpretação inicial, corroborada por Löwy, nos levou em sequência a compreender que o “Ele” presente no trecho final da Tese I, “Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia [...]”, ainda estava a se remeter a “[...] esse autômato [que] não é o ‘verdadeiro’ materialismo histórico, mas aquele que se *costuma* chamar assim.” (LÖWY, 2005, p. 41). Ou seja, não a compreensão que nas demais teses Benjamin costura sobre o materialismo histórico, sem aspas, mas aquela criticada pelo autor na figura dos “ideólogos da II e III Internacional”. (LÖWY, 2005, p. 41). Tal noção era reforçada pela natureza “automática” com que os termos utilizados na escrita de Benjamin pareciam imprimir aos resultados do boneco “materialista histórico” - “deve ganhar sempre”, “pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário”.

Por consequência, ficava uma incógnita sobre o papel da teologia neste contexto hermenêutico. A inferência lógica, em nossa primeira visada e tendo de fundo talvez preconceito não tão olvidado frente às questões transcendentais, é de que “teologia” seria justamente uma metáfora para ideologia. Quer dizer, para o “sistema de ilusões” que se conjugava como o *díamat* stalinista enquanto fonte da ideologia oficial do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), como engrenagem racionalista mistificadora do real à serviço da noção de progresso que Benjamin vai

4 Na Tese I, lê-se literalmente: “Como se sabe, deve ter havido um autômato, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 41).

criticar nas Teses e que, na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), infelizmente levou desde a coletivização forçada no campo, pelo I Plano Quinquenal, até tragédias ecológicas - como aquela levada a cabo no Mar de Aral. Em grande medida, portanto, era este “sistema de ilusões” que garantia a efetividade do todo - seu coração seria a ideologia mistificadora da realidade em nome de uma suposta verdade transcendente, que explicaria como necessários cada um dos movimentos efetivados em nome do progresso do socialismo e da vitória da revolução.

Contudo, uma parte desta interpretação carecia de poder explicativo frente ao trecho final da Tese, para nós profundamente enigmático e hermético ainda hoje: o significado da teologia “[...] que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 41). Após estudar de forma mais detida as Teses pelo olhar interpretativo de Löwy, e compreender minimamente as fontes profundas do pensamento benjaminiano - o Romantismo Alemão, o messianismo judaico e o marxismo (2005, p. 13-32), obviamente que bater o martelo em favor de uma ligação unilateral “teologia = ideologia mistificadora” não se sustentava. Sabendo agora que a teologia em Benjamin se remete a conceitos fundantes, ao mesmo tempo, de crítica ao marxismo mecanicista e construção de uma interpretação outra do materialismo histórico, como justificar tal ligação? Pois, o prisma teológico esboçado no pensamento benjaminiano

[...] não visa à contemplação inefável de verdades eternas, e muito menos, como poderia a etimologia levar a crer, à reflexão sobre a natureza do Ser divino: ela está a serviço da luta dos oprimidos. Mais precisamente, ela deve servir para restabelecer a força explosiva, messiânica, revolucionária do materialismo histórico - reduzido, por seus epígonos, a um mísero autômato. O materialismo histórico ao qual se refere Benjamin nas teses seguintes é aquele que resulta dessa vivificação, dessa ativação espiritual pela teologia (LÖWY, 2005, p. 45).

Obviamente, ainda restava compreender Benjamin em sua utilização de conceitos teológicos como redenção messiânica, rememoração e reparação, para restabelecer tal força explosiva capturada por uma visão mecanicista do materialismo histórico. Então, pensei que talvez, para Benjamin, “teologia” poderia ter um duplo sentido na sua relação com o marxismo. Poderia ser, “hoje, sabidamente, [...] pequena



e feia”, (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 41), metáfora da fonte de mistificação ideológica de certo materialismo histórico que, surpreendentemente, apela a construções idealistas para justificar explicações da realidade histórica conforme as necessidades não das classes e dos povos oprimidos, mas das burocracias dos partidos e dos grandes líderes que se sobrepõem às massas em nome do “progresso” e da “revolução”. Mas, também, poderia ser tal teologia fonte de vivificação deste autômato sem vida, caso agisse sob outra perspectiva do interior do materialismo histórico, com o cuidado de que, em “[...] uma época racionalista e incrédula” (LÖWY, 2005, p. 44), “[...] de toda maneira, não deve se deixar ver” (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 41) - na condição de movimento tático para a construção de alternativas de interpretação e ação das lutas dos oprimidos.

Como situa Löwy, “Talvez seja um conselho aos leitores do documento: utilizem a teologia, mas não a mostrem”. (2005, p. 44). Contudo, aqui, o materialismo histórico já não é este “Ele” que pode medir-se de forma onipotente com qualquer adversário; não existindo mais uma teleologia histórica como certeza dada a garantir uma vitória da partida, seria, outrossim, uma bússola que deve ser permanentemente realinhada *pari passu* à construção de “apostas revolucionárias messiânicas”. Inclusive, tem outro sentido tático de luta dos oprimidos e das oprimidas para o pessimista Benjamin: não sucumbir ao otimismo ingênuo que, hoje, parece ser a tônica de boa parte do campo dito “progressista” no Brasil, por exemplo. Assim,

Esse pessimismo se manifesta em Benjamin [...] por um tipo de ‘melancolia revolucionária’, que traduz o sentimento de reiteração do desastre, o medo de uma eterna volta das derrotas. Como se concilia esse pessimismo com seu engajamento na causa dos oprimidos? A opção ‘proletária’ de Benjamin não é de forma nenhuma inspirada por algum tipo de otimismo sobre o comportamento das ‘massas’ ou por uma confiança no futuro brilhante do socialismo. Trata-se essencialmente de uma *aposta* [...] na possibilidade de uma luta emancipadora (LÖWY, 2005, p. 25-26).

Configurando-se plausível a hipótese de leitura da Tese I, é salutar compreender como um intelectual tal qual Benjamin, “inclassificável”, mobiliza categorias teológicas do messianismo judaico para sentipensar a luta de classes, por exemplo. A noção de redenção messiânica, pela lembrança das injustiças

passadas como fermento da luta política reparadora permanentemente aberta dos oprimidos e das oprimidas, possui, em nossa análise, um sentido urgente na produção de táticas políticas radicais frente a uma conjuntura que, talvez, esteja anunciando “o” alarme de incêndio final para a humanidade – o ecocídio destruidor do elã vital que sustenta a natureza e, a nós, como parte potencialmente consciente de nossa constituição nesta. Conjuntura que nos leva a pensar na metáfora benjaminiana de que as revoluções, ao contrário do que pensava Marx, não são a locomotiva da história mundial, mas “[...] o ato, pela humanidade que viaja neste trem, de puxar os freios de emergência” (BENJAMIN, 1977 apud LÖWY, 2005, p. 94). Concepção reiterada por nosso autor na Tese XVIIa, ao investir contra a ideologia do progresso em sua compreensão “inanimada” do tempo histórico: “A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas, sim, sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 134).

Tornar carne viva, no seio da luta histórica contra as opressões (de classe, étnico-raciais, regionais, de gênero, capacitistas, da natureza etc.), a noção de que o sofrimento passado está vivo em nós, como ferida em aberto que clama por redenção, como herança que liga o ontem no hoje em função de um futuro possível de libertação, traz ao materialismo histórico uma dimensão ético-messiânica que possui implicações profundas nas formas como o presente de lutas resulta constituído na práxis revolucionária. Não é sem mais, assim, que Benjamin em sua contestação da estratégia e táticas políticas da socialdemocracia na Tese XII, situa o papel dos sentimentos de ódio e vontade de sacrifício perante a opressão passada-e-presente como fontes do conhecimento histórico revolucionário, que tem como sujeitos as classes oprimidas nas práticas de sua luta:

No decurso de três decênios, a social-democracia quase conseguiu apagar o nome de um Blanqui, cujo som de bronze abalara o século anterior. Ela teve prazer em atribuir à classe trabalhadora o papel de redentora das gerações futuras. Com isso ela lhe cortou o tendão da melhor força. Nessa escola a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. Pois ambos se nutrem da visão dos ancestrais escravizados, e não do ideal dos descendentes libertados (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 108).



Não podemos deixar de pensar em outro autor conhecido por nós em 2023, Amílcar Cabral, quando este reflete sobre o papel da cultura na luta por liberdade e independência da Guiné-Bissau e Cabo Verde, frente ao jugo colonialista português:

O fato dos movimentos de independência serem, em geral, marcados, mesmo na sua fase inicial, por um surto de manifestações de caráter cultural, fez admitir que esses movimentos são precedidos de um 'renascimento cultural' do povo dominado. Vai-se mesmo mais longe, admitindo que a cultura é um método de mobilização de grupo, portanto uma arma na luta pela independência.

A partir da experiência da nossa própria luta e, pode dizer-se, de toda a África, achamos que se trata de um conceito muito limitado, senão errado, do papel primordial da cultura no desenvolvimento do movimento de libertação. [...]

Reprimida, perseguida, humilhada, traída por um certo número de categorias sociais comprometida com o estrangeiro, refugiada nas aldeias, nas florestas, no espírito das vítimas de dominação, a cultura sobrevive a todas as tempestades, para retomar, graças às lutas de libertação, toda a sua faculdade de desenvolvimento. É por isso que o problema do 'regresso às fontes' ou do 'renascimento cultural' não se põe, nem teria razão de se por, para as massas populares. [...]

Acontece que a cultura é o próprio fundamento do movimento de libertação e que apenas podem mobilizar-se, organizar-se e lutar as sociedades que preservam a sua cultura. Esta, quaisquer que sejam as características ideológicas ou idealistas da sua expressão, é um elemento essencial do processo histórico (CABRAL, 1973, p. 18-19, grifo nosso).

Guardadas as diferenças possíveis e relevantes de serem exploradas no pensamento de ambos, Benjamin e Cabral nos indicam a importância de que cada pessoa que luta por um outro mundo possível no hoje, sobretudo as massas populares, torne-se um cronista coletivo que salvaguarda e mobiliza politicamente aspectos culturais de resistências às opressões, como uma tradição dos oprimidos e das oprimidas que se refaz nos símbolos, nas formas de ser e de construir a luta por meio da confiança, solidariedade, ódio, coragem, justa raiva e astúcia popular frente às intempéries da opressão⁵. Assim, muito mais do que remeter ao futuro como

5 Para Löwy (2005, p. 59), ao comentar a Tese IV, "O materialismo histórico - a 'escola de Marx' - que aqui, obviamente, é reinterpretado por Benjamin, em suas próprias palavras, trata-se de uma versão heterodoxa, herética, idiossincrática, inclassificável. De certa maneira, nesse caso, Benjamin está próximo de Brecht: como ele, insiste na prioridade das coisas 'brutas e materiais'. 'Em primeiro lugar, a comida, depois a moral', cantam os personagens de *A Ópera dos três vinténs*. Todavia, ao contrário de seu amigo, Benjamin atribui uma importância capital às forças espirituais e morais na luta de classe [...]. o que está em jogo na luta é material, mas a motivação dos atores sociais é espiritual. Se não

certeza dada de vitória da humanidade redimida, conjuraríamos passado-presente-futuro cientes de que, se nossa historicidade é devir (vir-a-ser), o amanhã se realiza no hoje em função da mobilização ética de um passado que insiste em tornar-nos consciente de que o “inimigo não tem cessado de vencer” (Tese VI): de “que o ‘estado de exceção’ no qual vivemos é a regra” para os oprimidos e as oprimidas (Tese VIII).

Daqui se desmonta a principal concepção que as Teses de Benjamin se propõem a criticar: o otimismo crítico frente ao progresso técnico-científico organizado pela Modernidade que, conformando também uma racionalidade de leitura do real, nos leva a crer que o tempo histórico é este trilho de trem, “homogêneo e vazio”, no sentido de estar dado de antemão em aguardo de ser percorrido mais ou menos rapidamente pela humanidade, porém sempre a indefinida e positivamente avançar (Tese XIII). Se devagar andamos, é por falta de nos colocarmos a par dos ditames do progresso. Assim, os elementos das culturas oprimidas de resistência residiriam “[...] engastados em todo presente como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados” (BENJAMIN, 2009, p. 31). Manancial no qual poderíamos encontrar guarida para apostas revolucionárias messiânicas que fertilizem e façam explodir, do *continuum* da história, caminhos na luta presente contra as formas de opressões.

Com o devido cuidado de que, no seio destas culturas, o passado que ilumina o presente de lutas não seja ideologicamente capturado como instrumento conservador, obliterando a sua compreensão e potencial transformador no hoje. Para tanto, a dimensão utópica não-idêntica do passado, que pode apontar para um futuro na condição de “inacabamento constitutivo” (conforme Scholem e Gagnebin, citados por Löwy, 2005, p. 56), comporta um anúncio que deve necessariamente alimentar-se de uma dialética profunda com a denúncia da opressão. (FREIRE, 2010). Sendo esta denúncia, justamente, a captura da imagem dialética que liga passado-presente de forma revolucionária, como a luta que se nos apresenta no hoje “[...] ao apoderar-se de uma lembrança tal como ela lampeja num instante de perigo” (BENJAMIN, 1940

fosse estimulada por algumas qualidades morais, a classe dominada não conseguiria lutar por sua libertação”. Tais qualidades, como bem cita Benjamin na referida tese, “[...] retroagem ao fundo longínquo do tempo” e “[...] porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 58).

apud LÖWY, 2005, p. 65), nos torna igualmente conscientes de que qualquer conformismo, meias palavras e conciliações nada mais resultam do que em reiteraões da opressão histórica.

As culturas oprimidas de resistência conformam-se de uma “dimensão utópica-revolucionária da apocatástase”, para agenciarmos este outro conceito teológico - agora no cristianismo primitivo de Orígenes e afim ao *tikkun* judaico, explorado por Benjamin e comentado por Löwy na discussão de nosso autor sobre o Surrealismo:

[...] essa recusa em ‘pegar o trem do mundo moderno’ - uma expressão que só podia lhe suscitar o desprezo - é precisamente uma das grandes virtudes do Surrealismo, um movimento inspirado pelo ‘desejo da apocatástase, a decisão de reunir [...], de uma outra maneira, precisamente os elementos provenientes, ‘muito cedo’ ou ‘muito tarde’, do primeiro e da última decomposição, na ação e no pensamento revolucionário’. Rememoração dos combates esquecidos e salvamento das tentativas fora do tempo, a apocatástase dos momentos utópicos ‘perdidos’ do socialismo não é uma operação contemplativa dos surrealistas: ela está a serviço da reflexão e da prática revolucionária do presente, aqui e agora - *jetzt!* (2005, p. 57).

Desta forma, “[...] enriquecer a cultura revolucionária com todos os aspectos do passado portadores da esperança utópica” (LÖWY, 2005, p. 57) mostra-se como tarefa urgente em nome da sua confluência em apostas revolucionárias messiânicas no hoje⁶. Neste contexto, outros conceitos benjaminianos passíveis de auxílio na leitura dos desafios que nos são colocados são, justamente, o de experiência autêntica e o de vivências individuais. Talvez uma das formas mais fecundas de compreender estes conceitos em Benjamin seja pela análise da *narração*, como forma

6 Um tema importante que mereceria maiores considerações em torno do papel das culturas de resistência contra a opressão na luta revolucionária, é de que forma uma síntese explosiva dos elementos ditos “populares” e “eruditos” poderiam confluír para a formação destas imagens dialéticas que ligam passado e presente no tempo-de-agora. Ao “escovar a história a contrapelo”, talvez possamos encontrar estes nexos sem, de um lado, recaír em um “populismo cultural” e, de outro, sobrepujar os elementos messiânico-revolucionários presentes na cultura popular, em nome de uma suposta “superioridade” interpretativa do real que a “alta cultura” possuiria. Conforme Löwy (2005, p. 79): “Escovar a história cultural *gegen den Strich* significa, então, considerá-la do ponto de vista dos vencidos, dos excluídos, dos párias. [...] Em outras palavras, para citar uma das notas preparatórias, a história da cultura ‘deve ser integrada à história da luta de classes’. Isso não quer dizer que Benjamin seja partidário de um ‘populismo cultural’: longe de rejeitar as obras de ‘alta cultura’, considerando-as reacionárias, ele estava convencido que muitas delas são abertamente ou secretamente hostis à sociedade capitalista. Trata-se, então, de redescobrir os momentos utópicos subversivos escondidos na ‘herança cultural’.”.



de comunicação em extinção na Modernidade capitalista. Compreendida como “[...] uma forma artesanal de comunicação”, destaca Benjamin que a narração

[...] não está interessada em transmitir o ‘puro em-si’ da coisa narrada como uma informação ou relatório. Ela mergulha a coisa na vida do narrador para em seguida retirá-la dele. Assim, se imprime na narrativa a marca do narrador, como a mão do oleiro na argila do vaso. [...] Talvez ninguém tenha descrito melhor que Paul Valéry a imagem espiritual desse mundo de artífices, do qual provém o narrador. Falando das coisas perfeitas que se encontram na natureza [...], ele as descreve como ‘o produto precioso de uma longa cadeia de causas semelhantes entre si’. O acúmulo dessas causas só teria limites temporais quando fosse atingida a perfeição. ‘Antigamente o homem imitava esta paciência’, prossegue Valéry. [...] ‘[...] O homem de hoje não cultiva o que não pode ser abreviado. Com efeito, o homem conseguiu abreviar até a narrativa. Assistimos em nossos dias ao nascimento da *short story*, que se emancipou da tradição oral e não mais permite essa lenta superposição de camadas finais e translúcidas, que representa a melhor imagem do processo pelo qual a narrativa perfeita vem à luz do dia, como coroamento das várias camadas constituídas pelas narrações sucessivas” (BENJAMIN, 1994, p. 205-206).

Posto assim, entendemos que a experiência autêntica é uma forma de conhecimento que deriva de uma sedimentação de relações seres humanos-mundo no qual a leitura da realidade dá-se mediada pelo sentipensar dos outros que, comigo, tornam-se falantes-e-ouvintes na produção e ressignificação de sentidos que transpassam e são perpassados pelas memórias de um espaço-tempo histórico que vai se tornando comum. No narrador como mediador deste acervo sedimentado de vida-em-comum, a experiência encontra aquela figura exemplar que, ao mesmo tempo em que nela deixa suas marcas como testemunho de sua autoria, articula uma história em aberto ao ouvinte que se prolonga e desdobra em “[...] uma longa cadeia de causas semelhantes entre si”, pela “[...] lenta superposição de camadas finais e translúcidas, [...] como coroamento das várias camadas constituídas pelas narrações sucessivas”. (BENJAMIN, 1994, p. 206).

Por oposição, a vivência seria o reino do indivíduo reativo a uma realidade social que lhe é superimposta como coisa estranha, apesar de ela ter sido situado tão próximo que sequer lhe seja possível (re)conhecer(-se). Reino do homem sem paciência e sedento de abreviações, a vivência torna-se na Modernidade a forma de ler o real do “[...] indivíduo privado, isolado, é a impressão forte, que precisa ser

assimilada às pressas, que produz efeitos imediatos”. (KONDER, 1999, p. 83). Conforme veremos ainda neste ensaio, literalmente o reino de uma “história curta”, em que o presente reificado se tornou presenteísmo⁷.

Com a interdição progressiva do *topos* social no qual a experiência, enquanto forma de “leitura de mundo”, passa a minguar na Modernidade - quer dizer, a comunidade de sujeitos práticos falantes-e-ouvintes que compartilham um conhecimento que é tecido, se desenrola e entranha-se na/pela produção histórica de trajetórias de vida socializadas, tem-se como consequência para as classes populares a interdição regressiva das potencialidades de que culturas oprimidas de resistência acumulem-se enquanto memória fermentadora do desenvolvimento consciente de seu núcleo sadio [bom senso, para Gramsci (1978)]. Quer dizer, como lócus de “pré-intuições” revolucionárias-messiânicas sobre como a realidade foi-e-poderia-vir-a-ser no sentido de redenção superadora frente a situação universalizante, *ainda-presente e carente de resolução*, que baliza tais fenômenos no hoje - *a experiência concreta de opressão no seio da sociedade capitalista*.

A obstrução da experiência autêntica no contexto econômico e sociocultural da Modernidade capitalista, tal como identificada por Benjamin na primeira metade do século XX, para as classes populares seria, a um só tempo, um golpe em seu passado-presente-futuro. Tal seja, na orientação temporal que permitiria tornar minimamente legível a sua inserção na condição de sujeitos históricos que compartilham com seres do passado, “secretamente”, um passado de opressões (Tese II). Tal passado, ao perder-se nas vivências individualizantes de um presente esgarçado e estilhaçado, que parece girar indefinidamente em torno de si mesmo, torna-se opaco e reproduz o processo de invisibilizar, na consciência popular do hoje, as histórias de opressão soterradas em nome do progresso - esta tempestade

⁷ É interessante, por fim, aqui citar para uma compreensão dos conceitos de experiência e vivência as reflexões de Ramos-de-Oliveira (1997, p. 31-32): “Dizíamos acima de *recepção passiva e vivência (Erlebnis)* contrapostas a *recepção ativa, recepção crítica e experiência (Erfahrung)*. [...] Tem *Erfahrung* quem é capaz de extrair da vida uma experiência, uma compreensão; trata-se de alguém capaz de sentir e de expressar a si mesmo esta vivência; de alguém que extrai da experiência pessoal seu sumo à luz do legado cultural, que o enriquece e a que ele enriquece. *Erfahrung* modifica, altera, ensina. *Erlebnis* apenas acrescenta passagem do tempo. *Erfahrung* relaciona, também, a possibilidade de rememoração de vínculos coletivos estruturadores da própria individualidade”.



“maligna” advinda do paraíso⁸. O futuro, enquanto possibilidade de vir-a-ser não-opressor que brota na realização das lutas do hoje, sobretudo como visada de redenção destes passados soterrados - enquanto rememoração-e-reparação messiânica-revolucionária, iguala-se ao presente reificado. Nada mais do que infernal repetição, diferente, porém igual, de um hoje onipotente muitas vezes louvado como única viabilidade para uma temporalidade ahistórica.

Se algum fundo de coerência tiver estas reflexões, para o contexto pós-Segunda Guerra Mundial e, de forma mais precisa e recente, no âmbito do atravessamento cada vez mais agudo das tecnologias digitais nos processos econômicos e comunicativo-culturais hodiernos pós-década de 90 (com o advento e adentramento social da Internet, em tempos neoliberais), resta destacar que a interdição regressiva do potencial revolucionário da experiência, enquanto desenvolvimento do bom senso deste saber feito na comunidade ouvinte de sujeitos práticos populares, alcança níveis de fragmentação ahistórica ainda mais elevados. Nos conectamos humanamente mediados por tecnologias de rede que constituem, na verdade, ilhas sociais - passíveis de serem manipuladas via recursos técnicos de Big Data, microsegmentação, predição de comportamento e outras traquinagens para fins políticos e econômicos opressores. Parece ser esta lógica cultural do capitalismo tardio - o pós-modernismo enquanto transfiguração da ideologia dominante em nosso tempo, contexto de perda dos laços que vinculam passado-presente na experiência individual-e-coletiva dos sujeitos e que nos impele, no âmbito da cultura digital, a colecionar ruínas vivenciais sob o clique em tempo real das redes telemáticas⁹.

8 Nesta alegoria do Anjo da História da Tese IX, nos perguntamos porque Benjamin identifica o progresso como motor de uma catástrofe advinda supostamente de um lugar benéfico. Qual o pecado originário profano que fora cometido e gerou tal tempestade do paraíso? Querer *conhecer para melhor intervir coletivamente no real*, raiz técnica do quefazer humano possível de ser encontrado no comunismo primitivo, por exemplo? Ou querer conhecer a partir de uma lógica de domínio técnico do “outro” em geral - natureza, seres humanos..., enquanto administração técnica a partir de interesses privados? Daqui, talvez, possamos pensar no conteúdo eminentemente político que pode ressignificar o fenômeno técnico, para uma lógica histórica que o veja não como instrumentalização do progresso, mas de comunhão entre as necessidades humanas com aquelas da natureza que, em mediação, corresponde a estrutura da produção da existência histórica de homens e mulheres pelo trabalho.

⁹ Para Benjamin (2007, p. 841), justamente o “[...] que distingue a experiência da vivência é o fato de que a primeira não pode ser dissociada da ideia de uma continuidade, de uma sequência”.

Juntar tais ruínas ou “ler” na particularidade delas - por exemplo, na própria tecnologia -, a presença de toda uma época histórica, parece impossível: quando não constitui forma de proceder malvista em tempos de “cibercultura”. Esta é a típica noção ideológica dos arautos pós-modernos da tecnologia, por exemplo Lévy (1993) quando situa justamente a temporalidade da cibercultura como “tempo real” e sua dinâmica cronológica como “velocidade pura sem horizontes” em uma “pluralidade de devires imediatos”. Ao propor-se uma das perguntas que, então, parecia ser central de sua época (“O fim da história?”), nos situa Lévy sua resposta:

O tempo pontual não anunciará o fim da aventura humana [ufa!], mas sim sua entrada em um ritmo novo que não seria mais o da história. Seria um retorno ao devir sem vestígios, inassinalável, das sociedades sem escrita? **Mas enquanto o primeiro devir fluía de uma fonte imemorial, o segundo parece engendrar a si mesmo instantaneamente, brotando de simulações, dos programas e dos fluxos inesgotáveis dos dados digitais.** O devir da oralidade parecia ser imóvel, o da informática deixa crer que vai muito depressa, **ainda que não queira saber de onde vem e para onde vai. Ele é a velocidade.** (1993, p. 116-117, grifo nosso).

Neste contexto de reflexões pós-modernas, entendemos que as melancólicas advertências de Benjamin frente a interdição da experiência narrativa ganham relevo, ao passo em que esta contrapõe-se a informação como forma de comunicação tipicamente reconfigurada pela (Pós-)Modernidade capitalista. Na dita era da “Sociedade da Informação” (cf. CASTELLS, 1999), parece-nos que vivenciamos a epítome elevada a enésima potência da comunicação enquanto informação, aquela que “[...] aspira a uma verificação imediata. Antes de mais nada, ela precisa ser compreensível ‘em si e para si’.” (BENJAMIN, 1999, p. 203). No diagnóstico benjaminiano, tal imediaticidade informacional configura-se como matadouro da imaginação e autoria tecida a partir da memória em comum, ao passo em

[...] que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. [...] Metade da arte narrativa está em evitar explicações. [...] O extraordinário e o miraculoso são narrados com a maior exatidão, mas o contexto psicológico da ação não é imposto ao leitor. Ele é livre para interpretar a história como quiser, e com isso o episódio narrado atinge uma amplitude que não existe na informação (BENJAMIN, 1999, p. 203).



Matar a memória e a imaginação no seio amplo do dilúvio informacional-digital configuraria, assim, outra tática de dominação das classes opressoras em tempos de capitalismo dito “pós-moderno”. Quando as formas predominantes de comunicação na sociedade operam pela via dos fatos que “já nos chegam acompanhados de explicações”, fenecem as possibilidades de produção de sentidos em comum que interpretam a realidade histórica como vir-a-ser, passível de ser desvelado a partir de uma perspectiva de negação da presentificação eterna do tempo real das redes digitais, tornado medida de todas as coisas humanas. Muito diferente do tempo-de- agora benjaminiano (Tese XIV) que conecta passado-e-presente oprimido como lócus de descontinuidade histórica em favor da transformação radical da sociedade, a temporalidade da cibercultura interdita as possibilidades de integrar-se em experiências a partir dos e com os outros, no qual o caráter de uma tradição não conservadora tornaria possível desenvolver a memória cultural sedimentada por caminhos insuspeitos e radicalmente transgressores.

Em resumo, para Benjamin (1994, p. 204),

A informação só tem valor no momento em que é nova. Ela só vive nesse momento, precisa entregar-se inteiramente a ele e sem perda de tempo tem que se explicar nele. Muito diferente é a narrativa. Ela não se entrega. Ela conserva suas forças e depois de muito tempo ainda é capaz de se desenvolver.

No reino benfazejo do tempo real e da explosão dos múltiplos devires traduzidos em informação digital, talvez valesse a pena pensar na advertência do Gato à Alice; aqui, em outro contexto de “maravilhas”...: "Se você não sabe onde quer ir, qualquer caminho serve". A quem ou a quem interessa não saber (ou sequer querer saber, ter a oportunidade de saber...) para onde ir, afinal de contas? "Deixar as coisas como estão" sempre foi uma ideia que brota daquele(s) que, de alguma forma, se beneficia(m) deste presente sempre a se presentificar, constantemente imutável, “[...] no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra”. (BENJAMIN, 1940 apud LÖWY, 2005, p. 70). Não é sem espanto, portanto, que Lévy, citando a pós-modernidade em Lyotard, enxergue na cibercultura o contexto do declínio da verdade, busca da objetividade histórica do real

pelo movimento de crítica enquanto (re)construção teórica. A nova "ecologia cognitiva" da cibercultura não prima tanto pelas velhas funções cognitivas associadas ao "polo da oralidade secundária" (escrita), como abstração, generalização, análise e síntese.

Trata-se, agora, de um pensar no qual "[...] o conhecimento se encontra em metamorfose permanente", pois a "[...] massa de informações armazenadas cresce em um ritmo cada vez mais rápido. Os conhecimentos e habilidades da esfera tecnocientífica e das que dela dependem evoluem cada vez mais rápidos". (LÉVY, 1993, p. 121). Não mais a teoria como forma de leitura do real, com suas atividades pautadas na historicidade e na crítica, mas os modelos atrelados as simulações assumem a representação-guia dos processos cognitivos típicos da cibercultura. Modelos pautados essencialmente em "[...] normas de eficiência e o julgamento de pertinência que preside sua avaliação". (LÉVY, 1993, p. 121). Resumindo a "ecologia cognitiva" da cibercultura a um indigesto pragmatismo, Lévy conclui:

Um modelo digital normalmente [!] não é nem 'verdadeiro' nem 'falso', nem mesmo 'testável', em um sentido estrito [e não-normalmente, é?]. Ele apenas será mais ou menos útil, mais ou menos eficaz ou pertinente em relação a este ou aquele objetivo específico. Fatores muito distantes da ideia de verdade podem intervir na avaliação de um modelo: a facilidade de simulação, a velocidade de realização e modificação, as conexões possíveis com programas de visualização, de auxílio à decisão ou ao ensino... O declínio da verdade [...] crítica não significa, portanto, que a partir de agora qualquer coisa será aceita sem uma análise, mas que iremos lidar com modelos de pertinência variável, obtidos e simulados de forma mais ou menos rápida, e isto de forma cada vez mais independente de um horizonte da verdade, uma a qual pudéssemos aderir finalmente. Se há cada vez menos contradições, é porque a pretensão à verdade diminui. Não critica-se mais, corrigem-se erros (1993, p. 121-122).

Viver o presente reificado nos fragmentos informacionais incomunicáveis passa a ser a noção máxima de redenção - não mais produção de uma utopia coletiva que redime o passado opressor, mas horizonte vivencial de indivíduos que transitam, não sem um certo grau (na maioria das vezes inconsciente) de perplexidade e angústia, pelo tempo vazio e homogêneo que tende a se repetir indefinidamente, agora sob o signo do tempo real.

FRAGMENTO REFLEXIVO nº 2: ESCOVAR A HISTÓRIA A CONTRAPELO POR UM OUTRO CONCEITO DE TRABALHO - NATUREZA, CULTURA E TÉCNICA NO “FUTURO ANCESTRAL”

Em Benjamin, o materialismo histórico torna-se “vulgar” quando reside “inanimado” de vontade ético-messiânica de redenção de toda a humanidade, sobretudo das opressões do passado frente aos imperativos do progresso: “Considerai a escuridão e o frio intenso. Neste vale, onde ressoam lamentos”, nos propõe Brecht citado na Tese VII. Mais do que nunca, temos de rememorar o lamento do mundo natural causado em nome do “progresso” e da “civilização” humana, que há muito deixou de se reconhecer como fazendo parte desta potencialidade geradora da vida, que é Pachamama, Gaia ou, simplesmente, Mãe Terra. Neste sentido, mobilizado por esta imagem potente do “escovar a história a contrapelo”, é que enxergamos na Tese XI reflexão fecunda sobre uma temática que, anteriormente, foi citada neste texto como o possível “alarme final de incêndio” para a humanidade. Trata-se, pois, da barbárie ecológica que pode tornar a aventura humana neste planeta uma pálida sombra de um futuro não tão distante.

Pretendo abaixo discutir algumas ideias desta Tese para situar, a partir das necessárias confluências¹⁰ de culturas oprimidas de resistência frente a este cenário, que tal como Benjamin enxergava nos socialistas utópicos elementos de superação de noções catastróficas de trabalho, natureza, cultura e técnica, podemos encontrar

10 Ao propor que imaginemos cartografias ou camadas de mundo que se afetam mutuamente, nas quais ao mesmo tempo em que “[...] as narrativas sejam tão plurais que não precisamos entrar em conflito ao evocar diferentes histórias de fundação” - enquanto exercício de rememoração de ancestralidades que devem ser redimidas no presente de apostas revolucionárias messiânicas, Krenak apropriando-se do conceito de confluências do intelectual e ativista político Nêgo Bispo é taxativo quanto as *conciliações dos irreconciliáveis*: “Essas aberturas permitem, inclusive, que a gente se negue a fazer coro com o discurso colonial como se fosse nossa última chance de conciliação: ‘Ah, para a gente se entender como nação, vamos todos fazer de conta que não houve genocídio’. Como considerar uma história de pátria no meio deste cemitério continental? Temos que nos insurgir, e as confluências podem nos ajudar nisso. Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais”. (KRENAK, 2022, p. 42). A memória da eterna reiteração do desastre colonial em Krenak pode coadunar-se com as palavras de Benjamin: “[...] sobretudo tripla desconfiança diante de toda acomodação: entre as classes, entre os povos, entre os indivíduos”. (BENJAMIN, 1929 apud LÖWY, 2005, p. 25). Em outras palavras, a abertura messiânica também é o fim do reino dos enganos e ilusões astutamente arquitetados: “[...] a gente vai ter que desmentir isso [...]” (KRENAK, 2022, p. 42), tal é uma das palavras de ordem das culturas oprimidas de resistência.



no pensamento e na prática insurgente dos povos originários brasileiros e latino-americanos semelhantes intuições. Dialogando Benjamin com a temporalidade expressada por Ailton Krenak desde o título de seu último livro, *Futuro Ancestral*, pretendo fazer coro a Eduardo Galeano, citado por Löwy (2005, p. 82, grifo nosso):

Durante o debate sobre o V centenário [de ‘descoberta’ das Américas], Galeano interveio, em termos quase benjaminianos - não sei se ele já leu as teses de 1940 - para **conclamar à ‘celebração dos vencidos e não dos vencedores’**, e à ‘salvaguarda de algumas de nossas mais antigas tradições’, como o modo de vida comunitário. **Porque é ‘em suas mais antigas fontes’ que a América pode buscar e encontrar ‘suas forças vivas mais jovens’.** **‘O passado diz coisas que interessam ao futuro’.**

Começamos, pois, com a crítica benjaminiana ao conceito de trabalho atrelado à “ideologia do progresso”, na figura de seu embate com o conformismo socialdemocrata. Não posso deixar de comentar aqui como, nos âmbitos político-partidários da esquerda reformista de hoje no Brasil, se o horizonte socialista sequer se coloca verdadeiramente como elemento estratégico, tal forma limitada de compreensão do trabalho humano denunciada por Benjamin faz-se ponto pacífico tendo em vista a inserção de nossa nação no “cenário mundial” como subalternidade neoliberal. Cada vez mais, trabalho univocamente faz-se sinônimo de emprego assalariado (precarizado), reificando-se esta condição onto-histórica humana a ponto de que sequer ousarmos imaginar (ou de dar validade a...) outras formas de estabelecer esta relação originária produtiva, que nos liga a natureza intrinsecamente na construção da existência humana.

Tal como na crítica de Benjamin na Tese XI, ao lembrar a advertência de Marx ao Programa de Gotha, carece tal concepção de dimensão histórico-dialética em torno da dupla dimensão do trabalho humano - ontológica e histórica. Se é correto afirmar que o trabalho ontologicamente nos cria, ao passo em que criamos em simbiose com a natureza todas as riquezas e elementos culturais de que humanamente necessitamos, cabe afirmar que na história concreta da humanidade tal condição foi permanentemente aviltada pela sua captura por grupos privados de poder. Uma das formas modernas hegemônicas desta captura é justamente o trabalho



assalariado sob as relações de produção capitalista, que transforma a onto-potência criativo-produtiva humana em mercadoria, alienando-a na feitura do lucro alheio.

Tão mais potente ideologicamente se torna a vinculação reificada entre trabalho e emprego assalariado, ao estar atrelada a uma concepção de progresso e, neste conjunto, de técnica/tecnologia, quando se justifica a escravidão moderna por estarmos participando de uma “era” sem precedentes, na qual os artefatos técnicos tem certamente possibilitado uma “vida melhor”. Condição que, em um futuro fulgurante, não somente será mantida - mas indefinidamente ampliada para situações humanas diversas. Melhores postos de trabalho e empregos, melhorias nas formas de comunicação, na educação, no combate às doenças que afligem ainda hoje a humanidade (apesar de já termos inventando o tratamento para várias delas...). Todavia, para quem este futuro pertencerá, se permanecerem as condições em “[...] que o homem que não possui outra propriedade a não ser sua força de trabalho ‘tem que ser escravo dos outros homens que [...] se fizeram proprietários?’”, como nos lembra Marx (s/d apud LÖWY, 2005, p. 100). Entendemos que hoje tal questionamento crítico deve evidenciar questão de fundo ainda mais dramática: para quem este futuro pertencerá, se as condições econômicas que criam este progresso técnico sem limites acabam não somente por escravizar mentes e corações, mas sobretudo o próprio tecido natural que alimenta a possibilidade da vida?

Trata-se tal conceito de trabalho “vulgar”, compartilhado por certas concepções de “esquerda” com o pior do capitalismo, duplamente aviltante, pois “[...] só quer se aperceber dos progressos de dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade” (LÖWY, 2005, p. 100), tornando tal “dominação da natureza” régua que mensura nosso sucesso em construir a vida neste planeta. Entretanto, sabemos hoje que tal projeto moderno de dominação da natureza está nos levando aos vestibulos de uma imensa catástrofe, como faceta ou traço de manipulação tecnocrática que, com a violência racionalizada do colonialismo ou do genocídio em Auschwitz (hoje, na Faixa de Gaza, nos territórios dos Yanomamis... e tantos outros, infelizmente), mantém nítidos vínculos fascistas, enquanto exercício autoritário de poder.

Reside no interior de tal projeto uma concepção “passiva” de natureza como “coisa inanimada” e sem dignidade ontológica em si mesma, como coisa que “está aí



grátis” (cfe. Joseph Dietzgen, citado na Tese XI) e que se justifica somente quando serve ao trabalho humano, como matéria-prima na produção de valores que saciam necessidades humanas. Nesta forma de compreender a natureza reside, pois, o perigo de nos vermos essencialmente distintos dela. Ao ponto de nossa característica humana nuclear, trabalho enquanto atividade consciente criadora de objetivações simbolizadas pelo pensamento-linguagem [cultura], não comportar um viés “ativo” do natural como campo vital prenhe de potencialidades, que permite colaboração e pode, em simbiose dialética, levar-nos ao “aperfeiçoamento ontológico” harmonioso do todo.

Frente a tal forma de compreender nosso papel no cosmo vital da Mãe Terra, a partir de inspirações nitidamente românticas - reencantamento do mundo, crítica a quantificação/mecanização da vida e dissolução do sentimento de *communis* nas vivências individualizantes modernas (LÖWY, 2005, p. 17-20), Benjamin retoma a tradição das culturas oprimidas de resistência em Fourier. Em suma, para contrapor um conceito de trabalho “[...] que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio” (LÖWY, 2005, p. 100). Evidencia, assim, uma dignidade onto-criativa ao natural que, se carece de complementação humana para ser desvelada em direcionamentos possíveis, não se coaduna com perspectivas de exploração ou dominação objetificadoras típicas da manipulação quantificável do real, base da tecnociência moderna (e da sua visão de progresso). Nos comentários de Löwy a um trecho da obra *Passagens*, é interessante ressaltar o papel sentipensante que o trabalho assim configurado possuiria, quando Benjamin qualifica-o de “apaixonado” e “inspirado na ‘brincadeira de crianças’”:

Associando estreitamente a abolição da exploração do trabalho humano e da natureza, Benjamin encontra no ‘trabalho apaixonado’ dos harmonienses, inspirado na ‘brincadeira de crianças’, o modelo utópico de uma atividade emancipada. E escreve: ‘Fazer da brincadeira o cânon de um trabalho, que não é mais explorado, é um dos maiores méritos de Fourier. Um trabalho cujo espírito, constituído assim pela brincadeira, não é mais orientado para a produção de valores, mas para uma natureza aperfeiçoada. É à custa disso que se assistirá ao nascimento de um mundo novo em que a ação é irmã do sonho (2005, p. 107).

Aperfeiçoar a natureza de forma apaixonada e brincante significa nos aperfeiçoarmos humanamente junto a ela, como *parte inseparável* desta potência

criadora originária que está aberta a nossa experiência vivencial-laboral em plenitude, portanto profundamente libertadora e anti-instrumentalizadora. Löwy destaca ainda que, na “[...] harmonia ideal entre sociedade e natureza com a qual sonhava o socialismo utópico, Benjamin percebe reminiscências de um paraíso pré-histórico perdido”, ao qual associava com o comunismo primitivo existente na “aurora da humanidade”, razão pela qual enxerga em Fourier “[...] exemplo da conjunção entre o antigo e o novo em uma utopia que dá vida nova aos símbolos primitivos [...] do desejo”. (LÖWY, 2005, p. 107). Contudo, para nós, latino-americanos que sonhamos com um “outro mundo possível”, não deveria ser estranha a ideia de que grande parte da potencialidade constitutiva deste “paraíso pré-histórico” ainda persiste em tradições oprimidas de resistência cultural, na experiência *communis* dos diferentes povos originários que habitam o Sul Global.

Portanto, que não está completamente perdida, mas pulsante em outras cosmovisões que habitam tempos e territórios no qual o futuro se tece na conjunção entre o ancestral e o presente-aqui-vivido, tal como reflete Krenak:

Nesta invocação do tempo ancestral, vejo um grupo de sete ou oito meninos remando numa canoa:

Os meninos remavam de maneira compassada, todos tocavam o remo na superfície da água com muita calma e harmonia: estavam exercitando a infância deles no sentido do que o seu povo, os Yudjá, chamam de se aproximar da antiguidade. Um deles, mais velho, que estava verbalizando a experiência, falou: ‘Nossos pais dizem que nós já estamos chegando perto de como era antigamente’.

Eu achei tão bonito que aqueles meninos ansiavam por alguma coisa que os seus antepassados haviam ensinado, e tão belo quanto que a valorizassem no instante presente. Esses meninos que vejo em minha memória não estão correndo atrás de uma ideia prospectiva do tempo nem de algo que está em algum outro canto, mas do que vai acontecer exatamente aqui, neste lugar ancestral que é seu território, dentro dos rios (2022, p. 5-6)

Conforme Cabral (1973) nos reporta, somente resistem aqueles povos que preservam a sua cultura: não vem justamente daí a “frágil força messiânica” que demonstram os povos originários brasileiros, na defesa da floresta e da vida selvagem frente a toda série de aviltamentos opressivos que historicamente sofre(ra)m? No livro *Futuro Ancestral* Krenak explora, a partir da cosmovisão dos povos originários, noções caras a uma refundação existencial do trabalho humano em sua comunhão com a

natureza, tal como a sabedoria ontológica dos elementos da natureza em sua força ativa de (re)configuração frente aos ecossistemas que habitam. Em sua *Saudação aos rios*, os corpos de água são a todo momento compreendidos como habitados por “espíritos” que os tornam legitimamente parte ativa do todo natural, capaz de proporcionar poesia à vida humana (KRENAK, 2022, p. 17), pois são possuidores de uma linguagem, de uma voz que fala e canta (KRENAK, 2022, p. 27).

Ao lembrar o desastre de Mariana em 2015, que injetou toneladas de resíduos químicos na forma de “refugos” da mineração no corpo do *Watu* - denominação do Rio Doce pelo povo Krenak, nosso autor reafirma a fonte de vontade e decisão da natureza como dimensão ativa da vida *em geral*:

Hoje, o corpo do *Watu* está cheio de mercúrio e de uma lista imensa de venenos oriundos da mineração, e o rio, cansado, mergulhou em si. Aquele material que desce na calha não é rio, mas detrito de uma civilização abusiva, o que o grande chefe Seattle chamou de vômito. A água de verdade, que nasce nas montanhas, agora está correndo debaixo de uma laje de pedra que os geólogos constataram ser uma formação de granito e outros materiais muito sólidos. Em cima dessa plataforma tem três camadas de solo: o rio mergulhou fundo. Ele continua seguindo para o oceano Atlântico, mas não quer mais se expor ao abuso constante desse pensamento absurdo que acha que os corpos existem para serem explorados. Ele se nega a sofrer esse tipo de bullying e, diante da ofensa, desaparece. Aí as pessoas vêm reclamar que estão ficando sem água, que não podem mais promover o desenvolvimento e o progresso, pois os humanos, com suas economias estúpidas, precisam de muita água para hidrelétricas, usinas, indústrias, agropecuária e agronegócio [...] (KRENAK, 2022, p. 24-25).

Outra tese tipicamente moderna que nos permite pensar a natureza como fonte de matéria-prima e exploração pelo trabalho, como a presente em Descartes e que situa uma rígida separação entre coisa pensante (mente, racionalidade humano-cultural) e coisa pensada (corpo, realidade natural), é profundamente criticada por Krenak. Em um exercício de alteridade ecossistêmica que pode ser fonte ética biófila, reconhecadora da dignidade em-si da natureza, a cosmovisão originária nos convida a transfiguração do corpo-e-da-mente humanas em direção a um “nós ontológico”:

Esse nosso rio-avô [outra figura, aqui, notavelmente bela que nos insere em parentesco com a natureza], chamado pelos brancos de rio Doce, cujas águas correm a menos de um quilômetro do quintal da minha casa, canta. Nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música.



Gostamos de agradecê-lo, porque ele nos dá comida e essa água maravilhosa, amplia nossas visões de mundo e confere sentido à nossa existência. À noite, suas águas correm velozes e rumorosas, o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permite conjugar o nós: nós-rio, nós-montanha, nós-terra. Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir. Por exemplo, ser água e viver essa incrível potência que ela tem de tomar diferentes caminhos (KRENAK, 2022, p. 13-14)¹¹

Desta forma, poderíamos ampliar as teses benjaminianas a ponto de afirmar que, se a dialética da redenção messiânica envolve rememoração e reparação “[...] do sofrimento, da desolação das gerações vencidas, e a realização dos objetivos pelos quais lutaram e não conseguiram alcançar” (LÖWY, 2005, p. 51), ao lado das gerações vencidas com dignidade ontológica está a Mãe Terra a esperar de nós colaboração “[...] não só [na] rememoração de seu sofrimento, mas também a reparação das injustiças passadas” e ainda-presentes, tendo em vista “[...] a realização da utopia [eco]-social” (p. LÖWY, 2005, p. 51). Tal exercício de rememoração e reparação do aviltamento da natureza no hoje, por uma concepção dominadora-exploradora de trabalho humano, nos é apresentada por Krenak na experiência do povo Maxakali:

Os parentes Tikmu’un, também conhecidos por Maxakali, que estão aqui no Vale do Mucuri, vizinhos do rio Doce, falam lindamente dessa terra da qual foram excluídos. Diferente de outros povos nativos daqui, que tiveram uma ou outra reserva instituída pelo governo, os Maxakali passaram os séculos XVII, XVIII e XIX sem lugar para descansar a cabeça. Pois agora decidiram ocupar um antigo território de suas narrativas, e esse povo é capaz de reconstituir toda a fauna e a flora desse lugar onde quase não existem mais bichos e plantas. Em meio ao deserto do pasto em que a região foi transformada durante o século XX, conseguem ver a floresta e invocar o nome de todos os insetos, os répteis, os pássaros, os animais peçonhentos, as plantas e os fungos que existiam ali e apontar o lugar de cada um na paisagem. Qualquer estudioso ficaria admirado com esse inventário e com a

11 Em momentos variados do livro, Krenak recorre a tradição ancestral dos povos originários de uma concepção ativa de natureza e das potencialidades de transfiguração entre ela e os seres humanos, posto que dela fazemos parte. Denunciando que “[...] nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças” (KRENAK, 2022, p. 37), nosso autor relata as tradições do povo Kuna, do Panamá, no qual “[...] o nascimento de uma criança [...] implica em identificar aquele corpo que chega com uma árvore - assim como os Krenak, eles relacionam o umbigo da criança a uma planta”, de tal forma “[...] que todos os bosques de Kunayala são formados por pessoas, têm nome [...]”. (KRENAK, 2022, p. 38-39). Ainda, do povo Tukano, no alto do rio Negro, em que a “[...] concepção do corpo feito de barro [...]” nos remete a noção de “[...] que não existe fronteira entre o corpo humano e os outros organismos que estão ao seu redor”. (KRENAK, 2022, p. 39).



maneira que eles são capazes de restituir a essa terra a presença de seres que já foram extintos: os Maxacali estão ali representando todo esse gradiente de vida. Em meio a uma mentalidade fazendeira, conseguem enxergar um território cheio de espíritos e falar com o mundo invisível (KRENAK, 2022, p. 35-36)

O espírito messiânico de que falam os povos originários em suas narrativas e práticas, assim, possui confluências com uma dimensão bioética capaz de restabelecer a força explosiva e revolucionária do materialismo histórico, como perspectiva emancipatória que, atualmente, não encontra no âmbito político *mainstream* brasileiro aderência ideológica alguma. Desta forma, não é sem surpresa que podemos encontrar justamente na tradição insurgente dos povos originários, “[...] como as criações e os pensamentos mais ameaçados, difamados e desprezados” (BENJAMIN, 2009, p. 31), elementos de defesa daquele “reino messiânico de outrora” que constitui(a) as sociedades sem classes “primitivas”, mas que ainda resistem em experiências no hoje, a fermentar um futuro de possibilidades:

Os indígenas viviam em reservas coletivas, e os seringueiros, que eram majoritariamente nordestinos que migraram para a Floresta Amazônica no final do século XIX, perceberam essa diferença. Depois de quatro, cinco, seis gerações dentro da floresta, o que eles queriam era viver como os índios. Houve ali um contágio positivo do pensamento, da cultura, uma reflexão sobre o comum, em que os seringueiros que criaram as reservas extrativistas equipararam o status dessas unidades de conservação de uso direto com o das terras indígenas. **Mas nós sabemos que propriedade coletiva no Brasil não existe: mesmo as terras que os indígenas habitam pertencem à União. O cancro do capitalismo só admite propriedade privada e é incompatível com qualquer outra perspectiva de uso coletivo da terra [...]** (KRENAK, 2022, p. 77-79, grifo nosso).

Se a revolução, como nos diz Benjamin, não consiste em tomar o trem da história rumo ao progresso tal como nos apresenta o mito técnico-científico moderno, mas essencialmente puxar o freio de mão desta maquinaria descontrolada para interrompê-la - ou, conforme Horkheimer, para darmos “um salto para fora do progresso” (1980, apud LÖWY, 2005, p. 99), qual papel residiria a técnica como dimensão ontológica constituinte do trabalho humano na sociedade emancipada? Se, conforme Löwy, “[...] obviamente, não quer dizer que, para Benjamin, a modernidade não possa tomar outras formas, ou que o progresso técnico seja necessariamente



nefasto” (2005, p. 103), como imaginar dialeticamente no presente a possibilidade de uma práxis tecnológica não aviltante da natureza, mas que busque o desvelar aperfeiçoado de suas potencialidades latentes e, neste processo, de nós mesmos como coletividade humana viva?

O exemplo da Floresta Amazônica, evocado por Krenak no relato sobre seringueiros e povos originários, novamente pode nos ser útil, posto que é a própria ciência moderna, hoje, a nos mostrar que tal qualidade técnica biófila de trabalho humano já vem sendo realizada pelos povos originários há milênios. Em artigo publicado na Revista *Nature Plants* no ano de 2018, intitulado “O legado de 4.500 anos de policultura agroflorestal na Amazônia Oriental”, Yoshi Maezumi, da Universidade de Exeter (Inglaterra), juntamente com cientistas do Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia, da Universidade do Estado do Mato Grosso e da Universidade Federal do Pará, nos reportam o que segue:

Aqui, mostramos que as paisagens antropogênicas persistentes nos últimos 4.500 anos tiveram um legado duradouro sobre a hiperdominância de plantas comestíveis em florestas modernas na Amazônia oriental. Encontramos um enriquecimento abrupto de espécies de plantas comestíveis em lagos fósseis e registros terrestres associados à ocupação pré-colombiana. Os nossos resultados demonstram que, através do enriquecimento florestal de copa fechada, do desmatamento limitado para o cultivo de culturas e da gestão de queimadas de baixa gravidade, a segurança alimentar a longo prazo foi alcançada apesar das mudanças climáticas e sociais. Nossos resultados sugerem que, na Amazônia oriental, a base de subsistência para o desenvolvimento de sociedades complexas começou há cerca de 4.500 anos com a adoção da agrossilvicultura policultural, combinando o cultivo de múltiplas culturas anuais com o enriquecimento progressivo de espécies florestais comestíveis e a exploração de recursos aquáticos. Essa estratégia de subsistência intensificou-se com o desenvolvimento posterior das terras escuras amazônicas, possibilitando a expansão do cultivo de milho para o Planalto de Belterra, proporcionando um sistema de produção de alimentos que sustentou as crescentes populações humanas na Amazônia oriental. Além disso, estes sistemas agroflorestais de policultura à escala milenar têm um legado duradouro sobre a hiperdominância de plantas comestíveis nas florestas modernas da Amazônia Oriental. Juntos, nossos dados fornecem **um exemplo de longo prazo do uso antropogênico da terra no passado, que pode informar os esforços de gestão e conservação nos ecossistemas amazônicos modernos.**¹²

12 Grifo e tradução nossa, a partir do resumo disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41477-018-0205-y>.



Em suma, o que tais pesquisas têm revelado é que a práxis técnica dos povos originários sobre a Floresta Amazônica não somente permitiu a emergência de sociedades complexas a ela intrinsecamente consorciadas, mas, sobretudo, enriqueceu-a a ponto de desvelar de seu seio potencialidades biófilas que a mantiveram-e-tornaram os legítimos pulmões da Mãe Terra. A alteração técnica sustentável do ecossistema amazônico pelos povos originários contribuiu para a emergência de uma biodiversidade ainda mais rica, aperfeiçoando-a. Imaginemos, pois, como a técnica científica moderna poderia ser refundada a partir desta perspectiva ético-onto-epistemológica insurgente a necrofilia quantificadora do capital, que vincula toda a produção da existência humana a um trabalho abstrato, sem rosto nem gosto - em suma, sem vida. Nestes termos, talvez poderíamos confluí-la com a sabedoria ancestral para auxiliar a nossa compreensão e capacidade de coexistência harmoniosa com a natureza, como elemento tático nas lutas por redenção do passado ainda-opressor - de gentes; em última instância, do cosmo vital que perfaz a Mãe Terra em que habitamos, e que aguarda de nós por efetiva revolução.

Tais considerações nos encaminham, por fim e novamente, a temática central das Teses em torno da ideologia do progresso, tal como esta resulta costurada pela Modernidade capitalista e, dialeticamente, acaba por balizar o pensamento e a ação do marxismo vulgar e da social-democracia para Benjamin. Trata-se esta palavra-fenômeno, representativa de uma dada realidade histórica concreta, passível de ser redimida e salva “[...] do seu descrédito e de suas reduções [...]” - como nos propõe Ventura (2020, p. 6), ou invariavelmente configura um projeto totalizador de História a ponto de torná-la sina e fado catastrófico? Recorrendo ao Benjamin das *Passagens*, Ventura argumenta que a salvação do fenômeno-progresso exigiria que, reconhecendo-se sua vinculação histórica concreta com uma tradição de catástrofe que o celebra de forma conservadora como “patrimônio” (de uma Humanidade supostamente emancipada...), ao mesmo tempo se demonstrasse “[...] que existe [...] [nele] uma ruptura ou descontinuidade” (BENJAMIN, 2007, p. 515) capaz de abrir-lhe as portas para outras significações – *teórico-práticas*.

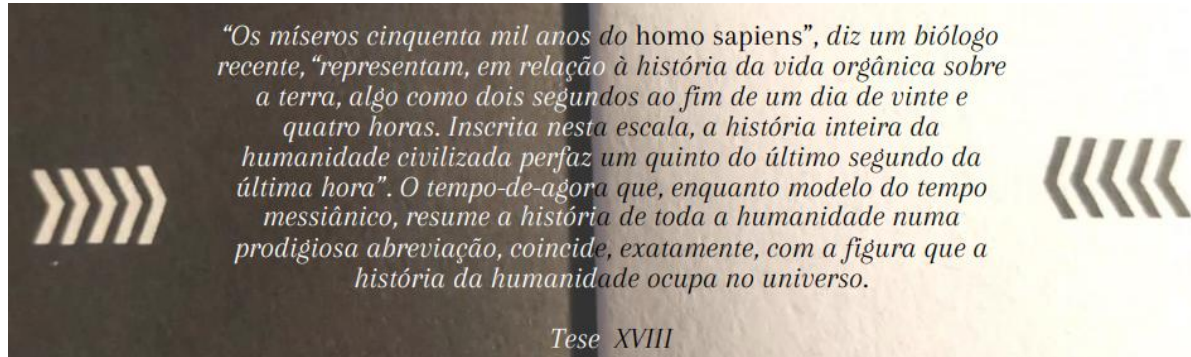
Em nossa análise, o exemplo da práxis dos povos originários na Amazônia representa justamente uma das possibilidades de descontinuidade do progresso



enquanto *moto perpetuo* da tradição moderna, ao conjugar uma atividade técnica que é eticamente avalizada em suas transformações materiais pela capacidade de gerar bem-estar dos seres humanos com preservação-e-aperfeiçoamento da natureza. Esta disjunção na cosmovisão dos povos originários somente é possível quando se considera que os progressos técnicos se lastreiam onto-eticamente no conhecimento ancestral, tornado carne no corpo social, a partir da noção de uma *comunidade da vida* a qual, sempre que aviltada, indica profundos regressos no todo de que tomamos parte. Seria tal consciência crítica dos povos originários que lhes permitiria, no estudo concreto de sua história, “[...] conferir ao retrocesso contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso”, lançando mão deste último apenas “[...] como medida de determinadas transformações históricas” e não mais uma “[...] assinatura do curso da história em sua totalidade”. (BENJAMIN, 2007, p. 519-520). Conforme bem destaca Löwy no comentário da Tese XIII de nosso autor, faz-se necessário “[...] distinguir entre o progresso dos conhecimentos e das habilidades [...] e o progresso da própria humanidade: este implica uma dimensão moral, social e política que não é redutível ao progresso científico e técnico”. (2005, p. 116).

No *Futuro Ancestral*, entendemos que se resguarda uma destas imagens dialéticas a que Benjamin se remete como aquelas que permitem pensar o inédito viável em função da rememoração e redenção das opressões históricas. Portanto, não mais a noção de um progresso como linha ou espiral linear a avançar indefinida e irresistivelmente a um futuro fulgurante e promissor, mas as confluências entre passado e futuro no tempo-de-agora, como utopia messiânico-revolucionária a ser concretizada no hoje *ainda-presente de opressões*.

Figura 1 – Tempo-de-agora conjugando um futuro ancestral como história universal



Fonte: Krenak (2022) e Benjamin (1940 apud LÖWY, 2005, p. 138)

Nestes termos, a tecnociência – esta filha dileta da Modernidade, por extensão não pode mais ser tomada como a substância íntima do progresso enquanto “assinatura do curso da história em sua totalidade”. Trata-se, pois, de reconhecer sua inerente historicidade e politicidade para atrelar-lhe na práxis humana a juízos de valores que, em última instância, poderão aferir seu caráter progressivo ou regressivo: em função da sua colaboração para manter e aprimorar o equilíbrio harmônico e ancestral que sustenta a nossa *comunidade da vida* na totalidade da Mãe Terra.

ALGUMAS INQUIETAÇÕES NÃO-CONCLUSIVAS

Nos dias que estava a escrever este ensaio, por necessidade humana básica - a saúde, necessitei me deslocar ao Centro de Florianópolis, cidade na qual resido. Como tive de aguardar algum tempo para resolver questões outras da vida após a consulta médica, resolvi tomar café num destes quiosques situados nas praças do Centro. Mais precisamente, no Bar Quiosque do Mozo, na Praça Pereira Oliveira, situada ao lado do Teatro Álvaro de Carvalho, o TAC. Nesta praça, ainda e apesar de todo o cimento que embota a paisagem, situam-se lindas e frondosas árvores, as quais infelizmente desconheço em seus nomes.

Lá pelas tantas, café a meio termo de seu fim, não sei bem ao certo o porquê, mas uma inquietação curiosa advinda da leitura do *Futuro Ancestral* repovoou minha mente. Em certo momento do livro, Krenak “cutuca a ferida” moral nossa, “povo

citadino”, quando destaca que “[...] essa fúria de meter asfalto e cimento em tudo” (2005, p. 66) nos leva a tal ponto de alienação perante ao território que habitamos, não lhe surpreendendo “[...] que tem gente que aceita com naturalidade considerar um rio sagrado desde que ele esteja lá na Índia, e saiba de cor que ele se chama Ganges, enquanto ousa saquear o corpo do rio ao lado, cujo nome desconhece [...]”. (p. 20). Me senti envergonhado por saber o nome de 1 ou 2 rios dos diversos ontos-universos aquáticos que, supunha, habitam esta Ilha do Desterro.

Como estava no Centro, fiquei a imaginar se, por ali mesmo, não passavam em tempos de outrora riachos, córregos e outros tantos tipos de fios de água a serpentear a paisagem e correr para o abraço do mar. Munido de celular em mãos - essa noção cidadina de fonte de informações, pesquisei. A primeira página que a Internet me mostrou não poderia ser mais emblemática para algumas das reflexões que, neste ensaio, intencionei desenvolver. Do quanto, ainda, estamos tão longe e, ao mesmo tempo, urgentemente tão perto de termos de nos resolver com o cosmo vital que habitamos - e que é nós mesmos, posto que somos parte dele integrante:

Os seis rios, córregos e riachos ‘invisíveis’ que correm pelo Centro de Florianópolis

Quem vê a paisagem de um Centro homogêneo, tomado pelo concreto das ruas e construções, não imagina que, originalmente, o bairro era cortado por inúmeros cursos de água.

Desde os primórdios da ocupação urbana de Nossa Senhora do Desterro, e até o final do século 19, esses riachos e córregos eram utilizados pela população como vias de escoamento dos dejetos domésticos: lixo e esgoto. Os locais perto das nascentes, no entanto, serviam para lavar as roupas dos desterrenses. Logicamente, todos desembocavam no mar, o que acontece até hoje com seis deles, agora, canalizados e cobertos.

Há 150 anos, insalubridade crônica

Até a década de 1870, a cidade apresentava péssimas condições de salubridade.

As ruas e os córregos serviam de depósito e escoadouro de esgoto. A população era assolada por inúmeras doenças e o poder público não tomava nenhuma medida eficaz para solucionar o problema, conta o historiador Dalton Silva, na obra “Os esgotos sanitários em Florianópolis”. A impressão de uma cidade mais limpa e arejada se dava apenas em épocas de grandes enxurradas e fortes ventos, quando a situação aparentemente se amenizava. [...]

Escravos carregavam esgoto para o mar

Em 1877, foi realizada a primeira concessão de serviços para remoção de lixo e esgotos. Estes deveriam ser transportados à noite, em barris ou cubos,

para serem lançados ao mar utilizando os trapiches construídos. Para isso, havia escravos especializados no serviço e que eram chamados de tigres.



Tigre: conjunto homem/barril que transportava resíduos em Desterro
(Desenho de Átila Ramos)

Existiam ainda os carroceiros que cobravam pelo serviço: 100 réis por barril de esgotos ou por carrada de lixo.

Obras

As primeiras obras de saneamento iniciaram em 1887 quando foram canalizados os córregos Fagundes e Trajano. Já a canalização do Rio da Bulha, atual Avenida Hercílio Luz, só ocorreria em 1920. [...]

Assim, a partir da década de 1920, começam as grandes obras de macrodrenagem no Centro da cidade, com a canalização dos córregos que serpenteavam a área urbana¹³.

Das “cousas” todas a que este texto informativo me mobilizou, com Benjamin e Krenak fiquei a pensar: o “invisibilizar” deste outro-em-geral oprimido da/na História - natural-e-humana, ao mesmo tempo em que não pode anular completamente o fato de sua existência concreta, coloca-a permanentemente em perigo. Neste ínterim, tal perigo nos atravessa até as entranhas, hoje. Faz-se necessário, antes de mais nada, corretamente nomeá-lo; mas, sobretudo, radicalmente mobilizá-lo em apostas revolucionárias messiânicas na luta coletiva pela transformação da opressão que transpassa o tecido natural-histórico do passado-presente-futuro.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. A vida dos estudantes. In: BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2009. (Coleção Espírito Crítico).

13 Disponível em: <https://floripacentro.com.br/os-seis-rios-riachos-e-corregos-invisiveis-que-correm-pelo-centro-de-florianopolis/>.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. 7.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

CABRAL, Amílcar. **Textos políticos**. 1973. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/cabral/ano/mes/51.pdf>. Acesso: 30 jan. 2024.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 7. ed. rev. amp. São Paulo: Paz e Terra, 2003. (A era da informação: economia, sociedade e cultura, v.1).

FREIRE, Paulo. **Ação cultural para a liberdade e outros escritos**. 13. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 31.ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

FALS BORDA, Orlando. **Una sociologia sentipensante para America Latina**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2009.

GRAMSCI, Antônio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

KONDER, Leandro. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LÉVY, Pierre. **As tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

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

RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. Reflexões sobre a educação danificada. In: ZUIN, Antônio Álvaro Soares; PUCCI, Bruno; RAMOS-DE-OLIVEIRA, Newton. (Orgs.). **A educação danificada: contribuições à teoria crítica da educação**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Carlos, SP: Universidade Federal de São Carlos, 1997.

VENTURA, Lidnei. Memória ética e reparação nas teses sobre o conceito da história de Walter Benjamin. **Veritas**, Porto Alegre, v. 65, n. 3, p. 1-12, set.-dez. 2020. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/index.php/veritas/article/view/36726/26575>. Acesso em: 15 fev. 2024.