

A Carta e uma máquina de guerra chamada José de Anchieta

Aldo Antônio Tavares do Nascimento⁶⁰

Resumo

Lemos *mistura* enquanto termo na *Carta* de Pero Vaz de Caminha não nos aprofunda, assim como não nos aprofunda com a mesma condição de termo em José de Anchieta. No século 6, o poder pastoral cristão é sistematizado por Gregório Magno no agenciamento *Regra pastoral* e, na última década do século 11, expande-se esse poder para além da Europa. Considerado isso, o artigo pretende mostrar que ler *mistura* sob o olhar de Caminha, isto é, sob a condição de imagem dada pela realidade objetiva, não oferece ao nosso olhar a amplidão do que é *mistura*, por isso a importância de ler a *mistura* perovaziana sob o olhar conceitual da filosofia para que possamos entender a natureza da semente colonial jogada na Terra de Vera Cruz. Compete somente aos degredados *misturar*, e Afonso Ribeiro *mistura* em 1500 os signos dessemelhantes entre o tupi e o português. Em 1553, o jesuíta-nômade-cristão José de Anchieta apura de forma assombrosa a função colonizadora de Afonso. Diante desse fato histórico, o artigo, para muito além do olhar de Caminha, a *mistura* é lida por Platão, por Nietzsche e por Deleuze-Guattari, porque, por meio desses filósofos, o termo na *Carta* perde sua condição limitada de termo para ampliar a realidade por ser agora conceito. Assim, compreende-se *mistura*, então, como conceito de *entre* e, uma vez compreendido, Platão, Nietzsche e Deleuze-Guattari surgem com clareza paradoxal neste artigo quando afirmam, respectivamente, que a “potência intermediária” movimenta-se *entre* o Ser absoluto e o Não-ser absoluto, que o sacerdote é um “*entre* indispensável” e que a máquina de guerra é “o que passa *entre*”. Posto isso, o artigo busca demonstrar por meio da *Carta* perovaziana e por meio do poder anchietano que o cristianismo, caso fosse reduzido ao dualismo platônico dos mundos sensível e suprassensível, não haveria de sua parte o poder fino de *misturar* dessemelhantes, o que, somente isso e apenas isso, justifica José de Anchieta ser aquele a anunciar uma máquina de guerra na Terra de Vera Cruz para “além do Bem e do Mal”.

Palavras-chave: Carta. Mistura. Entre. Poder pastoral. Anchieta. Máquina de guerra.

Abstract

Reading the term *intermingling* in the *Letter* of Pero Vaz de Caminha does not deepen our knowledge, and this also happens with the same term in José de Anchieta. In the 6th century, in *The Book of Pastoral Rule*, Gregory the Great systematizes the Christian pastoral power, which, in the last decade of the 11th century, spreads beyond Europe. Considering this, this article intends to show that Caminha's notion of *intermingling*, the condition of the image given by the objective reality, does not offer us the breadth of what *intermingling* is. That is why it is so important to consider Caminha's *intermingling* under the conceptual view of philosophy so that we can understand the nature of the colonial seed thrown in the Land of Vera Cruz. Only the exiles were supposed to *intermingle*, and, in 1500, Afonso Ribeiro *intermingles* the dissimilar signs between Tupi and Portuguese. In 1553, the Jesuit-Nomad-Christian José de Anchieta astonishingly improves Afonso's colonizing role. Faced with this historical fact, this article goes far beyond Caminha's vision and considers *intermingling* according to Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari. Through these philosophers, the term in the *Letter* loses its limited condition of term and becomes a concept to enlarge reality. Thus, *intermingling* is understood as a concept of the *in-between* and, once understood, Plato, Nietzsche, and Deleuze-Guattari arise with paradoxical clarity in this article when they state, respectively, that the “intermediate power” moves *between* the absolute Being and the absolute Non-Being, the priest is an “indispensable *in-between*”, and that the war machine is “what passes *in-between*.” Thus, the article seeks to demonstrate through Caminha's *letter* and Anchieta's power that Christianity, if reduced to the Platonic dualism of the sensible and supersensible

⁶⁰ Graduado em Português-Literatura e em Filosofia; pós-graduado em Sociologia, em Pedagogia e em Filosofia; e mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro com a dissertação “Inocência infantil como potência do falso: platôs entre as fábulas de Platão e a criança de Nietzsche-Deleuze”.

worlds, would not have the power to *intermingle* dissimilar ones, which, and only this, justifies José de Anchieta being the one to announce a war machine “beyond Good and Evil” in the Land of Vera Cruz.

Keywords: Letter. Intermingling. In-between. Pastoral power. Anchieta. War machine.

A melancolia benjaminiana

Tenho trabalhado com a compreensão de que boa parte dos textos benjaminianos da segunda metade da década de 1930 se organiza com base no afeto da melancolia. Textos como “O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov”, “Eduard Fuchs, colecionador e historiador” e, especialmente, as teses “Sobre o conceito de história”. Argumento que também é sustentado por autores como Bernd Witte e, mais próximo a nós e de forma mais sistemática, por Leandro Konder. No entanto, a noção de melancolia pode provocar certo incômodo, especialmente quando se trata do pensamento de Benjamin, autor que se manteve crítico, escrevendo e resistindo até o fim de sua vida.

O pensamento benjaminiano é crítico e utópico, e por isso revolucionário, com isso concordamos. O problema está no que diz respeito à noção de melancolia, quando relacionamos o pensamento benjaminiano à melancolia. Como se a melancolia não fosse, e aqui adianto parte do meu argumento, decisiva à experiência crítica.

Não se trata de retomarmos toda a discussão sobre a melancolia desde Aristóteles, passando pelo Renascimento, Romantismo, Freud chegando, mais contemporaneamente, a autores como Derrida, Giorgio Agamben, Susan Sontag, Judith Butler, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. Mas gostaria de propor uma síntese no que diz respeito a esse percurso que pode ser importante à explicitação mais clara do que trato no primeiro momento do texto: a compreensão de que podemos pensar a atividade crítica benjaminiana, especialmente ao longo da segunda metade da década de 1930, com base no afeto da melancolia.

Desde Aristóteles, passando pelo Renascimento até o Romantismo temos uma preocupação recorrente com a melancolia e, claro, compreensões específicas. No entanto, gostaria de sublinhar um argumento central à sua tematização: o de que a melancolia se relaciona mais propriamente com deslocamento. De modo que o mais decisivo em relação ao que estamos chamando de melancolia, de Aristóteles a Albrecht Dürer (e também mais contemporaneamente), seria a dimensão do deslocamento. O melancólico seria aquele que se deslocaria, se movimentaria recorrentemente. Em determinado momento ele defenderia certa compreensão e se comportaria de uma maneira específica, em outro, se mostraria cético em relação ao que propôs inicialmente, tornando possível uma crítica contundente de si e, por conseguinte, deslocamentos.

O que estou sublinhando é que quer para a tradição quer no que diz respeito à maneira como tenho buscado tematizar a melancolia, a sua determinação mais significativa se relaciona com deslocamento. Claro, não estou afirmando que apenas o melancólico se desloca, mas sim que o que é mais próprio à melancolia é o movimento. Iremos retornar a essa questão mais adiante.

O que gostaria de enfatizar nesse momento é que a partir de certa interpretação possível de Freud, tivemos a generalização da compreensão de que a melancolia estaria relacionada ou seria determinada exatamente pelo oposto do que teria sido proposto pela tradição e do que também tenho tentado pensar: pela tristeza e passividade se aproximando, inclusive, de certo pessimismo. Temos, assim, certa interpretação de Freud de que o melancólico estaria, de uma vez por todas, condenado à indiferença, à passividade, e isso porque não teria sido capaz de reelaborar e se recompor diante de determinada perda. Diferentemente do que seria a atividade do luto, que se constituiria pelo trabalho de certa reorganização após a perda do objeto amado.

No entanto, também temos uma releitura possível de Freud que vem sendo proposta por autoras e autores como Derrida, Agamben, Butler, Susan Sontag, Maria Rita Kehl, Olgária Matos e Carla Rodrigues. De modo que se torna possível, inclusive, certa continuação entre a compreensão própria à tradição, de que a melancolia seria marcada pelo deslocamento, e certa releitura de Freud. Não teremos tempo suficiente para uma tematização mais detida da melancolia e do luto em Freud, mas o que vem sendo possível pensar é que a percepção mais generalizada do pensamento freudiano sobre a melancolia e o luto é razoavelmente didática, tratando-os como se fossem contraditórios, de modo que ou bem teríamos a melancolia ou bem o luto. Uma melancolia e um luto perfeitos, como se essa figura fosse possível.

Derrida, por exemplo, trabalha com a ideia de um luto impossível e propõe o que seria o meio-luto ou uma quase-melancolia. E isso porque o mais importante aqui não está exatamente na melancolia ou no luto, mas no hífen. Como Derrida e Rafael Haddock-Lobo lembram, o hífen chama atenção para o movimento, para um deslocamento pré-dialético, tratando-se da própria mobilidade como condição de certa determinação ou aparição (sintética) que torna possível, por sua vez, a percepção ou a miragem de que haveria dois pólos antes ainda do deslocamento, que eles sempre estariam e estarão ali e que a relação que teríamos com eles seria sempre marcada pela mesma distância⁶¹.

Não havendo assim nem bem uma tristeza e passividade, nem bem uma elaboração perfeita. Mas, muito mais, um deslocamento, um movimento imediato pós-perda que torna

⁶¹ Cf. Derrida, 1996 e Haddock-Lobo, 2020.

possível aparições do que teria sido perdido, e isso já a partir de um lugar que seria o de certo trabalho de elaboração. E o que é decisivo aqui é que esse movimento com base em determinada dor, e que vai constituindo e se constituindo a partir de determinadas percepções do perdido e também do elaborado, continua e torna possível a própria reorganização da dor e das percepções do perdido e do elaborado. Sendo esse movimento o que podemos chamar de meio-luto ou quase-melancolia. Ou ainda, melancolia e luto constituem um único, o próprio movimento⁶².

Portanto, também para Freud, ou ao menos com base em leituras mais contemporâneas de Freud, poderíamos continuar de alguma forma a compreensão da tradição de que a melancolia está diretamente ligada ao movimento, ao deslocamento.

É justamente essa compreensão da melancolia que tenho retomado para tematizar o pensamento benjaminiano na segunda metade dos anos de 1930. Portanto, quando dizemos que um texto como as teses “Sobre o conceito de história” se constitui com base em uma atmosfera melancólica, o que está em questão aqui é que se trata, antes de tudo, de um exercício crítico, hipercrítico, determinado por certa insatisfação (e mesmo agonia), por deslocamentos (e por isso hipercrítico).

O que está na base de um texto como as teses, especialmente quando lidas em relação a outros textos de Benjamin (como “Experiência e Pobreza”), é o que podemos chamar de um exercício hipercrítico, possível a partir de uma posição existencial e intelectual que vai se tornando cada vez mais cética e especialmente autocrítica, que vai se autonomizando o quanto possível em relação a determinados compromissos e se tornando ainda mais intransigente e aguda⁶³. Posição que podemos compreender melhor também tendo como base a biografia de Benjamin, parte de sua experiência ao longo da segunda metade da década de 1930, como a prisão de Asja Lācis num campo de concentração stalinista (1934) e a assinatura do pacto de não-agressão mútua entre Stálin e Hitler (1939).

Essa melancolia benjaminiana, ou esse exercício hipercrítico (deslocamento e autocrítica), vai se constituindo, desse modo, com base numa redução significativa de certo horizonte de expectativa ou de certo otimismo. Uma redução que não implica numa desistência em relação a todo e qualquer futuro mais razoável, mas que está relacionada a uma atenção mais decisiva à própria atividade crítica. A sua hipercrítica está relacionada a uma espécie de atenção obsessiva no que diz respeito àquilo que o seu mundo ia provocando e se tornando e à autocrítica⁶⁴.

⁶² Ver Derrida, 1974, Continentino, 2006 e Rodrigues, 2021.

⁶³ Ver Konder, 1999.

⁶⁴ Ver Rangel, 2020. Especialmente o capítulo I: “Modernidade e história a partir de Walter Benjamin”.

Com isso, a crítica benjaminiana, diferentemente do que era mais próprio à modernidade, a certo Kant, por exemplo, prescindia do otimismo, ao menos de um otimismo mais hipertrofiado. Precisava prescindir o quanto possível das expectativas constituídas na modernidade para que pudesse ser mais objetiva (*gegenständlichkeit*) ou o que Rafael Haddock-Lobo e eu temos chamado de hiperempíria, certa experiência mais franca, atenta e cuidadosa em relação ao que desponta⁶⁵.

Se, por um lado, a modernidade, na linguagem de Koselleck, pode ser compreendida como um horizonte histórico constituído a partir da redução do espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e um alargamento do horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*), ou ainda, de uma relação teórico-prática mais articulada com base em determinado futuro (teleologicamente imaginado e organizado), o que está em questão nessa hipercrítica benjaminiana com base no afeto da melancolia é uma temporalidade que já não era mais propriamente moderna⁶⁶. Uma relação com o futuro menos otimista e uma relação mais decisiva com passados menos visíveis, perifêrizados, e isso com base em sua atenção obsessiva no que diz respeito ao que ia despontando, “Entre os grandes criadores sempre existiram homens implacáveis que operaram a partir de uma tabula rasa” (BENJAMIN, 1994a, p. 116).

Aliás, seria apenas com base nessa hipercrítica que essa relação mais íntima com passados perifêrizados se tornaria possível e, por conseguinte, a própria experiência do que chama de felicidade: “Tanto um pintor complexo como Paul Klee quanto um arquiteto programático como Loos rejeitaram a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu...” (BENJAMIN, 1994a, p. 116). Trata-se, desse modo, do que Benjamin escreve na segunda tese de seu “Sobre o conceito de história”, da “ausência geral de inveja de cada presente em face do seu futuro”, diz Lotze. Essa reflexão leva a reconhecer que a imagem da felicidade que cultivamos está inteiramente tingida pelo tempo a que, uma vez por todas, nos remeteu o decurso da nossa existência” (BENJAMIN, 2005, p. 48). Temos, assim, um reencantamento do passado através do que está despontando: “Scheerbart se interessa pela questão de como nossos telescópios, aviões e foguetes transformam os homens antigos em criaturas inteiramente novas, dignas de serem vistas e amadas”. (BENJAMIN, 1994a, p. 117)

O que está em questão é que temos, especialmente num texto como as teses, um Benjamin melancólico, hipercrítico, que se relacionava muito cuidadosamente com o que

⁶⁵ Ver Rangel, 2021 e Haddock-Lobo, 2019.

⁶⁶ Ver Gumbrecht, 2019a e 2021. Sobre a temporalidade moderna ver Koselleck, 2006, especialmente o capítulo 14: “‘Espaço de experiência’ e ‘horizonte de expectativa’: duas categorias históricas”.

despontava, com base em um ritmo existencial e intelectual que prescindia do que estamos chamando de otimismo. Um pensamento hipercrítico também porque não precisava de qualquer esperança mais contundente de que o seu mundo se transformaria, ao menos não em curto ou médio prazo.

Benjamin simplesmente experimentava e explorava o seu mundo, o que ia despontando, e ia produzindo uma crítica que tinha a qualidade, portanto, da objetividade (*gegenständlichkeit*) e a possibilidade, por exemplo, de uma outra relação com o passado, com passados perifêrizados (tendo em vista que é essa hiperempíria e hipercrítica que abre espaço à relação com passados mais perifêrizados, além de outras relações com passados que já estão mais disponíveis). E, claro, por desdobramento, a possibilidade de uma diferenciação do presente em direção a um futuro outro (porvir).

Essa atividade crítica benjaminiana, que não se constitui com base no otimismo, mas sim no que estamos chamando de melancolia (atmosfera melancólica) - em um deslocamento recorrente e intransigente diante do seu mundo, do que ia despontando - se organiza, por sua vez, a partir de um conjunto de afetos específico que sustenta essa mobilização, a própria insistência nessa mobilização angustiante. Nesse sentido, nosso objetivo a partir desse momento será o de tematizar e buscar compreender melhor essa atmosfera melancólica que torna possível a Benjamin prescindir do otimismo tão próprio à modernidade e se dedicar, até seu último texto (inacabado), as teses, a essa atividade hiperempírica e hipercrítica.

A melancolia e seus afetos protagonistas

Um afeto que constitui essa atmosfera melancólica e que gostaria de tematizar é o cuidado. O pensamento benjaminiano é cuidadoso em relação ao que está obscurecido e ao que está despontando. E esse cuidado, esse zelo no que diz respeito ao que não está mais aparente e ao que não está de acordo com determinada ordem, sustenta parte da atividade melancólica, hipercrítica benjaminiana. Afeto que seria cada vez mais raro na medida em que faltaria o que Benjamin chama de “tédio” ou o desinteresse em relação ao que já é mais visível e que torna possível certa atenção justamente em relação ao que é dissonante.

Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio é o ponto mais alto da distensão psíquica. O tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência. O menor sussurro nas folhagens o assusta. Seus ninhos – as atividades intimamente associadas ao tédio – já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo. Com isso, desaparece o dom de ouvir, e desaparece a comunidade de ouvintes. (BENJAMIN, 1994b, pp. 204-205)

Esse tédio desponta a partir da lembrança de um instante no qual dado encontro com a dissonância se tornou possível e provocou e continua provocando certa aventura e diferenciação, que por sua vez desperta a experiência da felicidade. O que também podemos chamar de experiência amorosa a partir do próprio Benjamin, de Kierkegaard ou de Ortega y Gasset. E, aqui, lembramos da relação entre felicidade, a tarefa do que Benjamin chama de “redenção” e certa justiça, e isso porque a experiência da felicidade se tornaria possível a partir de encontros intensos com o que é dissonante, os quais provocariam, inicialmente, certa indistinção e, em seguida, a recondução ou reorganização de determinada relação. O que também podemos chamar de justiça num sentido benjaminiano.

A experiência desse instante e do que estamos chamando de felicidade repercute e gera lembranças que chamam atenção para o caráter extraordinário do instante, retendo (nutrindo) assim o tédio como explicitado mais acima.

Temos, desse modo, um descolamento recorrente ou essa melancolia benjaminiana que prescinde do otimismo justamente porque se ampara ou se nutre de outros afetos que não são uma esperança mais estridente ou hipertrofiada. Trata-se de uma atividade hipercrítica que se constitui com base no tédio em relação ao que é mais visível e na experiência da dissonância (do que não é óbvio) e, por conseguinte, na própria experiência da felicidade. Temos, desse modo, uma relação entre melancolia e eroticidade. Um deslocamento que se nutre da própria mobilidade e da lembrança de instantes felizes que se abrem com base no que é dissonante (obscuro, periférico). Atividade que não precisa do sacrifício próprio ao otimismo que adia para um futuro idealizado a possibilidade da felicidade.

Benjamin prescinde desse otimismo e dessa esperança mais tradicionais para continuar sua atividade hipercrítica justamente porque ela se nutre não do que o mundo pode se tornar – com base em determinado ato teórico-fantástico – mas dos instantes que vão se abrindo através do seu percurso hiperempírico e hipercrítico, dos encontros intensos com o que é dissonante e torna possível a diferenciação e, assim, a experiência da felicidade.

Outro afeto que gostaríamos de considerar como parte da atmosfera melancólica é o da fragilidade e, a partir dele, a delicadeza, a fúria e o amor.

Na segunda tese “Sobre o conceito de história”, Benjamin explicita o caráter frágil do que seria a “força messiânica” ou o que, ao menos aqui, gostaria de aproximar do que chamamos de hipercrítica.

O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conhecemos? Se assim é, um

encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos precedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão”. (BENJAMIN, 2005, p. 48)

Sempre me pergunto o que seria essa fragilidade (essa “*fraca* força messiânica”). Temos duas propostas que não me parecem esgotar a questão, as de Löwy e de Agamben. A de Löwy se refere à dificuldade significativa e também à possibilidade disso que seria a atividade messiânica, a redenção e reorganização efetiva da história. Agamben, remetendo a Paulo, chama atenção para todo o sofrimento e dor que acompanham a atividade messiânica tendo em vista a finitude humana. Gosto das compreensões de Löwy e Agamben, mas tenho pensado em pelo menos mais duas possibilidades de tratarmos isso que seria a fragilidade própria à força messiânica ou ainda e de forma mais geral ao pensamento hipercrítico.

A primeira leitura que também considero razoável é a de que essa fragilidade se relaciona com a impossibilidade da tarefa messiânica ou de modo mais geral do pensamento hipercrítico, não apenas porque se trata de uma atividade muito difícil (Löwy) que se constitui com base na finitude humana (nos termos de Agamben). Além das leituras de Löwy e Agamben, ou melhor, junto a elas, temos a compreensão de que todo e qualquer movimento messiânico ou hipercrítico é e precisa ser frágil porque é impossível, ou melhor, porque também é violento e, portanto, posicionador.

O que gostaria de propor, nesse primeiro momento, é que a força messiânica ou a atividade hipercrítica é frágil também porque mesmo que ela se constitua com base em uma abertura sincera diante do que é dissonante (amor), toda e qualquer atividade teórica e prática é determinada por um conjunto de orientações e afetos próprios a determinado espaço mais geral ou transcendental no qual nos mobilizamos. De modo que mesmo sendo amorosos também somos violentos (e, portanto, messiânicos e infernais).

Por isso ou também por isso Benjamin nos lembra da fragilidade da força messiânica, porque mesmo o ato amoroso também é violento, também se relaciona com outras e outros com base em pré-compreensões e afetos mais remotos. Sempre que nos relacionamos com o outro, mesmo que de maneira amorosa, também o posicionamos, de modo que a atividade hipercrítica também tem limites. Nesse sentido, certa salvação e profanação se remetem.

E com base nessa compreensão da impossibilidade da atividade messiânica ou hipercrítica, ainda gostaria de propor que essa fragilidade também pode ser descrita com relação ao que chamamos de delicadeza.

Se, como acabamos de acompanhar, todo e qualquer comportamento teórico e prático também é violento, mesmo quando organizado com base no afeto do amor, a delicadeza se torna

ainda mais necessária. A atividade messiânica ou hipercrítica se relaciona com certa delicadeza – e também é furiosa, como veremos mais adiante – porque se constitui justamente com base na compreensão de que mesmo ela é violenta, que mesmo ela continua determinado mundo no qual nos mobilizamos.

A delicadeza se refere, assim, à preocupação e prática de certo recuo em relação ao que está despontando. Um recuo crítico ou cético em relação ao que somos, aos nossos comportamentos teóricos e práticos mais estruturais, o qual se torna possível, por sua vez, com base no afeto da modéstia. Essa delicadeza e esse recuo se relacionam com a abertura de um espaço propício à manifestação mais autêntica (decisiva) do que está obscurecido ou periferizado e requer distinção e reconhecimento.

No entanto, e como já havia mencionado, há algo que essa fragilidade não é: ela não é conciliadora. Não é conciliadora porque, como já vimos, está na base de uma atividade autocrítica, (quase) antinatural, agressiva e angustiante: o questionamento recorrente de nossos comportamentos teóricos e práticos que estão relacionados, por sua vez, a determinadas orientações sedimentadas e, nesse caso, congeladas. Portanto, podemos falar que essa delicadeza também é acompanhada de certa fúria em relação ao que nos tornamos tendo em vista determinado mundo (racista, patriarcal, sexista, misógino...), ao que tendemos a nos tornar – repetição. Temos, assim, já nesse movimento delicado de autocrítica e recuo, a convivência entre o amor em relação ao que é dissonante e a fúria contra o que tendemos a nos tornar e nos tornamos, repetição, e, por conseguinte, contra determinado mundo congelado.

Essa fúria que está na base da provocação da delicadeza é autocrítica, mas também se constitui como crítica a determinado mundo ou realidade efetiva (*Wirklichkeit*) na qual nos mobilizamos. Portanto, ela organiza a experiência crítica de si e a crítica de determinado contexto no qual determinado si mesmo se tornou possível, sublinhando aqui o que considero decisivo: certa mobilidade (ou direção) da crítica que se torna social com base na autocrítica.

Nesse sentido, o que está em questão é que amor e fúria se encontram, se acompanham e estão na base de uma atividade crítica/hipercrítica e recriadora de si e de determinado contexto.

Em outras palavras, se, por um lado, nos relacionamos com o que se difere de nós com base em certa abertura mais franca (amor), para que essa relação possa ser decisiva à reconstituição do si próprio e de determinado contexto também é necessária uma crítica significativa de si (recuo) e, por conseguinte, de determinada realidade congelada. Nesse sentido é necessário se opor, questionar o que se tem sido com base no que determinada sociedade se tornou. E, mais, como tendemos a nos repetir (acédia, conformismo) é preciso o

esforço singular e coletivo, teórico, afetivo e prático no sentido de reter a importância dessa oposição, confrontação (*Auseinandersetzung*), do questionamento, do que podemos chamar de inconformismo e que Benjamin chama de ódio.

... um procedimento de identificação afetiva. Sua origem é a indolência do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz. Para os teólogos da Idade Média ela contava com o fundamento originário da tristeza. (BENJAMIN, 2005, p. 70)

Com isso ela [a socialdemocracia] lhe cortou [à classe trabalhadora] o tendão da melhor força. Nessa escola [a da socialdemocracia] a classe trabalhadora desaprendeu tanto o ódio quanto a vontade de sacrifício. (BENJAMIN, 2005, p. 108)

Benjamin nos lembra, na décima segunda tese, que seria necessário reaprender a odiar, que precisamos reter nossa capacidade de indignação para não continuarmos aquilo que também tendemos a ser, repetição, especialmente no que diz respeito a um mundo congelado⁶⁷. A crítica de Benjamin à social-democracia e à ideologia do progresso também tem um tom ontológico e afetivo no sentido de que coloca os afetos como condição para a insistência na crítica, na hiper crítica, que é, no limite, (quase) antinatural, na medida em que é penosa e angustiante. E também porque mesmo a atividade hiper crítica também tende à repetição⁶⁸.

O que está em questão aqui é que é preciso amar (o que é dissonante) e lutar (contra a tendência à repetição) e, ainda mais, reter a lembrança do amor e da luta, pois como Benjamin anota: o messias, imagem própria à atividade teórico-prático-afetiva da “redenção”, se revelará e se revela, tem se revelado, através da luta, de cada relação organizada pelos afetos da fúria e do amor, “pois o Messias não vem somente como redentor; ele vem como vencedor do Anticristo” (BENJAMIN, 2005, p. 65).

Nesse sentido, temos um processo de aprendizagem, retenção e mesmo reaprendizagem constante do amor e da fúria, do que seria a própria delicadeza. Portanto, trata-se de uma

⁶⁷ Sobre essa capacidade de indignação ver também Freire, 2000. Especialmente a parte I, “cartas pedagógicas”. Nesse sentido, proponho uma relação entre Benjamin e Paulo Freire que infelizmente não poderemos desenvolver aqui. Trata-se de uma relação entre as teses IX, X, XI e XII, nas quais Benjamin trabalha com uma tendência que teríamos ao comodismo e à repetição, com base em afetos como a acedia/tristeza, e as cartas pedagógicas, na quais Freire também tematiza essa tendência e, por conseguinte, a necessidade da retenção quase antinatural do que chama de indignação: “A acomodação é a expressão da desistência da luta pela mudança (...) É mais fácil a quem deixou de resistir ou a quem sequer foi possível em algum tempo resistir aconchegar-se na mornidão da impossibilidade do que assumir a briga permanente e quase sempre desigual em favor da justiça e da ética”. “É por isso que uma das condições para a continuidade da briga contra o poder que nos domina é reconhecer-se perdendo a luta, mas não vencidos”. “Com raiva, com amor...” (FREIRE, 2000, pp. 41, 47 e 49).

⁶⁸ Em relação a essa espécie de necessidade recorrente e insuperável (e nesse caso “impossível”, interminável) da crítica e da resistência: “Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la (...) E esse inimigo não tem cessado de vencer” (BENJAMIN, 2005, p. 65).

E sobre a importância dos afetos para a insistência nessa atividade crítica: “... [as coisas finas e espirituais, os afetos] estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo” (BENJAMIN, 2005, p. 48).

Ver, também, Rangel, 2019. Especialmente: “História e *Stimmung* a partir de Walter Benjamin: sobre algumas possibilidades ético-políticas da historiografia”.

fragilidade que não se confunde com transigência, conciliação, pacifismo, mas que se constitui com base em uma abertura mais franca e também no inconformismo, na confrontação, na crítica e questionamento radical do que temos sido com base em determinada realidade, de modo que temos o caráter da complementaridade entre amor e fúria.

A abertura mais franca para o que é dissonante também se dá com base na luta/fúria de quem está se mobilizando incessantemente em direção à rearticulação de determinada realidade (“os derrotados”, periferizados). Essa luta provocada pelo que é dissonante chama atenção, constrange e também torna possível uma abertura mais franca, o amor. A fúria e a confrontação geram o amor. Em seguida temos a atividade de crítica e questionamento de si que sempre é a crítica de determinado contexto. Uma luta (fúria) penosa contra o que tendemos a ser e temos sido, repetição. Luta que pode provocar o que estou chamando de certo diferimento da violência que sempre nos acompanha, certo recuo e a própria possibilidade de determinado encontro mais delicado, que sempre será violento... mas que pode provocar certa reorganização de si, de todos(as), de determinado contexto ou realidade.

Sublinhamos, desse modo, o caráter complementar próprio aos afetos da fúria e do amor. Fúria e amor são responsáveis pela mobilização (quase) antinatural que é a da crítica, da crítica de si e de determinada realidade efetiva. A fúria desperta o amor que entusiasma a fúria e o inconformismo para que alguma delicadeza se torne possível.

Ou de modo mais organizado e para concluirmos, a fúria está na base do amor como abertura mais franca ao que é dissonante. A fúria do que é dissonante incomoda, constrange, chama a atenção para o caráter contextual de todo e qualquer modo de ser ou perspectiva, provocando certo curto-circuito do cotidiano que se constitui justamente a partir da tendência que temos à repetição. Esse curto-circuito torna possível a crítica de si e de determinado contexto (que tende a se sedimentar e mesmo congelar com base em determinadas orientações). E, para que seja possível a insistência (quase) antinatural na crítica, na hipercrítica, é necessária a lembrança do instante no qual junto à dissonância experimentamos a aventura da diferenciação e a felicidade. Lembrança, portanto, do amor que, nesse caso, tende à eternidade.

Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*. Destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin 1892-1940. In.: ARENDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

ARISTÓTELES. *O homem de gênio e a melancolia*. O problema XXX,1. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1998.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. Eduard Fuchs, colecionador e historiador. In.: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2008.

_____. Experiência e pobreza. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994a.

_____. Melancolia de esquerda. In.: BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura. Documentos de barbárie (Escritos escolhidos)*. São Paulo: Cultrix: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994b.

_____. O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994c.

_____. Sobre o conceito de história. In.: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. Tradução das teses: Jeanne-Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Über den Begriff der Geschichte. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1974. *Gesammelte Schriften*. I-2, pp. 691-704.

CARVALHO, Augusto de. Por que teses sobre o conceito de história? In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

CASANOVA, Marco Antonio. Pensiero in transizione: Heidegger e l'altro inizio della filosofia. *Giornale di Metafisica (Testo Stampato)*, v. 1, p. 43-70, 2009.

CONTINENTINO, Ana Maria Amado. A alteridade no pensamento de Jacques Derrida: escritura, meio-luto, aporia. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-Rio, 2006.

COSTA LIMA, Luiz. *Melancolia*. Literatura. São Paulo: Editora Unesp, 2017.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. *Estados-da-alma da psicanálise*. O impossível para além da soberana crueldade. São Paulo: Escuta, 2001.

_____. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.

_____. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée, 1996.

_____. *Mal de Arquivo. Uma Impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação*. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin: os cacos da história*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. Walter Benjamin ou a história aberta. In.: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. O abraço tenro do passado. Como eu leio Marcelo Rangel. In.: RANGEL, Marcelo de Mello. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019a.

_____. O Balanço de Benjamin após o zênite: o que permanece como potencial de futuro? In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin. Testemunho e Melancolia*. Serra: Editora Milfontes, 2019b.

_____. Um contraponto à comparação. Seis considerações sobre o engajamento com um passado pós-histórico. *Revista Teoria da História*. Goiânia, v. 24, n. 2, p. 119-127, 2021. <https://revistas.ufg.br/teoria/article/view/69677>. Acesso em: 27 fev. 2023.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Experiências abissais*. ou sobre as condições de impossibilidade do real. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

_____. *Os fantasmas da colônia*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

KANGUSSU, Imaculada. Sobre o conceito de história: outras narrativas são precisas. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.

KEHL, Maria Rita. Melancolia e criação. In.: FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

KIERKEGAARD, Søren A. *As obras do amor*. Algumas considerações cristãs em forma de discursos. Bragança Paulista: Editoria Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

- KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, SAXL, Fritz. *Saturne et la Mélancolie*. Éditions Gallimard, Paris, 1989.
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*. O marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KRISTEVA, Julia. *Soleil Noir*. Dépression et Mélancolie. Éditions Gallimard, 1987.
- LAGES, Susana Kampff. *Walter Benjamin*. Tradução e melancolia. São Paulo: EDUSP, 2002.
- LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*. O romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- MACHADO, Francisco de Ambrosio Pinheiro. Imanência e história. A crítica do conhecimento em Walter Benjamin. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- MATOS, Olgária C. F. *A história*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. *Os arcanos do inteiramente outro*. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.
- MOREIRA, Fernando Brito. *Por uma política espectral*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFOP. 2022.
- MOSES, Walter. Spätzeit. In.: MIRANDA, Wander Melo (Org.). *Narrativas da Modernidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Estudos sobre o amor*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2019.
- RANGEL, Marcelo de Mello. *A História e o impossível*. Walter Benjamin e Derrida. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- _____. Benjamin, crise da experiência e hiperempíria. In.: FREITAS, Romero; GUIMARÃES, Bruno Almeida; KANGUSSU, Imaculada; RANGEL, Marcelo de Mello (Orgs). *Hoje, Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- _____. *Da ternura com o passado: História e pensamento histórico na filosofia contemporânea*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- _____. Justiça e história em Derrida e Benjamin. *Sapere Aude*, 4(7), 2013, pp. 347-359. <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/4929>
- _____. Rehistoricização da história, melancolia e ódio. In.: BENTIVOGLIO, Julio; CARVALHO, Augusto de (Orgs.). *Walter Benjamin*. Testemunho e Melancolia. Serra: Editora Milfontes, 2019.

_____. Resistência, ódio e amor! In.: AMITRANO, Georgia; RANGEL, Marcelo de Mello; HADDOCK-LOBO, Rafael (Orgs.). *Rosas e pensamentos outros*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e política: Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

SONTAG, Susan. *Sob o Signo de Saturno*. São Paulo, L&PM, 1986.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: marxismo, história e memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2022.

TRAWNY, Peter. *Medium e Revolução*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2019.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. Uma biografia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.