



Modernidade, ethos barroco, revolução e autonomia – uma entrevista com o filósofo Bolívar Echeverría¹

POR JAVIER SIGÜENZA

Bolívar Echeverría nasceu no Equador, estudou filosofia na universidade Freie Universität Berlin nos anos 1960. Durante esse período, desenvolveu uma amizade com Rudi Dutschke e integrou o movimento estudantil alemão desses anos, enquanto lia e discutiam a obra de Marx e de Lukács, bem como as obras de Sartre e Franz Fanon. Em 1970, estabeleceu-se no México, onde deu continuidade a seus estudos de filosofia e iniciou uma leitura sistemática de *O Capital*, de Marx. A partir da década de 1970 até o dia de sua morte, em 2010, foi professor da Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM). Suas pesquisas concentraram-se principalmente na leitura do existencialismo de Sartre e Heidegger, na crítica à economia política de Marx e no desenvolvimento da teoria crítica de Frankfurt, assim como nos fenômenos histórico-culturais da América Latina. A partir dessas pesquisas, formulou sua teoria do quádruplo *ethos* da modernidade, assim como seu conceito de *ethos* barroco e sua peculiar expressão na América Latina, como uma forma de crítica à modernidade capitalista.

Javier Sigüenza – Atualmente, parece que há uma tendência cada vez maior a se considerar o “discurso crítico de Marx” como morto, e com ele também as aspirações de se construir uma sociedade mais livre e igualitária. A partir desse ponto de vista, qual seria para você a atualidade do discurso de Marx?

Bolívar Echeverría – Acredito que é importante considerar o sentido do período que vai desde meados dos anos 1960 até o início deste novo século, que compreenderiam 25 anos de obscurantismo antimarxista, durante o qual o que houve foi um reposicionamento

consistente e mais obstinado da direita dentro do mundo acadêmico, amparado pela ingenuidade de certas teorias aparentemente muito avançadas, como, por exemplo, aquelas que disputaram a designação de “pós-modernismo”. O que houve foi uma espécie de renascimento da ideia de que o mundo tal como está é inquestionável; que o modo de produção capitalista não é um modo de produção, mas sim a essência da produção, que é inimaginável uma produção (e, portanto, uma vida) que não seja capitalista. Esse dogma tem prevalecido desde meados dos anos 1970, e continua vigente em nossos dias, embora já comece a dar sinais de estar se desfazendo.

De fato, o importante é que desapareceu aquilo que Lukács chama na História e consciência de classe de “a época da atualidade da revolução”. Embora soe um pouco contraditório em relação ao que se diz geralmente, essa “época da atualidade da revolução” termina nos anos 1960, com os acontecimentos do chamado 68 de Paris. Mais do que o início, os movimentos do Maio de 68 representam o fim de algo: ali termina toda uma época que teve início com a Revolução Francesa, onde o significado da palavra revolução era indispensável para qualquer discussão política. Até esse momento, era impensável falar de política sem levar em conta o conceito de revolução no horizonte do pensamento – e é esse conceito que conseguem erradicar dos mundos culturais do ocidente no fim dos anos 1970. O conceito de revolução passa a ter um desprestígio total – imaginar que esse conceito pudesse servir para algo era uma espécie de pecado capital e, de alguma forma, continua sendo. Nesse sentido, a obra de Marx, que é uma obra fundamentalmente revolucionária, ficava fora de jogo.

Ora, pois bem, o que estamos observando desde o início deste novo século é uma espécie de fadiga desse dogma pró-capitalista, e já há alguns anos vem sendo proposta a ideia de que o modo de produção capitalista, não apenas a modalidade “neoliberal” do capitalismo, mas o capitalismo como tal, é questionável. Embora os pensamentos a esse respeito ainda sejam muito incipientes, obras teóricas importantes têm sido escritas e, principalmente, existe uma consciência popular muito ampla de que as coisas não podem continuar da maneira como estão. Nesse sentido, acredito que estamos diante da possibilidade de um renascimento da “época da atualidade da revolução”. Creio que o século XX foi o século da contrarrevolução, e que talvez (e tomara que seja) o século XXI possa ser não o da continuidade da barbárie, mas sim o século de uma nova “época da atualidade da revolução”. Logicamente, em termos muito diferentes, dado que as circunstâncias são muito diferentes.

Sigüenza – É certo que o sistema atual parece atravessar uma crise irreversível, contudo, em algum momento você sugeria, a propósito da visita do sociólogo Immanuel Wallerstein, que essa crise não significava necessariamente a abertura de uma nova época de revolução. Então, quais os fatos que estariam fazendo ressurgir essa “época da atualidade da revolução” da qual você está falando?

Echeverría – Para mim, mais do que o acontecimento mais chamati-

Os Cadernos de Pensamento Crítico Latino-americano

constituem uma iniciativa do Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO) para a divulgação de alguns dos principais autores do pensamento social crítico da América Latina e do Caribe. São publicados mensalmente nos jornais *La Jornada* do México e *Página 12* da Argentina e nos *Le Monde Diplomatique* da Bolívia, Chile, Colômbia, Espanha, Peru e Venezuela. No Brasil, os Cadernos do Pensamento Crítico são publicados em parceria com a Faculdade Latino-americana de Ciências Sociais (FLACSO) na Revista Fórum.

CLACSO é uma rede de 300 instituições que realizam atividades de pesquisa, docência e formação no campo das ciências sociais em 28 países. www.clacso.org

FLACSO é um organismo internacional, intergovernamental, autônomo, fundado em 1957, pela Unesco, que atua hoje 17 Estados latino-americanos. www.flacso.org.br

vo e espetacular de tudo isso, que é o movimento altermundista, que se reúne esporadicamente em qualquer lugar do mundo; mais do que essas manifestações de alguma maneira político-tradicionais de rebelião contra o capitalismo, acredito que a verdadeira força desse impulso anticapitalista está espalhada de maneira muito ampla pelo corpo da sociedade, na vida cotidiana e muitas vezes na dimensão festiva da mesma, onde o imaginário tem dado refúgio ao político, e onde essa atitude anticapitalista é onipresente. Nesse sentido, a questão estética adquiriu uma importância inusitada para o aspecto político. A rejeição ou o descontentamento em relação ao modo de vida capitalista está acontecendo nos usos, costumes e comportamentos da vida cotidiana, que nesse momento apontam em uma direção pouco “política”; brotam em muitos sentidos diferentes e desconformes, desde o aparecimento de atitudes fundamentalistas até a fundação de novas religiões, novos cultos, como o culto à “Santa Muerte”, por exemplo.

Há uma série de elementos que aparecem em todos os lugares do mundo que nos indicam que a mentalidade dos trabalhadores está mudando, e que estão germinando caminhos inéditos de construção de uma política completamente diferente da política que prevalece atualmente. Parece-me que estamos vivendo o início de um renascimento do político mais além da política; é muito difícil dizer agora quais serão suas vias, suas novas manifestações políticas. De alguma maneira, parece que a velha ideia da possibilidade de construir um exército popular ou uma força armada proletária, capaz de lidar com a violência estatal estabelecida, já não parece viável dada a extinção técnica dos lugares de refúgio que um exército necessitaria. Vejo a questão mais como uma resistência e uma rebelião inalcançáveis pelo poder estabelecido, voltadas a corroê-lo sistematicamente a fim de provocar nele uma espécie de implosão. É desse jeito que vejo a velha toupeira da revolução trabalhando.

Sigüenza – Em suas famosas teses *Sobre o conceito de história*, Benjamin afirmou que o trabalho do historiador crítico é escovar a contrapelo a suntuosidade da história, a fim de descobrir com horror que todo documento de cultura é também um documento de barbárie. A esse respeito, você comentava que esta dialética do olhar também deixa descobertas as culturas da resistência. É possível vincular essa ideia com sua tese da peculiaridade do comportamento histórico-cultural na América Latina, que você denomina como *ethos* barroco?

Echeverría – Penso que a época moderna expõe aos seres humanos o fato de que, para sobreviver, é necessário inventar estratégias dirigidas a neutralizar a contradição própria da época capitalista, que é a contradição entre a forma natural de vida e a forma de valor que ela mesma teve de adotar. Creio que esta é a angústia do homem moderno, o fato de que todo seu mundo, sua própria personalidade e seu comportamento estão obedecendo a duas lógicas totalmente opostas, sendo uma mais poderosa do que a outra: a lógica qualitativa do mundo da vida, a sempre vencida, e a lógica abstrata e quantitativa da valorização do valor, que é a que “não deixa de vencer”. O que o ser humano moderno precisa fazer é viver dentro dessa contradição, já que não pode superá-la, já que ela vem com o modo de produção que se impõe por sua eficiência. E há muitas maneiras de viver nessa contradição. Identifico quatro maneiras fundamentais, uma das quais é a maneira barroca.

Assim como outros modos, a maneira barroca de viver no capitalismo, o *ethos* moderno, é um modo de comportamento que permite ao ser humano neutralizar essa contradição capitalista, praticamente insuportável. O que há de peculiar no *ethos* barroco é o fato de que este implica, em certa medida, um momento de resistência que, ao que me parece, reside no fato de que defende o aspecto qualitativo, ou a forma natural de vida, inclusive dentro dos próprios processos nos quais ela está sendo atacada pela barbárie do capitalismo. Para continuar com a frase de Benjamin, o *ethos* barroco seria uma “cultura” que ao mesmo tempo é uma barbárie, porque o que faz é reafirmar a validade ou a vigência da forma natural de vida em meio a essa morte ou destruição da vida que está sendo causada pelo capitalismo. Creio que essa é a essência do *ethos* barroco. Os demais *ethos* são mais barbárie do que cultura; são muito mais condescendentes em relação ao capitalismo. O *ethos* realista, por exemplo, é um *ethos* que afirma que essa contradição simplesmente não existe. O *ethos* barroco a reconhece, mas inventa mundos imaginários para afirmar o “valor de uso” em meio ao reino do “valor de troca”. Nesse sentido, um processo revolucionário que pudesse acontecer na América Latina teria um pouco a marca desse antecedente, ou seja, de sociedades que aprenderam de alguma maneira a defender o valor de uso, que possuem uma tradição de defesa da forma natural. O *ethos* realista permite ao ser humano ter um mau comportamento, pois o faz viver o mundo capitalista, como um mundo que é impossível ultrapassar, insuperável, que é o próprio natural, isso é o que há de terrível nele. O mundo moderno em sua forma mais pura ou realista é o que diz “este mundo é assim e ponto final”, ou seja, capitalista, ou simplesmente não é. Diferentemente, o *ethos* barroco diz: “o mundo pode ser completamente diferente, pode ser rico qualitativamente, e podemos resgatar essa riqueza inclusive do lixo ao qual o capitalismo nos condenou”.

Sigüenza – Então, deste ponto de vista, estaríamos dizendo que o projeto de emancipação teria que ser renovado a partir dessas formas de resis-



¹ Uma primeira versão desta entrevista, claramente editada por razões de espaço, foi publicada no jornal Diagonal de Madri, em 4 de outubro de 2007, em razão de ter sido concedido a Bolívar Echeverría o prêmio Simón Bolívar do Pensamento Crítico 2007.



tência, assim como a tradição que as acompanha, que existem há pelo menos quinhentos anos?

Echeverría – Esse é um tema bastante atual, acalorado e polêmico, porque de alguma maneira implica o tratamento de determinadas posições, que alguém poderia chamar de “fundamentalistas”, que fazem referência a uma bondade intrínseca das culturas tradicionais dos índios latino-americanos, ou dos negros que vieram como escravos. Contudo, creio que o problema é mais complexo. É importante levar em conta o fato de que na América Latina houve dois tipos de mestiçagem: a primeira mestiçagem é a que fazem os índios quando se deixam devorar pelos conquistadores, e ao se deixarem devorar, transformam os conquistadores. É a dos índios das cidades, a dos índios das margens das cidades, da mão de obra na construção ou nos serviços etc. Mas há também uma mestiçagem que é ao contrário, que é a dos índios que são expulsos das cidades para as regiões mais inóspitas do continente. Esses índios não se deixam devorar, embora estejam feridos e suas culturas sejam impossíveis de reconstruir, ou estejam praticamente mortas.

De qualquer forma, defendem certos elementos, certos escombros de suas velhas culturas, muitas vezes amparados pela sobrevivência de suas línguas antigas. Mas o interessante de tudo isso é que eles também são índios puros, ou seja, os índios vencidos e expulsos não são índios que permanecem intocados pelo europeu, que guardam como em hibernação suas velhas formas e culturas, e que essas culturas estão aí para serem reativadas e servir como sementes de uma nova sociedade. O que esses índios fazem é uma tentativa de devorar as formas espanholas ou europeias. Existe, portanto, um processo de mestiçagem ao inverso. Índios que, em lugar de se deixarem devorar, tentam devorar e se apropriam da religião cristã dos europeus, de certos elementos técnicos de seus processos de produção, de certos animais, de certas formas de construção e de urbanização etc. Em outras palavras, são índios que se autorreconstróem, incluindo em si certos elementos da cultura europeia que não os aceitou.

Quando falamos dos índios na América Latina, temos que falar de dois tipos: os índios que estão na mestiçagem *criola* e os que estão na mestiçagem autóctone. Quando falamos que são povos que estiveram guardando para nós os elementos de uma relação arcádica com a natureza e uma organização social ancestral pré-capitalista ou pré-mercantil, e que estariam prontos para reconstruir uma sociedade mais justa e uma relação mais “harmônica” com a natureza, não creio que seja por aí, a não ser que a história da modernidade capitalista nos leve a tal extremo de devastação que precisemos começar tudo de novo. Acredito que estamos ainda diante da possibilidade de construir uma modernidade, mas uma modernidade não capitalista, e que, nesse processo, tanto da mestiçagem *criola* dos índios que se deixaram devorar, quanto da mestiçagem autóctone dos índios que pretenderam devorar as formas e a técnica europeia, que ambas as experiências são, sem dúvida alguma, essenciais, mas não no sentido fundamentalista de que são povos que podem nos ensinar como viver, mas sim no sentido de que podem colaborar com a invenção de novos modos de viver.

E ainda é preciso acrescentar que essas culturas ancestrais eram culturas igualmente autoritárias e igualmente opostas à natureza, assim como as ocidentais, nos pontos mais fundamentais. Eram culturas que se fundamentavam também no sacrifício do indivíduo, tanto quanto a cultura cristã, que construíam seus mundos maravilhosos sobre a base de uma representação muito radical. Portanto, reconstruir as formas de usos e costumes ancestrais não significa apenas voltar a formas de uma “democracia” comunitária, mas também voltar a formas de convivência autoritárias. É preciso aprender

com a experiência desses dois tipos de mestiçagem e construir algo completamente diferente. Construir uma nova associação de homens livres, uma sociedade plenamente moderna, ou seja, que esteja mais além da época da escassez, mais além da época da necessidade do sacrifício – uma época à qual pertencem, da mesma forma, tanto a cultura ocidental quanto as culturas ancestrais indígenas.

Sigüenza – Se não se trata de cair na ilusão de que ainda existe o bom selvagem que pode iluminar o caminho pervertido da civilização, nem tampouco se trata de cair na ilusão liberal que pensa que é possível humanizar o capitalismo enquanto sacrifica os indivíduos em benefício do capital, então, como e a partir de quê se construiria a modernidade alternativa da qual você está falando? E de que forma esta se distinguiria da modernidade realmente existente?

Echeverría – O fundamental, e aí sim voltaríamos a Marx, é a grande diferença que haveria e que estaria na alienação ou na liberação do sujeito, porque o sujeito nefasto da modernidade, o qual tantos criticaram, como Foucault, por exemplo, o sujeito devorador e destruidor da natureza, aniquilador de si mesmo, esse sujeito não é o sujeito humano simplesmente, mas sim o sujeito humano enquanto alienado sob a forma de “valor que se autovaloriza”, ou seja, sob a forma do capital. Então, o fundamental de uma modernidade alternativa é eliminar essa necessidade de alienação que se deu historicamente quando a modernidade “decidiu” tomar o caminho do capitalismo, ou seja, recolocar a ideia de que é possível construir uma modernidade que não se fundamente na organização capitalista do processo de trabalho e, portanto, na organização capitalista da produção e reprodução da riqueza. O fundamental seria isto: um processo de reprodução social no qual persista a autarquia do sujeito humano e não a entrega dessa autarquia, ou a rendição dessa autarquia, cedendo a capacidade política do sujeito às coisas, ou seja, ao capital. Esse é o ponto distintivo fundamental.

Há pouco tempo li em algum lugar que Rossana Rossanda dizia que a primeira coisa que a esquerda deve ser é anticapitalista, e eu estou totalmente de acordo com isso. O primário e o fundamental é que em todas as possibilidades de ação que a sociedade que se rebela possa ter, o que precisa se manifestar é justamente essa atitude ou tendência anticapitalista. Nesse sentido, a obra de Marx é importantíssima, porque é a que apresenta justamente essa ideia de que o modo de produção capitalista é um modo que implica fundamentalmente a alienação. Essa alienação parte do cerceamento do foco principal do sujeito humano, que é sua autarquia, ou seja, sua capacidade de se autodefinir, de se autorrealizar, de se auto-projetar, entregando essa capacidade, que é o mais íntimo e fundamental do sujeito humano, ao mundo das coisas e à acumulação capitalista da riqueza abstrata.

Sigüenza – É possível vincular a ideia de autarquia que você menciona à exigência de autonomia dos movimentos sociais na América Latina, como o movimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN), que lutam para decidir sobre seus espaços, seus tempos, o produto de seu trabalho etc.?

Echeverría – Acredito que a necessidade de um governo único e total, ou seja, totalitário, é algo que emana da necessidade de acumulação do capital. Em outras palavras, a ideia de que não pode existir uma organização da produção em nível planetário, por exemplo, se não houver uma coordenação estrita, um sujeito único que esteja organizando todo esse processo da maneira que queria Stálin, ou na medida em que deseje o Fundo Monetário Interna-

cional, que seriam duas versões de um mesmo totalitarismo. Por outro lado, o que a autonomia quer é reapresentar e retomar certos momentos da teoria e da prática de Bakunin e de Kropotkin, de que é possível efetivamente a construção de um mundo no qual exista a autonomia, ou seja, a capacidade de sujeitos concretos de se autodeterminar, ideia essa que não é necessariamente contrária à possibilidade de coordenar um processo muito mais amplo de harmonização da produção e consumo de bens.

Penso que a eliminação de uma modernidade como modernidade do capital abre a possibilidade de um tipo de organização social e política na qual a autonomia seja o fundamental, porque o que estaria sendo reconquistado seria justamente a capacidade do sujeito se autodeterminar, se autodefinir e se autorrealizar. E esse sujeito não é um sujeito abstrato ou monumental, chamado Humanidade, mas um sujeito concreto, e a concretização implica limitação e delimitação; implica o que poderíamos chamar de construção de

mundos, dentro dos quais cada um dos indivíduos tem uma perspectiva e uma visibilidade do todo através do todo parcial, dentro dos alcances próprios do corpo e da mente de um indivíduo singular. Em outras palavras, significa dizer então que o que não poderia mais existir são justamente os grandes conglomerados nacionais, nos quais o destino da nação é decidido completamente à margem ou acima do horizonte de possibilidades de atividade dos indivíduos concretos. Nesse sentido, o conceito de autonomia é um conceito muito importante e essencial, sob o qual se particulariza a ideia da reconstrução ou da reconquista da autarquia do sujeito humano sobre o processo de produção. O fato é que um processo de produção não alienado implica a ideia de construir sujeitos autônomos, ou seja, não um sistema autoritário de sujeitos pseudo-autônomos como os Estados nacionais, mas sim uma miríade de sujeitos autônomos que entrariam em conexão plenamente livre uns com os outros – aí sim, estaríamos no terreno da pura autarquia.



CLACSO

**Conselho Latino-Americano
de Ciências Sociais**

BIBLIOTECA VIRTUAL CLACSO

A maior rede de bibliotecas virtuais em Ciências Sociais e Humanas da América Latina, com mais de 30 mil volumes e 1 milhão de textos descarregados por mês.

CATÁLOGO EDITORIAL CLACSO

Com acesso livre às novidades editoriais e a um catálogo com mais de 600 livros completos publicados pelo CLACSO em mais de 20 países.

BOLSAS DE PESQUISA

Novas chamadas 2011

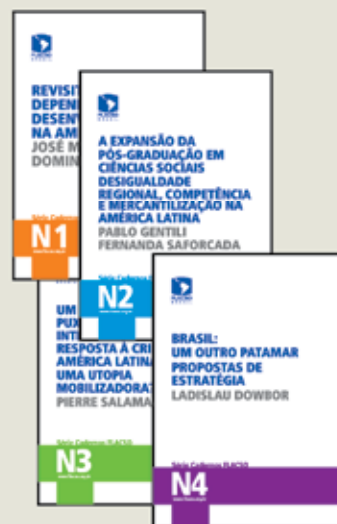
Visite nosso portal **www.clacso.org**



FLACSO
BRASIL

**Faculdade Latino-Americana
de Ciências Sociais**

SÉRIE CADERNOS FLACSO



Caderno N1
José Maurício
Domingues

Caderno N2
Pablo Gentili e
Fernanda Saforcada

Caderno N3
Pierre Salama

Caderno N4
Ladislau Dowbor

Visite nosso portal **www.flacso.org.br**

CLACSO e FLACSO promovem o Ciclo de Palestras **PENSAR O BRASIL, PENSAR O MUNDO**

Slavoj Zizek (maio, 2011) | **Itsvan Metzaro** (junho, 2011) | **Celso Amorin** (agosto, 2011) |

José Luis Fiori (setembro, 2011) | **Marilena Chaui** (outubro, 2011) | **Eduardo Galeano** (novembro, 2011)

★ As atividades do Ciclo são realizadas na **Universidade do Estado do Rio de Janeiro** e em diversas cidades do Brasil