



ISSN: 2318-9657

MARX e o MARXISMO

revista semestral, v.11, n.20, jan/jun 2023

nlep  marx

 Universidade
Federal
Fluminense


CAPES



Editores

Andrea Santos, UFABC | Brasil
Filipe Leite, UFF | Brasil
Pedro Cassiano, CPH | Brasil
Tatiana Poggi, UFF | Brasil

Conselho Editorial

Alfredo Saad Filho, University of London | Reino Unido
Álvaro Bianchi, UNICAMP | Brasil
André Guimarães, UFF | Brasil
André Martins, UFJF | Brasil
Aparecida Tiradentes, Fiocruz | Brasil
Demian Bezerra de Melo, UFF | UFRJ | Brasil
Dermeval Saviani, UNICAMP | Brasil
Diego Guerrero, Universidad Complutense de Madrid | Espanha
Edison Riuitiro Oyama, UFRR | Brasil
Eduardo Cardoso Daflon, UFF | Brasil
Eurelino Coelho, UEFS | Brasil
Fábio Frizzo, UFTM | Brasil
Felipe Demier, UERJ | Brasil
Franklin Trein, UFRJ | Brasil
Gabriel da Silva Melo, UFF | Brasil
Hugo Figueira Corrêa, UFF | Brasil
João Leonardo Medeiros, UFF | Brasil
José Rodrigues, UFF | Brasil
Kênia Miranda, UFF | Brasil
Lúcia Neves, UFPE | Brasil
Luciana Requião, UFF | Brasil
Maracajaro Mansor, UFF | Brasil
Marcelo Badaró Mattos, UFF | Brasil
Marcelo Carcanholo, UFF | Brasil
Mario Jorge da Motta Bastos, UFF | Brasil
Miguel Vedda, Universidade de Buenos Aires | Argentina
Paulo Gajanigo, UFF | Brasil
Raquel Varela, Universidade Nova de Lisboa | Portugal
Ricardo Gaspar Muller, UFSC | Brasil
Sara Granemann, UFRJ | Brasil
Valdemar Sguissardi, UFSCAR | Brasil
Virgínia Fontes, UFF | Brasil
Xabier Montoro, Universidad Complutense de Madrid | Espanha

Comitê Científico

Alexis Saludjian, UFRJ | Brasil
Bianca Imbiriba Bonente, UFF | Brasil
Carla Luciana Silva, UNIOESTE | Brasil
Eduardo Sá Barreto, UFF | Brasil
Eleuterio F S Prado, USP | Brasil
Ellen Tristão, UFVJM | Brasil
Ester Vaisman, UFMG | Brasil
Eunice Trein, UFF | Brasil
Flávio Ferreira de Miranda, UFRJ | Brasil
Gelsom Rozentino de Almeida, UERJ | Brasil
Gilberto Calil, UNIOESTE | Brasil
João dos Reis da Silva Jr., UFSCAR | Brasil
João Leonardo Medeiros, UFF | Brasil
José Ernesto Moura Knust, IFB | Brasil
Márcio Lupatini, UFVJM | Brasil
Marcos Del Roio, UNESP | Brasil
Mauricio Vieira Martins, UFF | Brasil
Paula Nabuco in memoriam, UFF | Brasil
Paulo Alentejano, UERJ | Brasil
Paulo Pachá, UFRJ | Brasil
Ricardo Antunes, Unicamp | Brasil
Roberto Leher, UFRJ | Brasil
Rodrigo Delpupo Monfardini, UFF | Brasil
Rômulo Lima, NIEP-Marx | Brasil
Sonia Maria Rummert, UFF | Brasil
Vania Cardoso da Motta, UFRJ FE COLEMARX | Brasil

Revisão de texto

Bianca Imbiriba Bonente
Eduardo Sá Barreto
Fabrício Zanghelini
Filipe Leite Pinheiro
Marcio Lauria Monteiro
Maurício Vieira Martins
Sávio Freitas Paulo

Projeto Gráfico

Carolina Noury

Diagramação

Filipe Leite Pinheiro
João Leonardo Medeiros
Regis Argüelles
Sávio Freitas Paulo

ISSN: 2318-9657

MARX e o MARXISMO

revista semestral, v.11, n.20, jan/jun 2023

Marx e o Marxismo. Publicação do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx) – v.11, n.20, jan/jun 2023. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2023.
125 p.; il.

ISSN 2318-9657

Semestral
Inclui bibliografia
Resumo em inglês e português

1. Marx, Karl. 2. Marxismo. 3. Materialismo histórico. 4. Teoria social crítica. 5. Periódicos. I. Universidade Federal Fluminense (UFF).

Política editorial

Marx e o Marxismo – Revista do NIEP-Marx é uma publicação marxista, aberta para todos os campos do conhecimento social e para a reflexão teórica. Somos um grupo interdisciplinar e defendemos que o rigor necessário, teórico e analítico, envolve o debate franco entre pesquisadores. Entendemos que a tradição materialista crítica do marxismo, com seu teor ontologicamente subversivo e revolucionário, sempre esteve aberta à polêmica e ao debate, ao mesmo tempo em que exige seriedade teórica, coerência na análise empírica e pertinência no enfrentamento ao capitalismo.

De maneira intransigente assumimos a riqueza da herança de Marx e Engels. Nossa Revista, expressando a proposta constitutiva do NIEP-Marx, defende uma *concepção materialista da história*, para a qual “o ser social determina a consciência social”: os homens fazem sua própria história, mas de acordo com condições que não são determinadas apenas por suas vontades, mas por situações objetivas, que envolvem dimensões materiais e sociais nas quais as ideias encontram seu pleno sentido.

Partilhamos uma concepção humanista em seu sentido mais pleno, aquele formulado por Marx em sua crítica ao humanismo burguês. Com efeito, desde 1845, em suas *Teses sobre Feuerbach*, Marx afirmava que “a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na realidade ela é o conjunto das relações sociais”. Somente poderemos ser plenamente singulares se imersos na fantástica riqueza de uma sociedade emancipada, que não se mede apenas em bens e índices econômicos, mas na plena socialização do conjunto da existência.

Temos estreito compromisso com a *historicidade* e sua compreensão como um *processo contraditório* não-linear, e sim conflitivo e complexo. Dentre as contradições que movem a transformação histórica, a principal é a oposição de interesses entre os grandes grupos de homens – as classes sociais – originada quando grupos minoritários se apropriam do excedente do trabalho produzido pela maioria, algo que ocorre pelo menos desde o surgimento da propriedade privada e do Estado. Por isso, nessa concepção, “toda a história da humanidade tem sido a *história da luta de classes*”, como afirmam Marx e Engels no *Manifesto do Partido Comunista*.

Nossa Revista está aberta para os que pretendem aprofundar o conhecimento teórico no âmbito do marxismo e, simultaneamente, enfrentar o duplo desafio da compreensão e da transformação do mundo contemporâneo.

Sumário

9 Editorial

Artigos

- 14 Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira
Mario Souza
- 32 Contribuição ao estudo político da implementação do corporativismo brasileiro (1930-1945)
Leonardo Sartoretto
- 50 Sobre a luta pelo teatro épico na Alemanha
Pedro Mantovani
- 63 Introdução à estética de György Lukács e o papel da arte para o enriquecimento da personalidade humana
Petrus Alves Freitas
- 79 Sobre os conceitos em Marx
André Guimarães Augusto

Notas críticas

- 97 Resenha
Iná Camargo Costa. *Dialética do marxismo cultural*
Jean Henrique Costa
Raoni Borges Barbosa

101 Resenha
Guilherme Leite Gonçalves e Sérgio Costa. *Um porto no capitalismo global*. Desvendando a acumulação entrelaçada no Rio de Janeiro
Thiago Vinícius Mantuano da Fonseca

110 Resenha
Eduard Sá Barreto. *Ecologia marxista para pessoas sem tempo*
Marcelo Badaró Mattos

Luta e memória

114 O neostalinismo, nostalgia e o realismo capitalista
Sidarta Landarini

Editorial

O ano de 2023 se abriu com muitas esperanças acerca do terceiro mandato de governo de Lula da Silva. Após a mais acirrada eleição nacional desde a redemocratização e quatro anos de calamidades com Bolsonaro, a posse Lula teve um gosto de festa e celebração de massa, ainda que com uma evidente trava de tensão, colocada pelas divisões políticas que obviamente não se dissolveram com o resultado das eleições. O “patriota” fugiu covardemente para os Estados Unidos às vésperas da posse do novo governo. Lula preparou-se para cerimônia da posse, que contou com a presença de importantes chefes de Estado e autoridades internacionais, evidenciando a legitimidade e a boa receptividade do novo governo no cenário internacional. Um forte esquema de segurança foi montado de forma a garantir a integridade dos novos representantes do governo e das demais autoridades, bem como do público geral e dos artistas convidados para apresentações musicais no “Festival do Futuro”, o que reforçou o sentido de recomeço e esperança nos tempos vindouros.

Uma celebração válida, necessária e notável. Foi um evento de massa, politicamente revelador no seu caráter antifascista, liberal-democrático e aliancista, além de simbolicamente potente, assumindo seu compromisso com a diversidade e a representatividade de grupos minoritários e subalternos. Subiram a rampa do palácio o novo presidente e sua esposa “Janja”, o vice-presidente Geraldo Alckmin e sua esposa, Lu Alckmin, além de ativistas, representantes de movimentos sociais e a cadela Resistência. À primeira vista, tudo festa, só emoção. Mas, o cenário é mais complexo. Em realidade estava tudo ali, o alívio e os limites; a festa e o apagar das luzes. A troca de gravatas entre Lula e Alckmin foi a nova “Carta aos brasileiros”. Lula, comprometido até o pescoço com o projeto social-liberal, despe-se agora do último símbolo de esquerda ainda restante no Partido dos Trabalhadores (PT), o vermelho da gravata, para vestir-se com o tradicional azul do ex-PSDBista Alckmin. Já com o vermelho no peito, Alckmin foi, no mínimo, piada de mal gosto, sendo ainda fresca a memória da brutalidade de seu governo no corte do leite das crianças das escolas públicas e na retirada dos cobertores de usuários de crack em pleno frio congelante de São Paulo. A cena toda foi desconcertante, mas era o preço do pacto, mais um capítulo na longa estrada de alianças com o centrão para garantir a governabilidade. Boa parte da esquerda se contentou com a festa, fechou os olhos para a simbólica troca de gravatas e perigosamente vem se colocando numa posição cômoda de jogo ganho, como se tudo estivesse resolvido com a vitória eleitoral e a posse.

Não tardou para a realidade bater à porta. Bolsonaro embarcou em fuga e deixou para trás as residências oficiais em péssimo estado, o patrimônio depredado em muitos níveis. Foram identificados no palácio infiltrações no teto danos na madeira da sala de estar; rachaduras no piso de madeira de jacarandá; vidros rachados; poltronas de couro rasgadas e manchadas; tapete com buracos; peças de arte sacra do século XIX abandonadas no chão. Mas isso foi só um ensaio para o que estava para

acontecer. Em 8 de janeiro, acordamos com a invasão e a depredação do Congresso Nacional, do Supremo Tribunal Federal e do Palácio do Planalto por milhares de apoiadores e ativistas bolsonaristas. O ataque, cuidadosamente orquestrado, emulou a invasão do Capitólio e contou com a presença de servidores públicos, inclusive alguns militares, que foram gravados pelas câmeras de segurança participando e organizando o ato. O ataque foi transmitido ao vivo pelos próprios golpistas em suas redes sociais. A rapidez e facilidade da invasão revelam toda a fragilidade política da frente amplíssima, incapaz de conter a fúria e a revolta de setores sociais insatisfeitos, bem como de controlar as forças de segurança do Estado, conhecidamente apoiadoras de Bolsonaro e comprometidas com um projeto antidemocrático. O prejuízo ao patrimônio público foi incalculável. Foram quebrados vidraças e móveis, obras de arte, incluindo um Di Cavalcanti atacado a facadas; objetos históricos foram vandalizados; gabinetes de autoridades foram invadidos, tendo equipamentos destruídos e documentos rasgados, sem contar o roubo de armas. O pesadelo contou ainda com cenas escatológicas e repugnantes dos invasores marcando sua presença com excrementos e outros dejetos corporais em meio às salas do palácio. Mais de 1400 pessoas foram presas em flagrante, além de outras tantas posteriormente.

Abril foi mês da criação das CPIs e de expectativas frustradas quanto ao enfrentamento do PT ao avanço da reforma do ensino médio. A somar-se com a invasão e a vandalização dos prédios dos três poderes estão ainda a Comissão Parlamentar Mista de Inquérito (CPMI) do Golpe, a CPI da manipulação do Futebol, a CPI do Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST) e a CPI das Americanas. Esta última, talvez a mais tradicional varejista do país, investiga um rombo de 43 bilhões de reais provocado por gestão fraudulenta.

No tocante à implementação do Novo Ensino Médio, Lula declarou que não vai revogar a reforma, apenas suspendê-la temporariamente para discutir e fazer ajustes. Essa decisão foi tomada após intensos debates e manifestações de diversos setores da educação no país, principalmente de professores e alunos. Uma posição acuada, como se o problema da reforma fosse de forma ou método que podem ser ajustados e não de princípio. Formar o precariado, produzir ativamente um trabalhador desqualificado; um cidadão despolitizado e despoetizado; um sujeito ignorante e resignado; um indivíduo fútil e dócil. É disso que se trata. Não há ajuste possível com esses princípios norteadores. É frustrante, especialmente por ter sido o setor da educação, um dos que mais trabalharam para eleger Lula, mas não surpreende. É o preço do pacto. É a gravata azul. É mais um capítulo da já tradicional conciliação petista. Diante desse desafio, não bastam palavras de alento e reconhecimento do professor. É preciso avançar além do simbólico! Um professor subiu a rampa com Lula no dia posse para, no dia seguinte, ver Lula baixando a cabeça para uma das reformas educacionais mais cruéis que já testemunhamos. Palavras ao vento!

A boa notícia do ano por enquanto fica por conta da área da saúde. A despeito do lamentável saldo de 700 mil mortes em fevereiro, o Brasil recebe com alívio a notícia da Organização Mundial da Saúde (OMS) sobre o fim oficial da pandemia de Covid-19 como emergência global sanitária. Teremos que ajustar a nossa vida para conviver com a doença, tornando crucial campanhas regulares de vacinação e a volta dos investimentos no SUS. Nosso sistema de saúde pública vem sobrevivendo a duras

penas à pandemia e ao projeto neoliberal de desmonte desde seu nascimento com a Constituição de 1988. É talvez o filho da Nova República que mais vem lutando para sobreviver. Nem a brutalidade de Bolsonaro, o infortúnio da pandemia e a incompetência de Pazuello conseguiram matá-lo. Num truque de mestre é justamente o Sistema Único de Saúde (SUS) que revela mais uma fraude do ex-presidente, identificando adulteração em seu cartão de vacinação, no de sua esposa Michele e da filha Laura. Nem mesmo o sigilo de 100 anos foi capaz de blindá-lo da operação de busca e apreensão da polícia federal e das investigações de fraude nos cartões de vacinação da covid-19 no sistema do Ministério da Saúde.

Abrimos esta edição com o artigo de Mário Souza, “Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira”, vale-se de uma categoria primordial para o pensamento gramsciano para analisar o racismo estrutural presente no capitalismo brasileiro. Para isso, o autor concentra sua análise em três momentos essenciais: o racismo como construção social; a penetração da ideologia racista nas subjetividades de brancos e negros; por último, mas não menos importante, a funcionalidade dessa estrutura para a funcionalidade do capitalismo brasileiro.

Já o artigo de Leonardo Sartoretto, “Contribuição ao estudo político da implementação do corporativismo brasileiro (1930-1945)” é um estudo histórico sobre a origem e a natureza do corporativismo no Brasil, tendo como principal mote a luta de classe e a mobilização dos trabalhadores rurais nesse processo. O artigo tece ainda críticas ao trabalhismo, que é a interpretação hegemônica na historiografia sobre a temática da organização sindical da classe trabalhadora no Brasil pós-1930.

O artigo de Pedro Mantovani, “Sobre a luta pelo teatro épico na Alemanha”, procura situar o desenvolvimento do teatro épico por Brecht, destacando o contexto histórico de refluxo revolucionário na virada do século XIX para o século XX. O texto mostra como Brecht conseguiu, através da elaboração de suas peças didáticas, questionar a linha majoritária preconizada pelo *agitprop* stalinista, problematizando importantes questões conjunturais e reafirmando o referencial teórico marxista como aquele que sempre se refere à análise concreta de uma situação concreta.

O artigo de Petrus Alves Freitas, “Introdução à Estética de György Lukács e o papel da arte para o enriquecimento da personalidade humana”, trata de um tema de grande importância dentro da grande diversidade de assuntos abordados na obra de Lukács. Para dar conta do tema, o texto analisa o gradual desprendimento do reflexo estético do complexo do trabalho, seu momento primordial, destacando a importância adquirida pela arte para a formação da subjetividade humana ao estabelecer na particularidade uma forma de mediação entre indivíduo e gênero.

Por último, artigo de André Guimarães intitulado “Sobre o conceito em Marx”, que faz um primoroso debate filosófico sobre a definição de “conceito” e “categoria”, mostrando as inovações de Marx em relação à perspectiva kantiana e hegeliana, sobretudo. O autor mostra as origens epistemológicas e a utilização dessas noções tão

caras a Marx como elementos inovadores de uma metodologia e como parte da construção da ontologia implícita a sua obra.

A seção *Notas Críticas* traz três resenhas de trabalhos de expressão publicados ao longo do ano passado e dos primeiros meses desse ano. Trata-se das resenhas de “Dialética do marxismo cultural”, resenhado por Jean Henrique Costa e Raoni Borges Barbosa; “Um porto no capitalismo global”, cuja resenha coube a Thiago Mantuano e “Ecologia marxista para pessoas sem tempo”, resenhado por Marcelo Badaró Mattos.

Na seção *Luta e Memória* trazemos o texto de Sidarta Landarini cujo título é “O neostalinismo, nostalgia e o realismo capitalista”. Trata-se de um ensaio baseado nas críticas de Mark Ficher sobre o realismo capitalista utilizado por *influencers* de esquerda como Jones Manoel e Ian Neves. A falta de horizonte de um futuro sem capitalismo e o revisionismo histórico sobre o stalinismo, denominado de neostalinismo, são os principais elementos capturados por esses jovens comunicadores digitais que, consciente ou inconscientemente, reproduzem a lógica algorítmica da internet que privilegia os discursos “lacradores”, a mesma utilizada pela extrema direita.

Diante de uma política institucional democrática fragilizada (ou inexistente?), nosso tradicional Colóquio Internacional terá como tema, neste ano, “Democracia contra o capitalismo? Renovando o materialismo histórico”. O evento está marcado para os dias 11 a 15 de setembro e contará com apresentação de trabalhos, minicursos e mesas plenárias com pratos da casa e convidados externos. A programação completa já se encontra no nosso site (<https://niepmarx.blog.br/mm2023/>) onde também é possível conferir o histórico dos nossos eventos e os anais dos trabalhos apresentando em anos anteriores.

Não poderíamos terminar esse editorial sem agradecer ao esforço coletivo dos colegas do NIEP-Marx que possibilitaram a publicação deste número. Nossos sinceros agradecimentos. Oficialmente, estamos finalizando o processo de transição da comissão editorial. Uma boa jornada de sucesso aos colegas que assumiram essa tarefa.

Esta edição contou com apoio da Capes Proex do Programa de Pós-graduação de Economia da Universidade Federal Fluminense.



ARTIGOS

Hegemonia e a transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira

Hegemony and the transformation of racism into a social force and in one of the structures of Brazilian society

Mario Souza*

Resumo

Esse artigo tem por objetivo demonstrar a pertinência do uso do conceito de hegemonia, em Antonio Gramsci, como instrumento teórico para o entendimento da transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira a partir de três dimensões: o racismo enquanto uma construção social, envolvendo teoria, intelectuais, órgãos da sociedade civil e o Estado; a penetração da ideologia racista na subjetividade de brancos e negros; e a funcionalidade do racismo para o capitalismo brasileiro. Em termos cronológicos, o período abordado será de meados do século XIX a meados do século XX, partindo do segundo e terceiro projetos de identidade nacional, demonstrando o quanto esses processos históricos ressignificaram e aprofundaram o preconceito e a discriminação racial contra a população negra que surgiram no período colonial.

Palavras-chave: hegemonia; racismo; Antonio Gramsci

Abstract

This article aims to demonstrate the relevance of using the concept of hegemony, as in Antonio Gramsci, as a theoretical instrument for understanding the transformation of racism into a social force and into one of the structures of Brazilian society from three dimensions: racism as a social construction, involving theory, intellectuals, civil society bodies and the state; the penetration of racist ideology into the subjectivity of whites and blacks; and the functionality of racism for Brazilian capitalism. In chronological terms, the period covered will be from the mid-nineteenth century to the mid-twentieth century, starting from the second and third projects of national identity, demonstrating how much these historical processes ressignified and deepened the prejudice and racial discrimination that emerged in the colonial period against the black population.

Keywords: hegemony; racism; Antonio Gramsci

* Doutor em Educação pela Universidade Federal Fluminense (2010). Professor do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca - CEFET-RJ. E-mail: maraols@uol.com.br.

Introdução

Aqueles mais afeitos à leitura dos *Cadernos do cárcere* sabem que Gramsci não se dedicou com afinco à temática do racismo e da questão racial, pelo menos nos termos empregados nesse artigo. Tanto que, numa carta enviada a sua cunhada, Tatiana, Gramsci chegou a afirmar: “Fora da antropologia e dos estudos pré-históricos, não me interessa pela questão das raças” (Gramsci, 2005, p. 105). Desta forma, o uso do pensamento de Gramsci, para o propósito do presente artigo, se deve ao fato de a teoria política desenvolvida por esse marxista fornecer instrumentos teóricos e metodológicos que podem ser usados para a ampliação da construção do conhecimento sobre o racismo. Nesse sentido, como Hall defende, por mais que Gramsci não tenha se dedicado à questão racial, o uso de seu pensamento torna-se, “ao olhar mais atento, uma das fontes teóricas mais frutíferas de novas ideias, paradigmas e perspectivas nos estudos contemporâneos dos fenômenos sociais racialmente estruturados” (Hall, 2006, p. 315).

Sob esse prisma, o objetivo desse artigo consiste em demonstrar a pertinência do conceito de hegemonia em Gramsci como um fecundo instrumento teórico para o estudo da transformação do racismo em força social e uma das estruturas da sociedade brasileira, a partir de três dimensões: o racismo enquanto uma construção social, envolvendo teoria, intelectuais, órgãos da sociedade civil e o Estado; a penetração da ideologia racista na subjetividade de brancos e negros; e a funcionalidade do racismo para o capitalismo brasileiro. Em termos cronológicos, esse trabalho compreende o período entre meados do século XIX e meados do século XX, tendo como eixo o segundo e o terceiro projetos de identidade nacional brasileiros, que serão explicitados mais à frente.

Porém, antes de entrar na questão da hegemonia, cabe ressaltar outro elemento fundamental para o uso do pensamento de Gramsci. Semeraro nos alerta para o fato de o pensamento de Gramsci ter como essência alimentar a luta político-ideológica das classes trabalhadoras e dos grupos subalternizados na sua emancipação frente aos grilhões do sistema capitalista, pois “os *Cadernos do cárcere* não se dedicam apenas à crítica do complexo universo hegemônico estabelecido pelas classes dominantes, mas também traçam os caminhos para uma teoria política dos subalternos” (Semeraro, 2017, p. 120). O uso do pensamento de Gramsci no tratamento da questão racial, portanto, proporciona maiores elementos na luta contra o racismo, como também para a emancipação da população negra diante do conjunto de opressões inatas ao capitalismo, propiciando ao povo negro agir como sujeito político, junto a outros membros da classe trabalhadora e dos grupos subalternizados, na emancipação dos oprimidos na sociedade capitalista brasileira.

Nesse sentido, como também no aspecto teórico desse artigo, cabe destacar que faço uso do conceito de capitalismo dependente, cunhado por Florestan Fernandes, para o entendimento das características do capitalismo brasileiro e da inserção do racismo nesse sistema, principalmente com relação a duas das três estruturas que o distingue de seus congêneres nos países capitalistas¹: a extrema desigualdade social, proveniente do processo de sobre-exploração da classe trabalhadora e dos grupos subalternizados, resultante da acumulação de capital que favorece a burguesia brasileira e a burguesia internacional; a relação orgânica entre o arcaico e o moderno, como forma de a burguesia manter a sua dominação e ampliar a sua acumulação de capital (Fernandes, 1975; 2006). Sobre esse último, Fernandes (1975; 2006) alerta que a existência do arcaico não significa necessariamente a sua petrificação, porque pode ser “modernizado” para responder a novos condicionamentos históricos com que a burguesia se defronta. No caso, partindo de Florestan e outros teóricos, considero o racismo um traço do aspecto estruturante do capitalismo dependente no Brasil, sendo mo-

¹ A outra seria a dependência da burguesia local aos centros hegemônicos do capitalismo, principalmente para dinamizar a economia e o poder local, diante dos avanços no mundo capitalista.

ernizado para responder aos avanços das forças produtivas e aos novos contextos históricos, como mais um aspecto do colonialismo² presente na nossa sociedade, como o latifúndio, o patriarcado, a extrema desigualdade social e outros aspectos da nossa organização socioeconômica³.

Hegemonia e a questão racial

A ideologia racista suscita uma hierarquia entre as raças ao conceber a raça branca como superior às outras em termos estéticos, intelectuais e morais, em decorrência de seus atributos biológicos ou culturais. Assim, engendra uma representação social dos brancos como “naturalmente” dotados dos atributos intelectuais e morais necessários para a edificação de um projeto civilizatório, em contraposição à representação social das pessoas não-brancas como antípodas desse processo. Haveria, portanto, uma hierarquização entre brancos e não-brancos marcada pela dicotomia: superior e inferior, belo e feio, governante e governado, trabalho intelectual e trabalho braçal, detentor de valores morais e destituído de valores morais. Segundo teóricos como Heller (2011) e Ianni (2004), essa dicotomia se expressa no cotidiano através de práticas estruturais racistas, podendo estar presente, em maior ou menor grau, nas escolas, nos tribunais, nas famílias, na ação da polícia, no mercado de trabalho, nos espaços religiosos, no local de trabalho, na mídia e nas instituições públicas e privadas. Desse modo, a ideologia racista torna-se uma força social, engendrando nas relações sociais uma visão de mundo baseada em distorções de cunho racial, conformando relações de privilégios, poder, exploração, exclusão, apropriação e desigualdade, ou seja, no sistema racista. A questão que se coloca é: como essa ideologia se torna força social e uma das estruturas da sociedade brasileira?

Antes de entrar nessa questão, cabe apresentar alguns dos aspectos centrais do conceito de hegemonia, sob o ponto de vista de Gramsci. Nos *Cadernos do cárcere*, o pensador sardo sustenta que, a partir de 1870, nas sociedades capitalistas detentoras de uma sociedade civil mais robusta, as classes dominantes conseguem estabelecer sua dominação sobre as classes trabalhadoras e os grupos subalternos cada vez mais através da hegemonia, sem deixar de lado a coerção. Como consta no *Caderno 12*, esse processo se daria por meio da produção e disseminação, no tecido social, de um conjunto de ideias, crenças e valores mais afeitos aos interesses das classes dominantes, porém difundidos como fundamentais para toda a sociedade, através dos aparelhos “privados” de hegemonia da classe burguesa (igrejas, escolas, sindicatos, jornais, rádios, institutos). Seria, portanto, uma ação concreta assentada na organização de uma formação social, dentro dos marcos estabelecidos pelo direcionamento intelectual e moral impresso pelas classes dominantes fundamentais, objetivando torná-la uma vontade coletiva junto aos membros da classe trabalhadora e dos grupos subalternizados. Nesse processo, os intelectuais orgânicos da burguesia detêm um papel central,

² Como Silvio Almeida (2020) defende, colonialismo não significa apenas aspectos específicos do nosso período colonial. Seria, como abordaram Clovis Moura, Florestan Fernandes, Caio Prado Jr., Lélia Gonzales, entre outros, aspectos que surgiram no período colonial brasileiro e continuaram presentes ao longo da formação social brasileira, até os nossos dias, sendo sempre atualizados para fazer frente às mudanças históricas e aos interesses das classes dominantes, como no caso do racismo.

³ Isso não quer dizer que os teóricos e teóricas que trabalham com essa perspectiva comunguem em todas as suas posições. Por exemplo, Marcos Queiroz (2021), num texto abordando o pensamento de Florestan Fernandes e Clóvis Moura sobre a questão racial, demonstra algumas semelhanças entre esses dois marxistas, mas também divergências teóricas como: o papel de agente político dos negros desde o período colonial, com os escravizados lutando contra a escravização, cuja formação de quilombos representa a expressão máxima dessa forma no âmbito da luta coletiva; a importância das rebeliões e levantes dos escravizados no processo de abolição, com os negros e negras sendo também agentes desse processo; e as razões para a dificuldade da inserção das pessoas negras no mercado de trabalho capitalista, no pós-abolição.

construindo, legitimando e difundindo os aspectos intelectuais e morais que se querem hegemônicos, procurando torná-los um “consenso ‘espontâneo’ dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social” (Gramsci, 2000, p. 21). A hegemonia burguesa, portanto, é construída através da ação político-ideológica dos seus intelectuais orgânicos e de “suas” organizações na sociedade civil, não sendo um reflexo mecânico do predomínio dessa classe sobre a base material da sociedade.

Diante do exposto, passo a tecer minhas argumentações sobre a importância da categoria hegemonia para a construção do conhecimento sobre a transformação do racismo em força social e uma das estruturas da sociedade brasileira.

O racismo como um fenômeno social, envolvendo teoria, intelectuais, órgãos da sociedade civil e o Estado

O chamado segundo projeto de identidade nacional, constituído em meados do século XIX e sendo uma das marcas da Primeira República (1889-1930), teve como uma de suas principais bases de sustentação político-ideológica as teorias raciais importadas da Europa, em especial o determinismo racial. Tal teoria enunciava, como um dado científico, a raça de um povo como fator imperativo para o progresso da nação, com a raça branca sendo a única dotada dos atributos intelectuais e morais essenciais para a consecução desse projeto. Em contraposição, essa teoria alegava haver evidências científicas de que os não-brancos eram um empecilho ao progresso, devido aos seus atributos intelectuais e morais inferiores. Nem a miscigenação equalizaria esse problema, porque, para os deterministas raciais europeus, a geração de filhos de brancos com não-brancos resultaria em seres degenerados em termos intelectuais, morais e físicos.

De posse dessas teses, uma parcela substancial da intelectualidade brasileira, a partir da década de 1880 – no período do pós-abolição e nas três primeiras décadas do século XX –, passou a pregar a questão racial como fator determinante para o futuro do país, imputando à massa negra o grande entrave ao progresso da nação. Para legitimar as teses do determinismo racial, esses intelectuais aludiam ao fato de a maioria da população negra viver em cortiços, realizar trabalho braçal e se entregar a práticas antissociais, como violência, prostituição, roubos e tara sexual, como a comprovação científica da inferiorização da raça negra e de esta ser o principal entrave para o progresso do país. Mais à frente, será demonstrado o quanto essa distorção das condições socioeconômicas da maioria do povo negro em “comprovação” científica da inferioridade da população negra serviu para o aprofundamento do racismo nas relações sociais.

No momento, cabe realçar que, diante do determinismo racial, esses intelectuais se viram diante de um dilema. Por essa teoria, o Brasil estava fadado ao fracasso, devido ao fato de sua população ser majoritariamente preta e mestiça. Diante disso, como apontam Munanga (1999) e Schwarcz (2005), esses intelectuais adaptaram o determinismo racial à realidade brasileira, apresentando a teoria do branqueamento como solução para o “problema” negro. Pelo branqueamento, a “solução” se daria através da vinda em massa de imigrantes europeus e a geração de filhos entre esses imigrantes com pessoas negras. De acordo com os intelectuais da época, com a reprodução desse processo, junto com a geração de filhos entre pessoas com pele mais escura e pessoas com pele mais clara, associada ainda à crescente morte “natural” de pessoas negras, o povo brasileiro seria formado apenas ou majoritariamente por pessoas com as características fenotípicas, intelectuais e morais similares ao povo europeu com o passar das gerações. No Primeiro Congresso Universal das Raças, em Londres, no ano de 1911, João Baptista de Lacerda (1846-1915), diretor geral do Museu Nacional, apresentou um trabalho defendendo que, com o branqueamento e a morte de negros, dentro do prazo de um século, não haveria mais negros no Brasil. Outros intelectuais defensores do branqueamento defendiam que isso levaria até oito séculos. Independente do tempo, nos termos colocados, a miscigenação não seria um fim em si mesma, mas uma transição visando a eliminar a população negra do povo brasileiro (Schwarcz, 2005).

Considerando o aprofundamento do racismo na tessitura social com o determinismo racial e a teoria do branqueamento, cabe frisar o quanto o prestígio social dos intelectuais brasileiros favoreceram esse processo. No *Caderno 11*, Gramsci (2011) realça que, na difusão de uma determinada visão de mundo, o prestígio social detido por um intelectual é um relevante componente para legitimar suas argumentações junto a membros dos mais distintos grupos sociais. Em relação ao branqueamento, os casos de dois dos principais defensores dessa teoria servem para ilustrar essa afirmação, assentada no prestígio social. O “pai fundador” da teoria do branqueamento, Sílvio Romero (1851-1914), atuou como escritor, jornalista, crítico literário, político, historiador, sociólogo, professor de filosofia do prestigiado Colégio Pedro II e da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. Já Oliveira Viana (1883-1951), principal defensor da teoria do branqueamento nas três primeiras décadas do século XX, atuou como historiador, sociólogo, jurista e professor da Faculdade de Direito do Rio de Janeiro. O prestígio social desses intelectuais, decorrente dos seus papéis sociais, servia para dar legitimidade às suas posições sobre as pessoas negras e o branqueamento, junto a outros intelectuais e à disseminação dessas ideias através de jornais, livros, escolas e faculdades.

Em termos dessa disseminação, Schwarcz (2005) demonstrou o quanto os museus etnográficos (Museu Nacional no Rio de Janeiro, Museu de São Paulo e Museu Paranaense) e os Institutos Históricos Geográficos Brasileiros (IHGs) atuaram na conformação do caráter “científico” imputado às teorias racialistas no tecido social. Nas pesquisas sobre a população brasileira e a história do país, reinava o evolucionismo social, baseado no darwinismo social e no determinismo racial, com o branqueamento sendo a solução para o desenvolvimento do país. Nas revistas dessas instituições, esse projeto se legitimava através de artigos destacando negros e indígenas como inferiores, bárbaros, ineptos e incivilizáveis. Isso também se dava nos cursos de Direito, como no caso da Faculdade de Direito de Recife, uma das mais importantes do país, que tinha na base do seu ensino de criminologia o pensamento de Cesare Lombroso (1835-1909) e Enrico Ferri (1856-1929), os quais entendiam que a pessoa que teria determinadas características físicas (como tatuagem) ou pertencesse a ditas raças inferiores, tendiam a cometer atos criminosos (Schwarcz, 2005, p. 156). Assim, no ensino e nos artigos da revista dessa Faculdade, as pessoas negras eram retratadas com tendo tendência “natural” para cometer toda gama de crimes. Postura ainda presente em muitos tribunais e nas ações da polícia.

A ação dessas instituições reverberou entre intelectuais e membros da classe dirigente, sendo reproduzida por jornais para um público não acadêmico. No estudo que fez sobre o processo de branqueamento em São Paulo, no pós-abolição e nas duas primeiras décadas do século XX, Domingues constatou que, na imprensa paulista, vigorava uma abordagem dos negros como ladrões, desordeiros, bêbados e vagabundos, não tendo “espaço reservado nesses jornais para abordar as dificuldades, os eventos, feitos e anseios da comunidade negra [...]” (Domingues, 2003, p. 341). Domingues acrescenta que, mesmo que a imprensa negra tenha se destacado na luta contra o racismo, denunciando seu empecilho para a realização das pessoas negras e demandando do Estado ações contra as barreiras raciais, disseminavam na comunidade negra posturas baseadas no branqueamento, tais como: divulgação de produtos para alisamento do cabelo; propagandas sobre cremes para clarear a pele; colunas exaltando as pessoas negras a terem comportamento social como o dos brancos; e contos enaltecendo personagens brancos ou a cultura branca (Domingues, 2003).

O Estado também atuou na disseminação do branqueamento e dos estigmas sobre a população negra ao fomentar a entrada de imigrantes para atuar como força de trabalho, alegando ser essencial para o progresso do país; ao não implementar políticas públicas voltadas para a melhoria das condições socioeconômicas da população negra; ao permitir a repressão policial às religiões de matriz africana; e ao introduzir, no Código Penal de 1890, a Lei de Vadiagem e a capoeira como crime social. Com isso, reforçou-se, no tecido social, a visão dos negros como maus trabalhadores, demoníacos, vagabundos e violentos. Sobre a ação da polícia e as introduções no Código Penal citadas, cabe frisar que, para Gramsci (2011), os aspectos jurídicos e o campo do direito são fortes componentes num processo

hegemônico, porque estabelecem o certo e o errado, o justo e o injusto, o moral e o imoral, servindo como “pressão educativa sobre cada um para obter seu consenso e sua colaboração” (Gramsci, 2011, p. 23).

Enfim, os estereótipos e estigmas sobre as pessoas negras, reinantes desde o período colonial, foram refinados e aprofundados com o nexos entre determinismo racial e branqueamento, agora sendo legitimados como “cientificamente comprovados”, dentro do que se convencionou denominar de racismo moderno⁴. Nesse movimento, há um aguçamento da representação social negativa da população negra, nas relações sociais, principalmente em quatro vieses: (i) intelectual, sendo essa população vista como dotada de atributos voltados apenas para o trabalho braçal e subordinado; (ii) moral, a partir da qual os negros teriam tendência para ações antissociais e imorais; (iii) estético, possuindo os negros traços fenotípicos destituídos de beleza; e (iv) “naturalização” das precárias condições de vida da maioria da população negra, com a pobreza e a miséria sendo entendidas como inatas à sua raça. A relação orgânica desses vieses resultou no arquétipo do preconceito contra as pessoas negras, embasando práticas estruturais racistas até os nossos dias.

No chamado terceiro projeto de identidade nacional, iniciado a partir da década de 1930, houve uma mudança substancial frente à questão racial. Num caminho inverso ao projeto anterior, houve a valorização da mestiçagem como característica do povo brasileiro e dos negros como elemento fundamental da composição do povo brasileiro, junto com os indígenas e o branco europeu. Todavia, isso não representou o fim do racismo no Brasil. O preconceito e a discriminação racial contra a população negra continuaram a prevalecer na dinâmica social, dentro de uma nova roupagem: o racismo à brasileira.

O embasamento teórico do terceiro projeto de identidade nacional assentava-se no pensamento de Gilberto Freyre (1900-1987) sobre as relações raciais no Brasil, a partir de seu livro *Casa Grande & Senzala* (Reis, 2006; Fernandes, 2008). Nessa obra, lançada em 1933, Gilberto Freyre, partindo de uma abordagem culturalista, estabeleceu uma análise sobre a escravização no Nordeste, sustentando que, no Brasil, não houve uma escravização marcada pelo grau de violência presente em outros países, como no caso dos Estados Unidos. Na opinião desse intelectual, isso favoreceu, após o processo de abolição, o estabelecimento de relações raciais sem a presença de uma forte discriminação racial ou de práticas raciais segregacionistas, prevalecendo uma relação “harmoniosa” entre as raças na sociedade brasileira. Sob esse ponto de vista, não haveria no Brasil barreiras raciais para a realização da população negra na sociedade brasileira. A precária situação socioeconômica da maioria da população negra seria resolvida através de esforço pessoal de seus membros, através da sua atuação no mercado de trabalho, saindo dos extratos mais baixos da sociedade para a dita classe média. Segundo Fernandes (2008), dessa concepção formulada por Gilberto Freyre, surgiu o mito da democracia racial, edificando uma visão idílica das relações raciais no Brasil, como a não existência de práticas estruturais racistas nas relações sociais.

⁴ Há um debate, no âmbito da história e das ciências sociais, se havia racismo no Brasil desde o início do processo de colonização, devido à escravização dos negros africanos. Para alguns teóricos, isso estaria correto porque se legitimava a escravização dos negros africanos devido a sua raça ser “inferior”. Já para outros teóricos, não cabe a utilização desse termo, pelo menos nos séculos XVI e XVII, porque a legitimação dada pelos europeus para a escravização dos africanos não seria racial, e sim religiosa, baseada na maldição de Cam. Somente no final do século XVII e, principalmente, no transcorrer do século XVIII, a partir das colocações dos filósofos iluministas, é que a inferioridade dos negros africanos e sua “natural” condição para serem escravos passou a ser sustentada como resultante da sua raça. De qualquer maneira, não dá para se entender as raízes do racismo no Brasil sem levar em consideração o processo de escravização, visto que, desde a explicação religiosa, passou-se a construir uma concepção do negro como inferior, selvagem, imoral e voltado apenas para trabalho braçal e para ser comandado, portanto podendo ser excluído e explorado devido aos seus atributos morais e intelectuais ditos “inferiores”. Ver: Bethencourt (2013); Santos (2022); Silva (2021).

Da conjunção do mito da democracia racial, da ideologia do branqueamento⁵ e dos estereótipos sobre a população negra oriundos do período colonial, modernizados pelo determinismo racial e o branqueamento, forjou-se a ideologia racial brasileira, ainda presente na atualidade, por mais que suas bases teóricas há tempos recebam severas críticas. Essa ideologia acabou conferindo um aspecto singular ao racismo no Brasil, denominado de racismo à brasileira, cuja principal marca consiste na forte presença de práticas estruturais racistas no cotidiano brasileiro, sem serem assumidas como tais pelo Estado, pelas instituições, pelas empresas e pelas pessoas que reproduzem tais práticas, consciente ou inconscientemente (Munanga, 2017). Muitas vítimas do racismo têm dificuldade de perceber o traço do racismo nas relações sociais, principalmente diante da forma como se reproduz na realidade concreta. No cotidiano brasileiro, por exemplo, anedotas, músicas, apelidos, histórias em quadrinhos, canções de ninar e outras formas de expressão atuam como um espectro disseminando o racismo, sem serem assumidos enquanto tal. A partir disso, Munanga (2017) resumiu o racismo brasileiro “como difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado, em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos, e algumas pessoas talvez suponham que seja mais sofisticado e inteligente do que o de outros povos” (Munanga, 2017, p. 41). *Sofisticado e inteligente* porque, ao mesmo tempo em que gera privilégios, exploração e exclusão, dificulta a luta contra ele pela forma como penetra na mente das pessoas, transformando-se num “crime perfeito”, pois além de matar fisicamente, ele alija, pelo silêncio, a consciência tanto das vítimas quanto da sociedade como um todo, brancos e negros” (Munanga, 2017, p. 40).

Sob a lógica do terceiro projeto de identidade nacional, o Estado atuou na disseminação da ideologia racial brasileira ao adotar a narrativa da democracia racial como ideologia oficial sobre as relações raciais no Brasil. Nessa direção, já na década de 1930, tomou algumas medidas: Nossa Senhora Aparecida, uma santa negra, passou a ser considerada a padroeira do Brasil; a capoeira deixou de ser considerada crime social e foi alçada a esporte nacional; a feijoada, antiga alimentação dos escravos, foi situada como prato representativo do país (o feijão seria o preto e o mulato; o arroz, o branco; a couve, as matas; e a laranja, as riquezas nacionais); e o samba foi declarado como uma das maiores expressões da música nacional (Schwarcz, 2012). Com efeito, através dessas medidas, o Estado buscou criar um consenso favorável às teses do mito da democracia racial, fazendo uso de símbolos da cultura negra, ao mesmo tempo em que deixava intacto o racismo existente nas relações sociais.

No âmbito da sociedade civil, dois órgãos não podem deixar de ser citados na propagação do racismo à brasileira no tecido social: a escola e a televisão. Seguindo Nadai (1993), temos que, na maioria das escolas, até o começo dos anos 1980, prevaleceu um ensino da história do Brasil no qual:

Veiculou-se, assim, um discurso histórico que enfatizava de um lado, a busca do equilíbrio social, e, de outro, a contribuição harmoniosa, sem violência e sem conflito, de seus variados e diferenciados habitantes (e grupos sociais) para a construção de uma sociedade democrática sem preconceitos de qualquer tipo. Assim, o passado foi valorizado na medida em que pode legitimar esse discurso. É nesta perspectiva que devem ser compreendido o tratamento dado à escravidão do africano, realçando sua sujeição (pacífica) ao regime do trabalho compulsório e os silêncios sobre a escravização da etnia indígena (Nadai, 1993, p. 149).

Nesse discurso histórico, o aspecto “pacífico” criticado por Nadai (1993), na citação acima, se assentava no discurso de que os negros africanos se “adaptaram” à escravidão, não criando resistência a essa forma de trabalho, ao contrário dos indígenas brasileiros, que não

⁵ Com a hegemonia da democracia racial, o projeto de branqueamento da população, a partir da metade do século XX, perdeu substância como projeto oficial para o progresso do país. Mas, como ideologia, continuou pautando os aspectos estéticos, culturais e morais do grupo branco como o modelo social a ser seguido, inclusive entre uma parcela substancial da população negra.

se “adaptaram” devido ao fato de serem avessos à realização das atividades de trabalho organizadas pelos europeus. Esse ensino reforçava, na dinâmica social, a hierarquia racial, difundindo o estereótipo dos indígenas como “vagabundos”; das pessoas negras servindo apenas para o trabalho braçal e serem comandadas; e das pessoas brancas para chefiar e exercer o trabalho intelectual.

Na televisão, havia o predomínio de pessoas brancas nas propagandas, como se o branqueamento da população idealizado por Sílvio Romero tivesse se realizado por completo; nos telejornais, não havia repórteres, apresentadores de bancada e âncoras negros; e, nos programas humorísticos, a maioria dos poucos atores negros existentes aparecia de forma caricata, com seu humor sendo decorrente por ser feio, desdentado, malandro ou bêbado (Almeida, 2018). Nas novelas, programas de grande audiência da TV, vigoravam histórias cujo elenco era composto, em sua maioria, por atores e atrizes brancas. Salvo raras exceções, como Milton Gonçalves e Ruth de Souza, a maioria dos atores negros representavam papéis de porteiro, motorista, empregada doméstica e outros trabalhos subalternizados, quando não de marginais.

Para maior entendimento da força dos estigmas sobre a população negra difundidos pela escola e a televisão, não podemos excluir do campo de análise a realidade concreta vivida pela maioria do povo negro, como um terreno fértil para as distorções da ideologia racista. Almeida (2018) pontua que o fato de as pessoas negras comporem a maioria nas favelas, nos presídios, na função de empregada doméstica, no grupo de desempregados e na ocupação de profissões de baixo prestígio social e econômico reforça as visões estereotipadas disseminadas pelas escolas, pela televisão e pelos meios de comunicação como verdades.

Essa disseminação das distorções da ideologia racista nos leva à segunda dimensão que destaco sobre o uso do conceito de hegemonia para a compreensão do racismo como força social e uma das estruturas da sociedade brasileira.

A penetração da ideologia racista na subjetividade de brancos e negros

Williams (2011) defende que o conceito de hegemonia em Gramsci desloca-nos para a compreensão do quanto a visão de mundo difundida pela burguesia penetra na mente dos membros da classe trabalhadora e dos grupos subalternizados:

A grande contribuição de Gramsci foi ter enfatizado a hegemonia, bem como tê-la compreendido com uma profundidade que creio ser rara. Pois a hegemonia supõe a existência de algo verdadeiramente total, não apenas secundário ou superestrutural [...], mas que é vivido em tal profundidade, que satura a sociedade a tal ponto e que, como Gramsci o coloca, constitui mesmo a substância e o limite do senso comum para muitas pessoas sob sua influência, de maneira que corresponde à realidade da experiência social muito mais nitidamente do que qualquer noção derivada da fórmula de base e superestrutura (Williams, 2011, p. 51).

A hegemonia, portanto, atua em termos psicossociais, engendrando na mente das pessoas um conjunto de ideias, significados e valores, não como simples manipulação ou opinião, mas sobretudo como componentes vitais para a sua existência, tornando-se um consenso ativo entre essas por dar “um sentido da realidade para a maioria das pessoas em uma sociedade, um sentido absoluto por se tratar de uma realidade vivida além da qual se torna muito difícil para a maioria dos membros da sociedade mover-se, e que abrange muitas áreas de suas vidas” (Williams, 2011, p. 51). Trabalhar com o conceito de hegemonia leva-nos a perceber o quanto o racismo, através dos mecanismos de produção de consenso, pode atuar no consciente e no inconsciente das pessoas, forjando uma subjetividade sobre como entender e atuar na realidade.

Fanon (2008), trabalhando com o papel dos mecanismos culturais na difusão de uma visão pejorativa sobre as pessoas negras, demonstrou a força psicossocial da ideologia racista na conformação da mentalidade das pessoas brancas com base numa concepção desu-

manizadora das pessoas negras e na rejeição destas como ser humano-genérico. Esse pensador martinicano destaca o ódio racial expresso nos linchamentos, nos estupros e nos assassinatos cometidos por supremacistas brancos nos Estados Unidos, no período das Leis de Segregação Racial (1877-1964), como uma materialização desse processo. No caso do Brasil, muitas pessoas brancas também não veem as pessoas negras como ser humano-genérico, chegando ao ponto de aceitarem como socialmente tolerável a violência da polícia nas favelas, cujas maiores vítimas são os jovens negros, como algo necessário para se combater os traficantes, ainda que resulte na morte de inocentes. Somado a isso, a ideologia racial brasileira engendra, na subjetividade de muitas pessoas brancas, o não reconhecimento sobre os privilégios sociais e econômicos que detêm por serem brancas e o grau do impacto do racismo sobre as pessoas negras.

Fanon (2008) também alerta que esse processo de alienação atinge pessoas negras quando ocorre a penetração da ideologia racista em suas subjetividades. Esse marxista martinicano sublinha o impacto psicossocial desse processo na introjeção de um forte sentimento de inferioridade, podendo chegar à rejeição de ser negro e de ser consumido pelo desejo de se embranquecer (Fanon, 2008). Por mais que Fanon (2008) tenha chegado a essa conclusão a partir dos seus estudos sobre os negros na Martinica e nas Antilhas, creio que essas conclusões também servem para o caso brasileiro.

Para Almeida (2018), como as pessoas negras são submetidas, desde a infância, a uma carga de estereótipos baseados na ideologia racista, através dos meios de comunicação, da indústria cultural e da escola, acabam incorporando uma visão depreciativa de si e do seu grupo racial, como dotados de atributos intelectuais e morais para ocuparem apenas espaços e papéis sociais subalternizados na sociedade. O próprio corpo negro acaba sendo absorvido nesse processo de alienação. O cabelo crespo, os lábios grossos, o nariz largo e a pele negra passam a serem difundidos e incorporados como marcas da inferioridade estética, intelectual e moral, levando à rejeição de *ser* negro. Tal fato acaba gerando a contradição de muitas pessoas negras pautarem sua ação psicossocial na realidade concreta sob a égide da ideologia do branqueamento, como demonstram os estudos de Fernandes (2008; 2017), Ianni (2004), Munanga (1999), Moura (2020), Domingues (2003) e Souza (1983), entre outros.

No estudo de Domingues (2003) sobre a presença do branqueamento na comunidade negra, no final do século XIX e começo do século XX, em São Paulo, o teórico apresentou três formas como essa ideologia se materializou na prática social de muitas pessoas negras: a) branqueamento biológico, calcado no casamento com uma pessoa de cor mais clara, de preferência branca, visando a uma distinção social e ao clareamento da pele de seus descendentes; b) branqueamento estético, com o padrão de beleza sendo o ideal branco em termos de lábios, nariz, cor da pele e, principalmente, cabelo; c) e branqueamento social, não podendo a pessoa negra ser adepta de religiões afro-brasileiras, ouvir ou dançar músicas negras, não ter contatos de amizade com negros contrários aos ideais do branqueamento e nem adotar qualquer aspecto cultural africano.

No transcorrer do século XX, e em certo sentido até os nossos dias, as três formas citadas acima, de maneira conjunta ou separada, continuaram como componente psicossocial, direcionando o comportamento de membros da população negra, indo de intelectuais à massa pobre negra, passando pela classe média negra, como um consenso ativo. E como Souza (1983) alerta, o primeiro passo dessa conformação se dava no seio da própria família negra. No seu estudo, Souza (1983) concluiu que, no período da infância, em que se dá a formação do ego, em muitas crianças negras o ideal de ego era o ego branco, com esse processo se iniciando em casa com pais e avós os educando dentro dessa lógica e se reforçando com os mecanismos de difusão cultural e nas relações sociais.

Nesse ponto, cabe atentarmos para a colocação de Stuart Hall sobre o pensamento de Gramsci ser fecundo para a compreensão de “uma das características mais comuns e menos explicadas do ‘racismo’, a ‘submissão’ das vítimas do racismo aos embustes das próprias ideologias racistas que as aprisionam e definem” (Hall, 2006, p. 314). O conceito de hegemonia fornece instrumentos teóricos para entendermos essa contradição.

Sem sombra de dúvida, a ação dos intelectuais e a dos mecanismos de obtenção de consenso na sociedade civil, descritos até aqui, não podem ser descartadas como uma determinação para compreensão desse fenômeno. No entanto, no *Caderno 11*, Gramsci (2011), ao trabalhar como os grupos subalternos acabam incorporando os direcionamentos intelectuais e morais impressos pelas classes dominantes, traz três outras determinações para o entendimento da contradição, exposta por Stuart Hall.

A primeira determinação seria que, despojado de uma concepção crítica e coerente do mundo para entender a realidade que o cerca:

O homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta sua ação, a qual, não obstante, é um conhecimento do mundo na medida em que o transforma. Pode ocorrer, aliás, que sua consciência teórica esteja historicamente em contradição com o seu agir. É quase possível dizer que ele tem duas consciências teóricas (ou uma consciência contraditória): uma, implícita na sua ação, e que realmente o une a todos os seus colaboradores na transformação prática da realidade; e outra, *superficialmente explícita ou verbal, que ele herdou do passado e acolheu sem crítica*. Todavia, esta concepção “verbal” não é inconsequente: ela liga a um grupo social determinado, influi sobre a conduta moral, sobre a direção da vontade, de uma maneira mais ou menos intensa, que pode até mesmo atingir um ponto no qual a contraditoriedade da consciência não permita *nenhuma ação, nenhuma escolha e produza um estado de passividade moral e política* (Gramsci, 1999, p. 103; grifos adicionados).

Essa formulação nos leva a rejeitar a formação da consciência como algo linear e imanente a raça, gênero ou classe, como uma essência contida no ser. Pelo contrário, no homem do povo, destituído de uma visão histórico-crítica, prevalece uma consciência mista, fragmentada e contraditória da realidade, facilitando a incorporação de elementos da ideologia dominante. Taylor (2020) parte dessa formulação de Gramsci para explicar por que uma pessoa negra, nos Estados Unidos, reproduz práticas do racismo cultural ao creditar a pobreza reinante na população negra como resultado da cultura presente nas comunidades negras pobres, alegando a falta de espírito empreendedor, a dependência dos auxílios financeiros do Estado e a falta de responsabilidade do homem negro com a sua família. No caso brasileiro, a ação do policial negro, que parte do princípio de que uma pessoa negra é suspeita pelo simples fato de ser negra, demonstra essa mentalidade contraditória e a penetração das concepções racistas na subjetividade desse policial.

A segunda determinação consiste em os grupos subalternizados, sem uma consciência crítica, incorporarem as concepções das classes dominantes como forma de enfrentar a exploração e a exclusão a que são submetidos, pois a “própria concepção do mundo responde a determinados problemas colocados pela realidade, que são bem determinados e ‘originais’ em sua atualidade” (Gramsci, 1999, p. 94). Como Fernandes (2008; 2017), Ianni (2004) e Moura (2020) sustentam, para entendermos por que determinadas pessoas negras acabaram incorporando a ideologia do branqueamento, não podemos deixar de fora do campo de análise o quanto isso representava, mesmo que inconscientemente, uma forma de se inserir e tentar uma mobilidade social diante das barreiras raciais existentes no capitalismo brasileiro. Em outras palavras, submetidos a processos de exclusão, exploração e inferiorização, muitas pessoas negras acabaram adotando um consenso ativo frente à ideologia do branqueamento, para suplantar esses problemas, com a realidade concreta fazendo com que chegassem ao ponto de rejeitar serem negros.

A terceira determinação reside num fator imprescindível, apontado pelo marxista sardo, para se entender por que o homem do povo muitas vezes acaba incorporando como consenso ativo as propostas intelectuais e morais das classes dominantes. De acordo com Gramsci, por mais que seja relevante o papel do intelectual e dos mecanismos de obtenção de consenso ligados aos interesses da burguesia, o homem do povo decide sua posição a partir do quanto seu grupo social concorda com os encaminhamentos intelectuais e morais que se quer hegemônicos. Movido por uma concepção fragmentada da realidade e tendo o senso

comum como sua filosofia de vida, o homem do povo credita à posição daqueles que pensam e vivem como ele os caminhos a seguir. Mais ainda, essa postura adquire um ato de fé, “Mas de fé em quem e em quê? Sobretudo no grupo social ao qual pertence, na medida em que este pensa as coisas também difusamente como ele: o homem do povo pensa que tantos não podem se equivocar” (Gramsci, 1999, p. 109). Quanto mais membros do grupo social concordarem com os direcionamentos intelectuais e morais das classes dominantes, mais outros membros do mesmo grupo vão interpretar essas propostas como coerentes e corretas para orientar as suas próprias vidas. Quanto mais pessoas negras compartilharem como verdade as concepções de inferioridade da pessoa negra e do padrão branco para se pautar na realidade, passada pela ideologia racista e pelos mecanismos de construção de consenso, mais vão adotar isso como uma verdade.

Em resumo, o uso dessas três determinações identificadas por Gramsci amplia o escopo teórico para a construção do conhecimento sobre o porquê de membros da população negra reproduzirem preconceitos e discriminações presentes na ideologia racista, visto que nos leva a entender que: (i) o fato de a pessoa ser negra não lhe imputa como característica inata a consciência crítica frente às formas e aos impactos do racismo; (ii) a luta pela melhoria da condição de vida, marcada pela exclusão e exploração, na ordem capitalista fez com que membros do povo negro incorporassem, consciente ou inconscientemente, preconceitos e práticas racistas como forma de enfrentar essa realidade; (iii) o fato de que quanto mais membros da comunidade negra incorporarem, de forma consciente ou inconsciente, a conformação presente no racismo brasileiro sobre os aspectos estéticos, intelectuais e morais do povo negro, mais essas concepções penetram como verdades na mente de outras pessoas negras, acorrentando um ao outro nos grilhões do racismo; (iv) a formação de uma consciência histórico-crítica sobre o racismo torna-se imperativo para as pessoas negras não caírem nos embustes da ideologia racista e um componente vital na luta contra o racismo e pela emancipação do povo negro.

A questão da formação da consciência histórico-crítica, citada acima, nos leva à terceira dimensão sobre a importância do conceito de hegemonia para o estudo da transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira.

A funcionalidade do racismo para o capitalismo brasileiro

Pensadores como Heller (2011), Fanon (2008) e Almeida (2018) descartam, como explicação para o predomínio do racismo, as falhas de caráter ou de fundo psicológico dos indivíduos. Tais posições depuram da análise as especificidades histórico-sociais desse fenômeno, excluindo sua totalidade. Isso se aplica também no caso do privilégio branco. Decerto, racismo e privilégio branco são determinações correlatas. Entretanto, situar o privilégio branco como o vetor para o predomínio do racismo, sem uma visão histórico-crítica, pode resultar em dois erros teóricos: reduzir o grupo racial branco a um grupo homogêneo, sem conflitos e diferenças de classe, com todos se beneficiando do racismo na mesma forma e intensidade; e excluir do campo de análise a funcionalidade do racismo para o capitalismo, excluindo os interesses de classe desse processo.

O conceito de hegemonia em Gramsci nos fornece condições de entendermos o predomínio do racismo numa sociedade capitalista, a partir de sua relação com a base econômica da sociedade, através da relação orgânica entre superestrutura e estrutura, porque “uma reforma intelectual e moral não pode deixar de estar ligada a um programa de reforma econômica; mais precisamente, o programa de reforma econômica é exatamente o modo concreto através do qual se apresenta toda reforma intelectual e moral” (Gramsci, 2011, p. 19). Forja-se, assim, um projeto societário, assentado no nexos do mundo político-social com o mundo da produção, pois “se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica” (Gramsci, 2011, p. 48). O conceito de he-

gemonia, portanto, torna-se fecundo para o entendimento do predomínio do racismo em algumas sociedades capitalistas, a partir de seu nexos com os projetos econômicos, atuando como elemento superestrutural, como tem sido trabalhado por alguns teóricos e teóricas marxistas.

Segundo Heller (2011), historicamente as classes dominantes têm se notabilizado na perpetuação dos preconceitos sociais nas relações sociais, usando esse instrumento para manutenção da estrutura social e da mobilização político-ideológica de acordo com seus interesses, com a classe burguesa se destacando por ter produzido “preconceitos em muito maior medida que todas as classes sociais conhecidas até hoje” (Heller, 2011, p. 78). Nessa mesma linha, Wood (2006) destaca que, mesmo o racismo e o sexismo não sendo imprescindíveis para as relações de produção capitalista e acumulação de capital, constituem-se em poderosas formas sociais de organização da vida dentro dos interesses da burguesia. Wood (2006) aponta que essas formas de opressões acabam favorecendo à ordem capitalista, quando aparecem como as únicas ou as principais razões para as desigualdades sociais numa sociedade, excluindo as relações sociais capitalistas desse processo (Wood, 2006, p. 229). Da mesma forma, Wallerstein (2021) enfatiza o papel do racismo para o processo de acumulação de capital pelos setores capitalistas, no sistema-mundo, ao legitimar a dominação sobre determinadas regiões, facilitar a apropriação das riquezas locais, despolitizar os grupos sociais oprimidos e proporcionar a diminuição do valor da força de trabalho permitindo “minimizar os custos de produção (os custos da força de trabalho) e, ao mesmo tempo, os custos da agitação política (minimizar, não eliminar, pois não é possível eliminar os protestos da força de trabalho). O racismo é a fórmula mágica que concilia esses objetivos” (Wallerstein, 2021, p. 69).

Mas isso não significa que toda luta antirracista é anticapitalista e, nem muito menos, que o capitalismo não pode fazer uso de práticas antirracistas para atingir um objetivo maior. Fraser (2020) construiu o conceito de neoliberalismo progressista para definir a ação política realizada nos governos Bill Clinton (1993-2001) e Barack Obama (2009-2017), marcados pelo aprofundamento das políticas neoliberais ao mesmo tempo em que adotaram um discurso antirracista e medidas governamentais para a melhoria das condições de vida de negros, de mulheres e de homossexuais. Essa filósofa sustenta que essa ação política, em termos da comunidade negra, facilitou o apoio às suas políticas neoliberais junto a políticos negros e setores do movimento negro americano. Somado a isso, conseguiram aprofundar a penetração das concepções de individualismo, de competitividade e de meritocracia, princípios caros aos neoliberais, junto aos membros da população negra e de algumas instituições educacionais negras. Contudo, os resultados concretos das medidas, para a melhoria das condições socioeconômicas do povo negro, favoreceram mais à classe média negra, não alterando, significativamente, as dificuldades vividas pela maioria dos negros americanos (Fraser, 2020)⁶.

Nas conjunturas marcadas pelo segundo e terceiro projetos de identidade nacional, temos o quanto o racismo se insere nos projetos econômicos da burguesia brasileira.

No segundo projeto de identidade nacional, a modernização dos preconceitos e discriminação racial contra os negros presentes no tecido social desde o período da colônia, através de teorias raciais como o determinismo racial e o branqueamento, vinham ao encontro dos interesses da principal fração do bloco no poder: os grandes proprietários de terras.

⁶ Cabe destacar que a abordagem entre racismo e capitalismo, sob a ótica marxista, torna-se frutífera quanto essa não se assenta no economicismo. Como Bakan (2008) destaca, o reducionismo do racismo a um epifenômeno da questão de classe, presente em algumas abordagens marxistas, reduz a compreensão dos mecanismos do racismo e sua ação em termos de alienação, de exploração e de opressão, na dinâmica do capitalismo. Nessa mesma linha, Fernandes (2017), Ianni (2005) e Gonzalez (2020) denunciaram o quanto esse economicismo, presente entre alguns intelectuais e organizações marxistas no Brasil, há muito tempo as levou a cometer o erro de reduzir a questão racial à questão de classe, não dando a devida importância aos impactos do racismo sobre a população negra e sua relevância para o capitalismo brasileiro.

Com o imperativo da raça, como fator para o progresso da nação, não havia necessidade de mudança no modelo econômico, como a adoção de um amplo processo de industrialização. O setor agrário continuaria como principal área da economia e os grandes proprietários de terra como fração dominante no bloco no poder, conseguindo manter o lugar privilegiado nas ações econômicas do Estado.

Moura (2020) e Costa (2015) apontam que, no tocante à principal fração da classe dominante – os cafeicultores do Oeste Paulista –, a narrativa da raça vinha ao encontro de seus interesses com relação à mão de obra, ao sustentar os imigrantes europeus como a força de trabalho mais propícia para o progresso do país. Em meados do século XIX, um dos principais debates envolvendo fazendeiros e políticos referia-se à questão da mão de obra diante do fim da escravidão. Muitos membros da classe dominante, arraigados à estereótipos sobre as pessoas negras, achavam que, sem a força do chicote, a força de trabalho negra não seria produtiva. Havia também o receio de que, com a abolição, os negros abandonariam as fazendas. Nesse contexto, a vinda da força de trabalho imigrante, sublinhada como dotada de atributos para consecução das atividades de trabalho de forma ordeira e produtiva, era vista como resolução para o “problema” da mão de obra.

Moura (2020), no entanto, chama a atenção sobre outras vantagens econômicas que a burguesia teve com a vinda dos imigrantes, a partir da visão estereotipada da mão de obra negra. Além de o estado de São Paulo subsidiar as passagens dos imigrantes que vinham para trabalhar nos cafezais, a entrada massiva dessa força de trabalho, bem acima da demanda local, permitiu aos cafeicultores rebaixarem o salário oferecido aos imigrantes e firmarem contratos, no sistema de colonato, em condições mais favoráveis (Moura, 2020). Essa quantidade de imigrantes também favoreceu outros setores da burguesia, como os donos de fábricas (muitos desses também imigrantes). Muitos imigrantes, desiludidos com o trabalho na área rural, foram para as cidades em busca de melhores condições de vida. No entanto, como a maioria não tinha como sobreviver por conta própria, muitos acabaram trabalhando no setor fabril, sendo submetidos a péssimas condições de salário e de trabalho. Não bastava, portanto, a simples vinda da força de trabalho imigrante; esse processo também teria que se dar de forma mais vantajosa possível para a burguesia, possibilitando uma maior acumulação de capital. E nisso, a narrativa da necessidade do trabalho imigrante, diante dos estereótipos imputados à mão de obra negra, proporcionou as condições subjetivas para a consecução desse interesse.

Essa presença imigrante não pode ser vista como um alijamento das pessoas negras do mercado de trabalho capitalista. Primeiro, porque a força de trabalho negra continuou a ser usada em trabalhos de grande esforço físico, como nas carvoarias, nos portos e em outros lugares, assim como também em trabalhos rejeitados por imigrantes e brancos nacionais (Domingues, 2003; Fernandes, 2008). As mulheres negras tiveram mais acesso a postos de trabalho devido ao serviço doméstico, mas, nessa situação, sofriam com os baixos salários, péssimas condições de trabalho e, em muitos casos, com o assédio sexual dos patrões (Gonzalez, 2020; Fernandes, 2008). Segundo, porque o processo de imigração se concentrou nas regiões Sul e Sudeste, sobretudo em São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná e Santa Catarina, fazendo com que a mão de obra negra fosse utilizada em diversos lugares. Monsma (2016) sustenta que, no Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais, houve uma larga utilização da força de trabalho negra nas fazendas. Na cidade do Rio de Janeiro, cuja produção industrial foi a maior do país até 1920, a maioria do operariado era formada por trabalhadores nacionais e com participação de negros. No estado de São Paulo, estudos realizados por Monsma (2016), Domingues (2019) e Costa (2015) demonstram a presença da força de trabalho negra nas fazendas de café e no setor industrial, mesmo em minoria frente aos imigrantes. Em todas essas situações, o uso da força de trabalho negra favorecia às classes dominantes pelo baixo salário que esses trabalhadores recebiam e como “exército de reserva”, proporcionando à burguesia rebaixar o valor dos salários da massa de trabalhadores, nacionais e imigrantes, além de poder contratá-la diante de uma greve no setor produtivo, sobretudo no setor industrial.

Fernandes (2008) e Moura (2020) destacam que, diante da extrema desigualdade reinante, a ideologia racista também favorecia à burguesia ao deslocar para a questão racial a explicação para a precária situação socioeconômica da maioria da população negra, excluindo as contradições do capitalismo dependente e a forma como as pessoas negras foram inseridas na sociedade competitiva brasileira no pós-abolição. Por outro lado, a incorporação da ideologia do branqueamento por parte da população negra, como entendimento de sua realidade e da superação dos seus problemas sociais e econômicos, agia como obstáculo para a construção de uma consciência crítica em relação ao racismo, como também da exploração capitalista sobre o povo negro. Mesmo os brancos pobres (imigrantes ou nacionais) beneficiando-se das teses racialistas, acabavam sendo atingidos pelo predomínio dessa visão de mundo. A centralidade da raça, alinhada ao liberalismo excludente da época, ensejava que a superação da pobreza entre os brancos resultaria do esforço individual, não sendo necessário o Estado estabelecer políticas públicas voltadas para a solução do problema social e das condições de trabalho e de salário. Nada mais propício, a “herança escravocrata” presente nas classes dominantes na relação com os membros da classe trabalhadora, brancos ou negros.

No período do terceiro projeto de identidade nacional, houve uma nova conjuntura, dos anos 1930 até o final dos anos 1980, marcada pela expansão de núcleos urbanos e industriais, e promovendo modificações na organização do capitalismo brasileiro. Em linhas gerais, de um lado, houve a expansão das atividades econômicas e da oferta de empregos, o aumento da riqueza socialmente produzida, uma maior participação do capital estrangeiro e o setor industrial passando a ser a fração de classe dominante no bloco no poder; do outro lado, aprofundou-se a extrema desigualdade social característica do capitalismo dependente. Segundo Souza (2018), nos quinquênios de 1930-1935 e 1970-1975, os 1% mais ricos no Brasil detinham, em média, 24,03% da renda nacional, enquanto nos Estados Unidos essa porcentagem era de 15,6%; no Canadá, 12,6%; na França, 10,5%; e no Reino Unido, 12,1% (Souza, 2018, p. 261).

Na nova conjuntura, ampliou-se a presença das pessoas negras no mundo do trabalho, principalmente no setor industrial. Entretanto, a maioria da população negra continuou a estar lotada em trabalhos subalternizados e a receber baixos salários, reproduzindo as condições materiais de existência, marcadas pela precarização, como se fosse uma “herança maldita” de uma geração para outra (Moura, 2020). No entendimento desse fenômeno, as práticas estruturais racistas não podem ser excluídas porque, se nas relações sociais predomina a hierarquia racial, isso se reproduz no mundo do trabalho. Na seleção para uma vaga de emprego, essa hierarquia racial já poderia estar presente, como atesta a colocação, em muitos anúncios de oferta de emprego, da expressão “exige-se boa aparência”, ou seja, o padrão branco (Bento, 2022). Mesmo com a proibição, a partir da Constituição de 1988, desse tipo de exigência, na prática muitas vagas de emprego continuaram a ser preenchidas sob o jugo do fator racial. Outra marca dessa hierarquia racial no mundo do trabalho constitui na baixa presença de pessoas negras ocupando cargos de gerência, chefia e direção de empresas (Bento, 2022).

Sob o ponto de vista das correlações de força, esse privilégio branco no mundo do trabalho, como indica Fanon (2008), também deve ser entendido como fator para atenuar a tensão social entre trabalhadores brancos e a burguesia, numa sociedade marcada pela extrema exploração. A diminuição da concorrência de pessoas negras com as pessoas brancas a postos de trabalho e a maior ascensão funcional não pode ser descartada como um elemento no movimento da diminuição dos impactos do capitalismo sobre os trabalhadores brancos e maior penetração na mente desse grupo da visão de mundo capitalista. O caso das empregadas domésticas, em sua maioria negras, também pode ser inserido nesse mesmo movimento, ao criar condições mais propícias para as famílias de classe média, em sua maioria branca, reproduzirem suas condições materiais de vida. Além do serviço de casa, a contratação da empregada doméstica cria as condições objetivas para a mulher da família de classe média trabalhar e aumentar a renda familiar. Sob esse prisma, o fato de as empregadas

domésticas, até o início desse século, serem uma profissão sem acesso a direitos trabalhistas, com muitas sendo submetidas a péssimas condições de trabalho e salário, seria um resquício da escravidão que beneficiava à classe média na sua inserção na ordem capitalista, ao diminuir os custos desse grupo social com a manutenção desse tipo de mão de obra.

No que tange à extrema desigualdade, como no caso da conjuntura anterior, a ideologia racial brasileira atua na conformação de uma visão de mundo que obceca negros e brancos sobre as contradições do capitalismo brasileiro. No caso da situação social do povo negro, o mito da democracia racial, da ideologia do branqueamento e dos estigmas contra a população negra converge nesse processo em dois movimentos. Primeiro, na imputação da culpabilidade “sobre os segmentos não brancos oprimidos e discriminados, o negro em particular, a culpa de sua inferioridade social, econômica e cultural” (Moura, 2020, p. 93). Segundo, na conformação de ser “natural” não haver um grande número de médicos, dentistas, arquitetos, professores universitários, juízes, promotores e engenheiros negros; e ser “natural” o fato de a maioria das empregadas domésticas, dos porteiros, dos serventes, dos pedreiros, dos moradores das favelas, dos desempregados e da população carcerária ser composta por negros ou negras (Almeida, 2018).

O mito da democracia racial proporciona uma construção ideológica, mais afeita ao capital, para a superação da pobreza entre negros e brancos. Sobre esses últimos, mesmo com as assimetrias comprovando que o grupo racial branco detém uma condição socioeconômica superior à do grupo racial negro, o grau de exploração reinante no capitalismo brasileiro é tamanho que a quantidade de brancos pobres é bem acima dos brancos da dita classe média. Dados da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2019 (ou seja, antes da pandemia de COVID-19), atestam que 83% da renda per capita de famílias brancas chegavam até 3 salários mínimos, com 54% dessas tendo de 1/2 a 2 salários mínimos (GEMAA, 2020). Diante disso, o mito da democracia racial alimenta a distorção ideológica da igualdade entre os indivíduos, induzindo que, num país marcado pela “harmonia” racial e sem grandes conflitos sociais, cabe a brancos e negros pobres o caminho do trabalho árduo e esforço pessoal para ascender em termos sociais e econômicos. Como Ianni (2004) ressalta, uma das vantagens do mito da democracia racial para a burguesia é que: “surge como expressão particular do mito mais amplo da sociedade *aberta*, em que os homens – pobres ou ricos, de qualquer raça, sexo ou religião – são definidos ideologicamente como iguais” (Ianni, 2004, p. 333).

Por fim, o mito da democracia racial também favorece a burguesia ao propiciar a construção ideológica da essência do povo brasileiro como pacífico, ordeiro, trabalhador e refratário a qualquer ideologia ou movimento contrário a esses valores definidores da nação brasileira. Tal concepção foi utilizada por setores conservadores e reacionários para se contrapor a movimentos contrários à ordem capitalista, mesmo no sentido reformista, ou das tensões sociais imanentes desse sistema, servindo para legitimar o uso do aparelho repressivo do Estado para manutenção da “paz social” e dos “valores” do povo brasileiro, nem que, parafraseando Gramsci, tenha que fazer uso das forças militares para: “a instauração da paz dos cemitérios” (Gramsci, 2011, p. 45).

O resumo dessas conjunturas demonstra o quanto o uso do conceito de hegemonia permite compreendermos que o fato de o racismo ser um dos elementos superestruturais do capitalismo brasileiro, mantendo uma relação orgânica com sua base econômica, implicou sua transformação em força social e uma das estruturas da sociedade brasileira. Para isso, como já foi citado, o racismo não se petrificou. Como traço do arcaico, os preconceitos e a discriminação contra a população negra, reinantes no período da escravização, foram adequados às novas demandas dos setores capitalistas, através da teoria do determinismo racial e da teoria do branqueamento, no pós-abolição e no transcorrer da Primeira República. Depois, a partir de 1930, o racismo sofre uma nova metamorfose, mais adequada ao avanço das forças produtivas e dos novos condicionamentos históricos, com o uso do mito da democracia racial, da ideologia do branqueamento e da manutenção de práticas estruturais racistas na realidade brasileira, através do racismo à brasileira. Em suma, não há como entender a

força e a penetração do racismo na tessitura social sem entender o quanto os direcionamentos intelectuais e morais, presentes na ideologia racista, favorecem às classes dominantes em termos de exploração da força de trabalho, da privatização do Estado, da “naturalização” das situações de exclusão e exploração social e da dificuldade para apreensão do capitalismo na formação da desigualdade social existente no país.

Conclusão

Como tentei demonstrar, o conceito de hegemonia de Gramsci consiste num valioso instrumento teórico para a construção do conhecimento a respeito da transformação do racismo em força social e numa das estruturas da sociedade brasileira. O uso desse conceito permite apreendermos o racismo como uma construção social, envolvendo intelectuais, teorias, mecanismos de obtenção de consenso e o Estado; seus impactos sobre a subjetividade das pessoas, brancas e negras, conformando um metabolismo social sob a perspectiva da ideologia racista; e ampliar o conhecimento em termos de sua historicidade e totalidade, através de sua relação com o capitalismo brasileiro, promovendo condições de exploração, exclusão, apropriação e alienação.

Por último, o uso do conceito de hegemonia promove melhores condições para a transformação do sujeito negro em sujeito político, dotado de uma visão crítica na luta contra o racismo e na luta pela emancipação frente ao capitalismo. Da mesma forma, permite aos intelectuais e às organizações de esquerda perceberem o racismo não como um simples epifenômeno da questão de classe, mas como uma das formas de opressões estruturantes da sociedade brasileira, atingindo fortemente o povo negro, demandando que a luta pela emancipação da população brasileira requer, ao lado da luta contra o capitalismo, a luta contra o racismo. Afinal, como Gramsci nos ensina, o intelectual, voltado para a emancipação do povo, deve abandonar a postura pedante de saber o que é bom para o povo e procurar entender e sentir as dores do povo.

Referências

- ALMEIDA, Silvio. *O que é racismo estrutural*. Belo Horizonte: Letramento, 2018.
- ALMEIDA, Silvio. “Entrevista com Sílvio Almeida”. In: DUARTE, Luisa; GORGULHO, Victor (Orgs.). *No tremor do mundo: ensaios e entrevistas à luz da pandemia*. Rio de Janeiro: Editora de Livros Cobogô, 2020, pp. 124-149.
- BAKAN, Abigail B. “Marxismo e antirracismo: repensando a política da diferença”, *Revista Outubro*. São Paulo, n. 27, 2016, pp. 45-76.
- BENTO, Cida. *O pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BETHENCOURT, Francisco. *Racismo: das cruzadas ao século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- COSTA, Emília Viotti. *Brasil: história, textos e contextos*. São Paulo: Editora UNESP, 2015.
- DOMINGUES, Petrônio. *Uma história não contada: negro, racismo e branqueamento em São Paulo no pós-abolição*. São Paulo: Senac, 2003.
- DOMINGUES, Petrônio. *Protagonismo negro em São Paulo*. São Paulo: Edições Sesc, 2019.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscara branca*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *Significado do protesto negro*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2017.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: ensaio e interpretação sociológica*. v. 1. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil: ensaio de interpretação sociológica*. 5ª ed. São Paulo: Globo, 2006.
- FERNANDES, Florestan. *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- FRASER, Nancy. *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- GEMAA - Grupo de Estudos Multidisciplinares da Ação Afirmativa. *Relatório das desigualdades de raça, classe e gênero GEMAA 2020*. Disponível em: <<http://gemaa.iesp.uerj.br/infografico/relatorio2020/>>. Acesso em: 05/11/2021.
- GONZALES, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce*. v. 1. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: Maquiavel, notas sobre o Estado e a política*. v. 3. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere: os intelectuais. O princípio educativo. Jornalismo*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Cartas do cárcere: 1931-1937*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a História*. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- IANNI, Octavio. *Raças e classes sociais no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1987, 1ª reimpressão 2004.
- IANNI, Octavio. “O negro e o socialismo”. In: IANNI, Octávio; SILVA, Benedita; SANTOS, Gevânilda Gomes; SANTOS, Luiz Alberto. *Socialismo em discussão: o negro e o socialismo*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2005.
- MONSMA, Karl. *A reprodução do racismo: fazendeiros, negros e imigrantes o oeste paulista, 1880-1914*. São Carlos: EdUFSCar, 2016.
- MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2020.

- MUNANGA, Kabengele. "As ambiguidades do racismo à brasileira". In: KON, Noemi Moritz; SILVA, Maria Lucia; ABUD, Cristiane Curi (Orgs.). *O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise*. São Paulo: Perspectiva, 2017. pp. 71-90.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- NADAI, Elza. "O ensino de História do Brasil: trajetória e perspectiva", *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 13, n. 25/26, pp. 143-162.
- QUEIROZ, Marcos. "Clovis Moura e Florestan Fernandes: interpretações marxistas da escravidão, da abolição e da emergência do trabalho livre no Brasil", *Revista Fim do Mundo*. Marília, n. 4, jan./abr., 2021, pp. 254-280.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*. 6ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claroenigma, 2012.
- SEMERARO, Giovanni. "O protagonismo das periferias e dos subalternos na alternativa desenhada por Gramsci". In: ROIO, Marcos Del. *Gramsci: periferia e subalternidade*. São Paulo: Edusp, 2017, pp. 107-126.
- SANTOS, Yanê Lopes. *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022.
- SILVA, Alberto da Costa. *A África e os africanos na história dos mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.
- SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- SOUZA, Pedro H. G. Ferreira. *Uma história de desigualdade: a concentração de renda entre os mais ricos no Brasil 1926-2013*. São Paulo: Hucitec Editora, 2018
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil: de Varnhagen a FHC*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- TAYLOR, Keeanga-Yamahtta. *#Vidas Negras Importam e libertação negra*. São Paulo: Elefante, 2020.
- WALLERSTEIN, Immanuel. "As tensões ideológicas do capitalismo: universalismo versus racismo e sexismo". In: ÉTIENNE, Balibar; WALLESTEIN, Immanuel. *Raça, nação e classe: identidades ambíguas*. São Paulo: Boitempo, 2021.
- WILLIAMS, Raymond. *Cultura e materialismo*. São Paulo: Unesp, 2011.
- WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra o capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2006.

Recebido em 03 de junho de 2022
Aprovado em 09 de fevereiro de 2023

Contribuição ao estudo político da implementação do corporativismo brasileiro (1930-1945)

Contribution to the political study of the implementation of brazilian corporatism (1930-1945)

Leonardo Sartoretto*

Resumo

O artigo pretende tecer considerações sobre a face política do corporativismo brasileiro criado pela Era Vargas. Demonstrando sua função de contenção da luta de classes, argumenta-se que ao invés de ter fundamentado a forma brasileira de democracia, uma “democracia autoritária” conforme defende a teoria do trabalhismo, o sindical-corporativismo visava centralmente cindir a classe operária. Como instrumento reacionário, resgatado de uma ambiência já superada pela humanidade, sua articulação com o sindicalismo teria fomentado no interior dos trabalhadores um setor que se manteve preso na consciência econômica, acabando por expressar interesses burgueses e servindo como base de apoio da ditadura estadonovista.

Palavras-chave: teoria do trabalhismo; luta de classes; Oliveira Vianna

Abstract

The article intends to make considerations about the political face of the Brazilian corporatism created by the Vargas Age. Demonstrating its function of containing the class struggle, it is argued that instead of having founded the Brazilian form of democracy, an “authoritarian democracy” as defended by the theory of labor, union-corporatism aimed to centrally split the working class. As a reactionary instrument, rescued from an environment already surpassed by humanity, its articulation with unionism would have fostered within the workers a sector that remained trapped in the economic conscience, ending up expressing bourgeois interests and serving as a base of support for the New State dictatorship.

Keywords: labor theory; class struggle; Oliveira Vianna

* Leonardo Sartoretto é doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp, Campus de Marília. Este artigo reproduz parcialmente nossa tese de doutorado (2022) intitulada “Razão autocrática: ideologia e direção política na progressividade da autocracia burguesa brasileira (1930-1945)”. Contatos: leonardosartoretto@hotmail.com.

Introdução

A importância de se compreender a natureza do corporativismo brasileiro – ou caso se preferir, da forma sindical-corporativista de organização das classes sociais brasileiras – durante os quinze primeiros anos de governo de Getúlio Vargas está atrelada, como chave de esclarecimento, a uma série outras questões. Seu estudo oferece vasto quadro sobre o novo metabolismo gestado pelas contradições da economia brasileira de então (Oliveira, 1977; 2003), dirigidas pela opção industrializante do líder gaúcho. Por ela também se compreende a rearticulação autocrática que se promovia entre as frações da burguesia (Fonseca, 1989; Diniz, 2007) que ao invés de alijá-las do poder, soube condensá-las nos novos canais corporativos de acesso ao Estado, com uso intenso pela fração industrial. Mais importante ainda é a luz que lança sobre os problemas relacionados ao comportamento político e a compreensão de mundo do proletariado, na medida em que, como se sabe, fração importante deste ator social ofertou apoio a Vargas (“getulismo”, “queremismo”), figurando como base de apoio do regime do Estado Novo. Neste artigo nos interessa debater especificamente este último ponto.

Na medida em que a teoria clássica do populismo (Weffort, 2003), dominante durante muito tempo na explicação do fenômeno pelo viés da manipulação política e ideológica, foi substituída pela teoria do trabalhismo (Gomes, 2005; Ferreira, 1990, 2001), mais sofisticada para fornecer razões sobre o fenômeno, nossa interpretação precisa fazer dela a interlocutora principal. Desta forma teremos condições de demonstrar dois aspectos fundamentais que compõem nossa tese: o primeiro diz respeito ao fato de que a teoria do trabalhismo teria reproduzido num nível ainda mais elevado, e por isso mesmo de forma mais sedutora, as concepções dos ideólogos que foram os vitoriosos na batalha das ideias do período, em especial de Oliveira Vianna e Azevedo Amaral. Após isso, pretendemos demonstrar como, em que pese o esforço por tornar os trabalhadores do período protagonistas nas relações de poder, a teoria do trabalhismo acaba por desembocar também, assim como a teoria do populismo, num viés politicista, pois tanto explica a postura de apoio a Vargas pela chave da manipulação ideológica, como indica, falsamente, que o que se estabelecia como política social, efetivamente correspondia aos interesses de classe operária.

Mediante uma investigação das lutas que envolveram o corporativismo durante os 15 anos da Era Vargas, procuraremos demonstrar a importância de uma análise global, que leve em conta as relações de forças de todas as classes sociais, inclusive aquelas que eram deixadas de fora da sindicalização oficial, seja por repressão, ou por escolha política. Assim, para o âmbito exclusivo do corporativismo, preocupação especial dos dirigentes, nossa hipótese parte do argumento de que essa instituição medieval, resgatada e atrelada a um novo sentido, em sendo um instrumento essencialmente político, ao trazer a ambiência de um mundo arcaico para a sociabilidade brasileira, foi capaz de manter a práxis cotidiana dos operários sindicalizados, os únicos considerados pelo Estado, no estágio econômico-corporativo.

Teoria do trabalhismo: uma interlocução necessária

A teoria do trabalhismo considera que foi a sindicalização das classes sociais fundamentais (burguesia industrial e proletariado urbano), a forma pela qual a democracia encontrou sua forma de existir concretamente no capitalismo brasileiro. Seu atrelamento ao Estado, um estado “autoritário”, sem instituições políticas propriamente ditas, e suas benesses sociais, a legislação do trabalho em toda sua amplitude, perfaz o conteúdo dessa democracia. Trata-se, em suma, de uma democracia social, ou, mais apropriadamente, uma “democracia autoritária” que pela primeira vez na história promove a valorização do homem/trabalhador brasileiro. Tal é, em linhas gerais, o escopo de sua visão de mundo. Para colocarmos em prova essa constatação – objetivo maior aqui proposto -, precisamos entender por quais caminhos se chegou a essa conclusão, analisando de forma imanente seus postulados centrais, bem como sua base metodológica.

O escopo central que embasa a teoria está exposto de forma elaborada na obra *A Invenção do Trabalhismo* de Ângela de Castro Gomes. Como a historiadora faz questão de apontar, seu trabalho quer ressaltar “a força constitutiva de um discurso, capaz de ressignificar conceitos e tradições” (Gomes, 2005, p. 19), o que a faz mesclar seus estudos de ciência política e histórica, com uma pitada de antropologia. Dá corpo à essa abordagem a ideia de que é o discurso ou a interpelação o fenômeno que realmente define e integra uma classe social. E buscando nas contribuições de Edward Palmer Thompson o indicativo de que uma classe social precisa formar-se também, além dos aspectos objetivos e econômicos, em seus âmbitos político e cultural, a autora pretende direcionar suas críticas ao que designa lógica “marxista utilitarista e naturalista”, que não fica indicada, afirma que qualquer possibilidade de constituição da classe trabalhadora “como ator político adviria não da agregação de interesses materiais comuns, mas da superação dessa problemática. [...] Não se nega, portanto, a existência destes interesses, mas sim que eles comandem a ação coletiva dos trabalhadores” (Gomes, 2005, p. 22).

Essa via simbólica, formada por uma solidariedade identitária, seria inegociável como fato formador da classe e precederia qualquer outra conduta. Só então, posteriormente, “quando a identidade coletiva é reconhecida, as ‘condutas instrumentais’ passam a predominar e as reivindicações da ação tornam-se mais setoriais e baseada em um cálculo de perdas e ganhos” (Gomes, 2005, p. 22). Tal entendimento leva, inclusive, à uma afirmação deste porte por parte da autora quando, seguindo de perto a teoria antropológica de Marshall Sahlins, faz questão de apontar que “uma versão ortodoxa do significado da consciência de classe” acaba por “contradizer as postulações do próprio Marx, os homens transformam a natureza (produzem/trabalham) segundo um construto, isto é, segundo um sistema de representações” (Gomes, 2005, p. 21). Trata-se, portanto, de conceber a identidade operária, entendendo que suas experiências são sempre feitas segundo “construtos” e, assim, “o ponto, por conseguinte, não é saber se são as circunstâncias materiais ou os esquemas interpretativos que têm prioridade na genealogia da ação coletiva. A questão não é de prioridade, mas sim de qualidade” (Gomes, 2005, p. 21).

Ao estabelecer seu diapasão epistemológico, a abordagem cultural-antropológica do trabalhismo passa a indicar então a forma histórica que essa ideologia teria encontrado para conformar seu conteúdo. Afirmando ter sido criada uma identidade para sua classe mediante um discurso simbólico, as lideranças trabalhistas do proletariado brasileiro teriam construído sobre si, desde o Governo Provisório republicano (1889), uma “autoimagem” imbuída de uma ética valorativa do trabalho. Não cabendo, pela natureza deste trabalho, uma exposição mais detalhada dessa autoimagem que transpassou décadas, vale apontar, contudo, que ela alternou estilos, ênfases, bem como matrizes políticas e ideológicas. Assim, indicaremos três contundentes exemplos históricos que compõe esse “contexto discursivo de articulação de classe” (Gomes, 2005, p. 29).

Ainda em 1890, uma facção de socialistas representativa do Partido Operário liderada por França e Silva, um combativo tipógrafo negro, propõe que os trabalhadores se organizem politicamente, mas apenas para comporem um parlamento, já que seria próprio de sua classe a incapacidade de assumir governos. Deveriam evitar as greves, pois eram recursos essencialmente bárbaros, causando graves danos aos patrões e suas indústrias. Caberia, assim, aos operários lutar por leis – inéditas – em benefício do trabalho, pois estas eram de seus interesses. Dentre “as principais bandeiras de luta [...] vale ressaltar a proposta de estabelecimento de um tribunal composto por operários e industriais, cujo objetivo seria dirimir conflitos, evitando greves” (Gomes, 2005, p. 50). Como segundo caso, já sob o domínio do anarquismo teria nascido uma “palavra operária” onde “o objetivo era construir uma identidade positiva, denunciando a proposta concorrente [socialista], e sem cair no retrato do anarquista como lançador de bombas e homem sem nenhuma moral” (Gomes, 2005, p. 90). Propondo banir a violência das relações sociais, Jose Oiticica como exemplo máximo dessa postura, procura escrever artigos por volta do final da Primeira Guerra Mundial declarando nunca ter roubado ou matado, que sempre honrara pai e mãe e que jamais cobiçara a

mulher do próximo e tampouco fumava ou bebia álcool. Dentro dessa segunda amostragem haveria uma crítica interna dos anarquistas aos trabalhadores brasileiros resistentes à sindicalização, “e quando o faziam queriam ter na associação a “mãe cuidadora” que os protegesse, sem a necessidade de participação e luta” e dentro dessa dubiedade entre desprezo e dificuldade de comunicação, uma imagem havia sido criada envolvendo “o que os anarquistas chamavam de a passividade do trabalhador brasileiro. Ou, segundo uma lógica olsoniana, sua imobilidade e seu desejo de ter benefícios sem custo de participação” (Gomes, 2005, p. 95). Como último exemplo da identidade operária, figura um projeto cooperativista desenvolvido durante toda a década de 1910 a figura de Custódio Alfredo de Sarandy Raposo, um funcionário do Ministério de Agricultura. Tais ideias ganham concretude quando o governo de Epitácio Pessoa (1919-1922) resolve patrocinar a aplicação das teorias de Raposo. Conseguindo para seus projetos um auxílio pecuniário, o sindicalista criou em 1921 a Confederação Sindicalista Cooperativista Brasileira (CSCB) e assumiu em 1923 a “Seção Operária” de *O Paiz*, jornal oficial governista. Além de organizar feiras livres, zonas francas e gerenciar sindicatos e sociedades cooperativas, o programa da CSCB se contrapunha ao sindicalismo revolucionário, pois acreditava que o sindicato, embora não descartasse as greves, “era a instituição básica para a realização de um acordo equitativo entre capital e trabalho”, identificando precisamente esse caminho na ação de “transformar o capital singular em capital coletivo. Rejeitavam, por conseguinte, a ação direta e opressora, que atuava pela desapropriação violenta de todas as riquezas, declarando inimigos Estado e patrões” (Gomes, 2005, p. 149). Ombreando lado a lado em sua diretoria intelectuais, industriais, técnicos do Estado, agricultores, trabalhadores urbanos e rurais e profissionais liberais, a palavra operária lançada pela CSCB defendia que “o sindicalismo cooperativista seria a saída do círculo vicioso gerado pelo capitalismo reacionário, de um lado, e pelo anarquismo revolucionário, de outro” (Gomes, 2005, p. 149). A identidade que aí se forjava para a classe não seria nem revolucionária, nem política, mas econômico-profissional, velando pela ordem e pelo progresso.

É significativo que o espaço, em sua tese, dado por Angela de Castro Gomes ao partido comunista não ultrapasse algumas escassas páginas e gire em torno da negação à assertiva de Astrojildo Pereira de que o Partido Comunista Brasileira teria sido criado por uma intuitiva autocrítica daqueles que eram anarquistas. Portanto, é legítimo concluir que em sua investigação pouco ou praticamente nada contribuiu na criação de uma identidade para a classe trabalhadora a “palavra” do PCB.

Após o levantamento de um extenso material, do qual arrolamos aqui apenas casos mais expressivos, a historiadora desenvolve, como tese, o modo pelo qual acredita ter sido forjado o pacto do trabalhismo, pois para a autora é esta sua natureza. Tendo em vista que o acordo constitui uma ideologia que estrutura centralmente o Estado Novo enquanto relação poder entre o Governo e a classe trabalhadora, a sagacidade do novo governo que eclodira em 1930 teria sido exatamente a de voltar sua atenção para esse discurso operário das décadas anteriores, roubando-lhe a própria palavra que fora articulada pelas lideranças de sua classe. Na construção do discurso alternativo que o governo realizava, contendo a própria autoimagem operária, “esse passado sequer é retomado para receber críticas. Ele não é mencionado, e, portanto, não existe” (Gomes, 2005, p. 27). A classe trabalhadora ao tomar contato com o discurso produzido principalmente após 1942, na revista cultura política, no programa de rádio Hora do Brasil veiculado pelo Ministro do Trabalho Marcondes Filho, pelas festividades nacionais e propaganda do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), ao nele se reconhecer, reconhece-se identicamente no Estado que, mediante a ideologia da outorga, promove o pacto político. Só assim, fundada numa lógica simbólica, a cidadania é conquistada pela classe trabalhadora brasileira, à qual se torna efetivamente um ator político real e participativo da democracia brasileira.

Percebe-se, assim, que para a tese do trabalhismo não há muita distinção em termos de identidade da classe operária se o discurso que a conforma provém dela ou não. Primeiro, porque se é o discurso simbólico que dá o suporte fundamental para o arregimento da classe, classe e consciência de classe acabam por se identificar e, assim, “a identidade coletiva da

classe trabalhadora – sua consciência de classe – é tão ‘verdadeira’ quanto qualquer outra que tenha sido produzida por um processo histórico distinto” (Gomes, 2005, p. 27). Após isso, é indiferente se o projeto que está sendo proposto para formar uma autoimagem origina-se de suas lideranças ou do próprio Estado, isto porque segundo o pressuposto filosófico-metodológico da teoria do trabalhismo, “o processo de constituição e divulgação de um apelo político é o mesmo processo de constituição do público deste apelo” (Gomes, 2005, p. 31).

Não está ausente das investigações da invenção do trabalhismo a brutal repressão que se estabeleceu sobre os sindicatos autônomos e sobre as greves e tentativas de luta por direitos sociais durante todo o período em análise. No entanto, o que sustenta a hipótese é exatamente a ideia de que entre a classe trabalhadora e o Estado se estabelece um pacto onde o “simbólico” domina a “lógica utilitária”, afinal se setores da classe operária são impedidos de promover um discurso, veicular sua “palavra”, pela censura ou pura repressão, a identidade não se forma. Outra vez aqui, é a pitada de antropologia que fornece o sentido da investigação. O que possibilitaria, segundo Angela de Castro Gomes, compreender a natureza desse pacto é que ele envolveria uma lógica comunicativa própria de sociedades primitivas, pois “a relação fundadora do Estado era uma relação de doação, uma relação de dar e receber dádivas/presentes/benefícios” (Gomes, 2005, p. 227).

O sentido eminentemente simbólico do ato de doar, em si, implicaria, como uma dádiva generosa, um caráter de obrigação para quem recebe, que fica então lhe devendo algo como retribuição. O Governo de Vargas, ao doar os benefícios sociais, criaria na percepção dos trabalhadores um dever ético, mas também político de que eles deveriam dar algo em troca, embora não imediatamente. Tratar-se-ia, como se pode notar, de uma espécie de contratualismo, porém distinto daquele criado pelos filósofos iluministas:

O Estado não era visto como o coroamento de relações sociais; ele era entendido como o conformador destas relações, e nesta posição, tinha o estatuto de um soberano definidor de tipo hobbesiano. Porém, este soberano não submetia seus súditos, que, por medo da morte/caos, se entregariam a seu poder ordenador. Neste ponto capital, a lógica política hobbesiana não tinha vigência. O contrato que presidia a instituição da obrigação política no Brasil ultrapassava a lógica dos interesses, pela qual se troca obediência por segurança. Nesta perspectiva, o contrato é um “negócio” cuja dinâmica implica custos e benefícios calculáveis, o que o coloca na órbita de uma relação de tipo mercantil. Já no caso do contrato como troca de presentes, a noção de interesse individual, precipuamente material, é fortemente diluída. Ela sem dúvida existe no contrato, mas não o preside. Isto porque a base ideológica que institui a obrigação não é a dívida, mas o compromisso. Aquele que contrata não se submete, ele adere, e sua adesão tem uma força moral totalizadora. Desta forma, o procedimento político assume a feição de um fenômeno social total, isto é, econômico, jurídico e também moral. A força da relação dar-receber-retribuir está em conceituar a prática política como uma espécie de prática religiosa, isto é, como um contrato de adesão direta e total com a autoridade (Gomes, 2005, p. 228-229).

Ora, na medida em que a autoridade política não tem como fundamento um contrato de tipo mercantil, ele passa a ser presidido pela lógica familiar, de relações pessoais, pois quem dá um presente o faz por generosidade, porque quer prover a necessidade dos seus. E foi exatamente isso que Vargas em sua clarividência teria feito, doado os direitos aos seus, porque era o pai dos pobres e desejava ver seu povo progredir na vida. O povo, por sua vez, reconhecia-se obrigado pela dádiva que havia recebido – a legislação trabalhista e a justiça social – e devia lhe retribuir com a sagrada obediência. Teria se criado, assim, nesta ótica, uma obrigação política não interessada, nem amedrontada e tampouco utilitária, mas fundamentalmente moral: “o que se pedia ao povo era que amasse ‘seu’ presidente, da mesma forma como este amava ‘seu’ povo” (Gomes, 2005, p. 230). Diferentemente da lógica de mercado, concorrencial e de disputa, na democracia brasileira tinha vigência a lógica familiar, prestativa e de auxílio mútuo.

Em linhas gerais, tal foi a forma pela qual a classe trabalhadora conquistou a cidadania no Brasil. Pela primeira vez os operários eram chamados a participar da política brasileira, que possuía o mérito de tornar a Era Vargas uma legítima democracia social. Em outro texto da cientista política essa indicação se torna ainda mais clara ao apontar que “o significado histórico da palavra democracia, particularmente no caso da experiência brasileira, esteve associado à dimensão social e não política, o que permitiu a construção de um conceito aparentemente paradoxal: ‘democracia autoritária’” (Gomes, 2012, p. 71). O Estado autoritário, autoproclamado justo e protetivo, criava um novo tipo de democracia, própria do momento histórico mundial de crise liberal, colocando-se na esteira do pensamento autoritário brasileiro formulado pelo menos desde a década de 1920. Articulando em novas bases o público e o privado, teria conseguido se extirpar o dissenso da política brasileira: “não se tratava de eliminar a diversidade de interesses da realidade social, mas a premissa de suas contradições, pela afirmação do papel diretivo e arbitral do Estado” (Gomes, 2012, p. 82). Com o incrível mérito de combinar num todo harmonioso elementos contraditórios – tal a força da arquitetura estatal do Estado Novo – mantinha-se a virtude da esfera pública, alargando a base do Estado e trazendo para ela a participação do povo, num ambiente saneado de corrupção, ao mesmo tempo que orientava a esfera privada para a justa satisfação das necessidades da população brasileira, eliminando a competição política do seio das elites.

No mesmo sentido caminham os estudos de Jorge Ferreira, para o qual toda democracia existe sempre de uma forma historicizada e a nossa não teria sido outra senão a do trabalhismo. Sua análise, portanto, segue os mesmos percursos da teoria da invenção do trabalhismo, pois conforme constata “não há propaganda, por mais elaborada, sofisticada e massificante, que sustente uma personalidade pública por tantas décadas sem realizações que beneficiem, em termos materiais e simbólicos, o cotidiano da sociedade” (Ferreira, 2012, p. 299). Lembremos que o conceito de cotidiano aqui é utilizado sem qualquer embasamento teórico-filosófico que o carregue de uma discussão ontológica, o que é extremamente expressivo, conforme veremos a seguir. E sempre procurando superar o problemático conceito de populismo, “a proposta, portanto, é utilizar, no dizer dos antropólogos, os termos nativos, ou seja, recorrer a expressões que eram usadas pela própria sociedade brasileira na época” (Ferreira, 2012, p. 318), indiferentemente se eram oriundos do poder instituído ou dos atores subversivos. Em suma, fica aqui assinalado que, para a teoria do trabalhismo, a articulação sagaz de Vargas e seus ideólogos, captando “a palavra operária” histórica, sinônimo de seus interesses concretos de classe, cria uma “democracia social”. Sob a feição de uma “democracia autoritária”, ela, em realidade, tinha por fundamento maior a “valorização do homem e da realidade nacionais”, e, em última instância, a “humanização da sociedade” (Gomes, 2012).

Mediações histórico-concretas

Consentimos que a proletarização no Brasil, para a maioria dos trabalhadores de origem agrária, pode ser considerada socialmente um avanço no seu padrão de vida. Esse processo de transição social se diferenciaria, assim, do processo histórico europeu, onde na dissolução do feudalismo o trabalhador é desclassificado com a perda dos meios que lhe permitiam produzir a vida – terras e instrumentos de produção. Nesse caso de dissolução do feudalismo, o novo operário então obrigado a vender sua força de trabalho para sobreviver sofria um processo de rebaixamento social e agravamento dos padrões de vida. Já no caso brasileiro, tendo em vista as condições de trabalho que era obrigado a enfrentar no campo, sejam escravistas, onde desde o início sua separação daqueles meios de produção da vida havia ocorrido, seja das demais formas de dependência (“cambão”, “colonato”, “meeiro”, etc.), trata-se de um possível progresso, principalmente em termos materiais, pois agora, como proletariado urbano, encontra-se socialmente em melhores condições de vida do que seus camaradas que ficaram no campo. Como aponta Caio Prado Júnior, somente tendo em vista esse caráter particular da proletarização no Brasil se entende por que o operário “ascende assim, *pelo menos no seu modo de sentir e interpretar as coisas – no que aliás coincide com o*

pensamento em geral – na escala e hierarquia da sociedade” (Prado Junior, 1966, p. 283; grifos adicionados).

Trata-se de um sentimento real, afinal coincide até mesmo com o “pensamento em geral”, ou seja, com aquele que Lukács (2008) chega mesmo a designar como possuindo uma certa “dialética espontânea”, isto é, o pensamento que necessariamente tem de se apropriar da realidade para lhe oferecer respostas cotidianas, corriqueiras e imediatas. Contudo, a estrutura da realidade, em sua verdade essencial, não se oferece ao pensamento pela mera observação, pela sensibilidade comum e direta, como pretende a gnose liberal-positivista. Se a verdade de qualquer área científica se demonstrasse diretamente para a percepção do homem, a ciência jamais teria razão de ser. Eis uma das preciosas contribuições da teoria social de Marx (2013) para a compreensão do mundo dos homens. Numa passagem que parece ter sido escrita exatamente para interpretar a realidade brasileira, mas que em verdade possuem essa precisão apenas por tratarem do aspecto ontológico de constituição do real e de sua complexa dialética com a possibilidade ou não de sua captação pelo ser humano, essas questões se revelam:

[...] à pergunta: que é economia?, o indivíduo pode responder com palavras que exprimem a sua representação da economia, ou então com palavras que repetem respostas alheias. Assim como o eco de respostas lidas ou ouvidas é um fato derivado, assim também a representação da economia é um fato pouco original, porque o seu conteúdo não é proporcional à realidade. De quem vive na mais imediata vizinhança da realidade econômica, experimentando-a no curso de toda a sua vida como a própria realidade mais real, não se diz, por este motivo, possuir uma justa ideia da economia e, logo, da realidade em que vive. Na origem – que deve constituir o ponto de partida do nosso exame – o importante não é aquilo que os homens respondem a uma pergunta sobre a economia. *O importante é aquilo que para eles a economia é, antes mesmo de qualquer pergunta ou reflexão.* O homem tem sempre uma certa compreensão da realidade, anterior a qualquer enunciação explicativa. Sobre este estágio de compreensão pré-teórica, como estrato elementar da consciência, se apoia a possibilidade de cultura e de instrução, mediante a qual o homem passa da compreensão preliminar ao conhecimento conceitual da realidade (Kosik, 1976, p. 68; grifos adicionados).

Antes mesmo de qualquer possibilidade de serem “enganados”, e ainda antes de expressarem sua percepção desse real os homens possuem já a sua própria concepção da realidade porque nele precisam agir, porque a este real precisam responder com sua vivência, porque nele precisam se movimentar. Nessa forma específica que a práxis humana toma, a reflexão mental, a representação do mundo, está expressando o concreto exatamente porque dele parte, porque dele é fruto, porque o reflete, porque *demonstra que o está percebendo ativamente.* Contudo, como apontado, o conhecimento conceitual da realidade que a exprime como ela é, sua verdadeira natureza, não se expressa de modo espontânea em sua manifestação epidérmica, captável imediatamente pelos homens. No entanto, o mundo empírico é de fato de onde a pesquisa científica deve partir, sabendo-se superadora dessa legalidade epidérmica.

Aqui é preciso que se diga que afirmar que a ascensão social de vida, principalmente enquanto percepção de mundo, domina o sentimento imediato do novo operário não é o mesmo que utilizar sua origem camponesa ou agrária para explicar seu comportamento político como faz a teoria do populismo. As coisas aqui, como em geral, são bem mais complexas. Conforme Lukács (2018), é próprio do sociologismo vulgar, uma das traves mestras do populismo, contentar-se com a simples constatação desse processo, a saída de uma realidade específica e sua entrada em outra, descartando a análise das condições econômicas em sentido ontológico e a relação de dominação específica na qual essa proletarização passa a ocorrer. Ela passa a existir dentro de uma estrutura corporativa que durante toda a década de 1930 conheceu mudanças e rearranjos profundos sob a pressão das mais díspares forças políticas até se consolidar durante o Estado Novo. Mais: entender a particularidade que o cor-

porativismo brasileiro tomou implica em não restringir a análise apenas ao modelo de sindicalização que se aplicou aos operários e os benefícios que ela lhes concedia. Tão importante quanto é entender o que de fato ficou de fora dessa sindicalização. Isto porque o corporativismo diz respeito à especificidade da legalidade política, embora certamente seja determinado e determine outras esferas da vida.

Alguns momentos históricos são cruciais para entender a função que cumpre a sindicalização das classes sociais brasileiras. O decreto 19.770, de 1931, que estipula o direito de organização sindical para as classes patronais e operárias para que pudessem defender seus interesses econômicos, jurídicos, higiênicos e culturais, mesmo em sua postura claramente conservadora – já que negava aos sindicatos qualquer postura política ou ideológica, além da constante ingerência que sofria por parte do Ministério do Trabalho, vigiando suas assembleias, estatutos, direção e situação financeira – vai sofrer um profundo golpe com a Constituição de 1934. Em 1933 o anteprojeto da constituição previa estender esse mecanismo ao mundo do trabalho agrícola, prevendo nele, portanto, profundas alterações. Desenvolvida por setores heterogêneos, mas com nomes progressistas importantes, não por acaso ligadas ao tenentismo (os trabalhos preparatórios foram iniciados ainda em 1932), esse prolongamento previa que unidades agrícolas que possuíssem mais de 50 trabalhadores deveriam obrigatoriamente criar e manter escolas primárias, com intuito de alocar nelas de forma gratuita os trabalhadores e seus filhos (parágrafo 6º, do artigo 124); Eram previstas expropriações de latifúndios, como medidas modernizadoras capazes de transferir aos indivíduos ou a cooperativas seu direito de exploração (parágrafo 7º, do artigo 124); o usucapião, propriedade juridicamente aceita após determinado tempo de uso produtivo pelo posseiro, deveria valer após apenas cinco anos (artigo 116) e “o que talvez se constituiria na medida mais explosivamente modernizadora. Estendia-se o salário mínimo familiar ao trabalhador rural (Vianna, 1976, p. 192-197).

Essa radicalidade do anteprojeto nas transformações previstas para vida do trabalhador do campo, possibilitando-lhe, inclusive, a posse da terra, seria logo em seguida sustada pela “Comissão dos 26”⁸. Essa legítima reação autocrática, na qual se associam elementos políticos contrários, passa a borracha em qualquer possibilidade de expropriação de latifúndios, retira o trabalhador rural da legislação social e abole a obrigatoriedade do ensino para a população do campo. Profundo regresso na orientação social. Finalmente, quando a Constituição de 1934 é promulgada, a correlação de forças dentro da Assembleia Constituinte tinha reunido praticamente toda a grande burguesia para combater o ímpeto arrojado das proposições iniciais. Nela se consolidava a “inaplicabilidade da legislação social ao campo e a intangibilidade da propriedade agrária. O prazo para o usucapião se eleva de cinco para 10 anos, limitando-se para 10 hectares a superfície da terra reivindicável pelos posseiros” (Vianna, 1976, p. 193).

Também a escolha do caráter técnico, sendo vitoriosa a modalidade sindical plural e autônoma, embora estabelecesse conjuntamente a sindicalização por profissões, criaria uma atmosfera muito curiosa. Conformando uma peça jurídica eclética (Silva, 1969), a Constituição entendia que os sindicatos seriam órgãos de colaboração do Estado, mas dentro de uma brecha jurídica conseguiriam uma relativa autonomia para se organizarem, o que teria facilitado inclusive a agremiação da ANL a ganhar enorme expressão, mas também a classe dominante a perceber, em última instância, o erro dessa permissão.

Concomitantemente a isso, restringir a imigração de estrangeiros para o país também ajudava a confluir para reorganização da estrutura sindical. E esse processo continha em si um duplo aspecto. De um lado, articulava-se com a necessidade de “valorizar o capital humano” nacional, conforme os próprios ideólogos expressavam. De outro, evitar um surto espontâneo e desenfreado de êxodos rurais. Estes, de fato, deviam acontecer, porém de

⁸ Trata-se aí já de um organismo onde cada bancada estadual e também dos grupos profissionais poderia alocar um representante. Esta comissão teria apresentado mais mil emendas ao anteprojeto (Vianna, 1976).

forma racionalizada, evitando-se, assim, um aumento dos desequilíbrios regionais que já era considerável. A criação do Departamento Nacional de Povoamento em 1930 e da chamada lei dos 2/3 (decreto nº 19.482, de 1931) atuavam nesse intuito. Ao passo que era importante perceber no Nordeste seu “grande papel de guardião da unidade brasileira”, “reservatório da nacionalidade” (Gomes, 2005, p. 240), considerando importante até mesmo especular transplantes de indivíduos nordestinos para o Sul, considerado “desnacionalizado”, os imigrantes estrangeiros que no Brasil entrassem deveriam ser imediatamente direcionados para os trabalhos no campo, já que só interessa permitir ao trabalhador brasileiro do campo seguir o caminho do êxodo rural. A rearticulação dos fluxos de imigração interna era, assim, entendida pelo grupo dirigente como um problema eminentemente político para a estrutura sindical que se estabelecia.

Werneck Vianna nos conta que após 1935, quando a sindicalização passou a contar de fato para a classe trabalhadora, impossibilitada que estava de formar organizações autônomas depois dos levantes de 1935, houve uma intensa queda do número de sindicalizados oficiais, principalmente um esvaziamento sindical no Distrito Federal a partir de 1936. Sentindo o problema se avolumar, o governo então lança mão do chamado imposto sindical, já no período de vigência do Estado Novo (decreto-lei nº 2.377, de 1940), procurando massificar seus quadros. Nele era estipulado que todo empregado sindicalizado ou não pagaria anualmente impostos ao seu sindicato. Todos os serviços inovadores que passariam a ser ofertados pelos sindicatos, como assistência à maternidade, médica ou dentária, escolas de alfabetização, bibliotecas, colônias de férias, etc., eram possibilitados por estes recursos. Mais um instrumento que procurava obrigar indiretamente os trabalhadores a se sindicalizar era criado⁹.

O coroamento de todo esse processo seria dado pela Comissão Técnica de Orientação Sindical (decreto-lei nº 5.199, de 1943). As palavras de um dos seus próprios membros revelam a preocupação que se tinha ao procurar alocar o operariado nos sindicatos oficiais: Jose Segadas Vianna conta que os institutos e comissões, visando aumentar o número de sindicalizados, procuravam conter a “confusão desagregadora e orgânica” num período de intensas transformações estruturais, que afetavam principalmente aqueles que ainda não estavam sindicalizados, daí o CTOS procurar educá-los, “mostrando-lhe a orientação do governo quanto à vida sindical, despertando seu espírito germinativo [...]. É uma função missionária, pedagógica, educativa, trabalhando indivíduos ausentes da vida sindical” (Vianna, 1976, p. 235).

⁹ As razões do atrelamento entre a sindicalização e a conquista dos direitos trabalhistas, no âmbito da não compulsoriedade da primeira, são muitas. Embora os operários não fossem obrigados a se sindicalizar oficialmente perante o Estado, só conquistavam o direito de recorrer à Justiça do Trabalho aqueles que nela estivessem inscritos. Não deve assustar, por isso, que no auge da campanha de sindicalização promovida por Marcondes Filho, por volta de 1943, o Governo aconselhasse, pela própria publicidade, as indústrias a fornecerem acesso ao emprego condicionadamente aqueles sindicalizados. Neste aspecto a postura autocrática não era coerente apenas no terreno político, mas sua organicidade alcançava o funcionamento total do corporativismo: “o homem se torna realidade apenas pelo fato de se tornar um elo do sistema. Fora do sistema ele é irreal. Ele é real apenas na medida em que é reduzido a função do sistema e é definido, segundo as exigências do sistema, como *homo economicus*. É real na medida em que desenvolve as aptidões, o talento e as tendências que o sistema exige para seu próprio funcionamento, enquanto as demais aptidões e inclinações, não necessárias à marcha do sistema, são supérfluas e irreais” (Kosik, 1976, p. 99). Para o sistema do Estado Novo, só importava contar como peça de suas engrenagens aqueles indivíduos estruturalmente funcionais. Quem a ele não se ajustasse, que fosse preso e retirado de circulação, inscrito nas listas negras, deportado – mesmo que a origem fosse os campos de concentração de Auschwitz -, ou até mesmo morto. A realidade de um sistema é profundamente dialética: ele pressupõe para existir, passa então a exigir e finalmente forma determinados tipos de pessoas.

Este ponto gerou alguns equívocos na literatura dentre os quais cabe resgatar aqui apenas aquele que se relaciona diretamente com nossa tese, sobre a função do corporativismo. Considerando que os dados oficiais constatavam que o número de sindicalizados do Rio de Janeiro, forte centro industrial, atrás apenas de São Paulo, até 1937 chegava a 161.554, superando, portanto, o do restante do território nacional conjuntamente, de 147.657, Angela de Castro Gomes defende que, “ao contrário do que a literatura sobre o tema sugere, não existia sindicalismo corporativista no Brasil de 1931 a 1943. Existiam leis [...] que consagravam um modelo de organização sindical corporativa, mas este modelo não tinha vigência senão formal” (Gomes, 2005, p. 254). O sentido do corporativismo não, seria, portanto, impedir e sustar a organização independente e autônoma dos trabalhadores, nem tampouco educar trabalhadores sem tradição industrial para o trabalho fabril. A impotência das leis de realizarem o que pretendiam nunca teria sido preocupação do Governo. A sindicalização só teria voltado ao horizonte de prioridades dos dirigentes quando estes estariam percebendo que o regime estadonovista não sobreviveria ao pós Guerra (1945). Que ele servisse então de ponte da transição. Daí a corrida à mobilização dos trabalhadores, preparando-os para o sufrágio universal e para a organização dos novos partidos políticos, principalmente o PTB, que se avizinhavam: “dentro dessa linha de reflexão, é possível constatar que, no Brasil, a dimensão política do projeto corporativista foi acionada para respaldar um regime que buscava a saída do autoritarismo” (Gomes, 2005, p. 255). O corporativismo era, por sua própria natureza, uma nova possibilidade de democracia para o Brasil naquele momento, já que se articulava perfeitamente ao liberalismo, sempre entendido como necessitando instituições intermediárias entre Estado e Sociedade Civil.

Ao discordarmos desta tese, queremos apontar que analisar o sindicalismo corporativista é, antes de mais nada, concebê-lo como instrumento da luta de classes. E o fato de que já não se permita mais a sindicalização autônoma dos trabalhadores discordantes do regime não é um sinal de sua ausência (luta de classes), mas exatamente um dos seus principais frutos. A luta de classes não havia desaparecido, antes o isolamento do sindicalismo autônomo - o objetivo político mais fundamental do sindical-corporativismo -, mesmo com um interlúdio entre 1934 e 1935, havia exatamente confirmado sua realidade, anulando os quadros mais combativos do operariado com consciência política de classe (Del Roio, 1990). Dessa ótica o corporativismo não só existiu de fato desde o começo do regime do Estado Novo, mas também conformara uma estrutura orgânica inteiramente nova na vida brasileira desde 1931. Se a resistência operária se fez sentir em alguns ramos como a da indústria de transformação, tradicionalmente combativa por suas grandes e intensas greves, principalmente nos centros da Federação como São Paulo e Distrito Federal, os setores industrialmente menos desenvolvidos mostraram-se bastante receptivos ao corporativismo. Faz sentido, portanto, subscrever a afirmação de Luiz Werneck Vianna de que a “estrutura corporativa avançava da periferia em direção ao centro e, neste, a partir dos núcleos operários menos experientes e combativos. Assim, os setores da construção civil e tintureiros alcançavam os 36% do total nacional de sindicatos reconhecidos” (Vianna, 1976, p. 144) até 1934. Se a Constituição híbrida permitirá a queda dos sindicatos oficiais e o surto autonomista, a derrota da ANL no ano seguinte, retoma a tendência iniciada em 1931. Constatada queda de 20% no período 1934-1935, de modo inverso a “retomada da política repressiva, e num ponto até então inédito do que se refere à classe operária (...) no ano seguinte ao levante da ANL, as repercussões se fazem sentir em escala nacional, aumentando em 55% o número de sindicatos reconhecidos” (Vianna, 1976, p. 145).

No mesmo sentido aponta o estudo Ricardo Antunes ao comentar a diferença de combatividade sindical entre as categorias de ferroviários, têxteis, metalúrgicos, trabalhadores de energia elétrica que reagiram de forma pronta à política sindical para com a relação dos bancários e o mesmo Estado getulista. Segundo o teórico do trabalho

[...] para estas categorias mais atrasadas, o Estado postou-se como uma entidade que os representava, que incorporava em sua plataforma as reivindicações específi-

cas dos vários segmentos assalariados. Através dessa prática o Estado buscava sustentação para, de outro lado, minar a base das entidades sindicais autênticas e autônomas e evitar que as reivindicações gerais dos assalariados fossem expressas em suas entidades sindicais e mesmo partidárias. A “concessão” de vantagens trabalhistas somente aos trabalhadores vinculados aos sindicatos oficiais veio exatamente nessa direção e constituiu-se num sólido instrumento estável visando conter a luta sindical autônoma, na medida que atraiu as massas trabalhadoras para um novo sindicato apolítico que pautava sua atuação dentro dos limites do assistencialismo, um dos pilares da estrutura sindical criada no início dos anos 30” (Antunes, 1980, p. 144-145; grifos adicionados).

Constata-se, assim, o sindical-corporativismo como instrumento de neutralização da vanguarda operária esclarecida da classe trabalhadora, desvelando seu duplo caráter “regulador”. Embora seja impossível hierarquizar o “lado” mais importante, é inegável que era mais urgente eliminar o inimigo, ou seja, desmobilizar as antigas lideranças sindicais conscientes, grande parte estrangeiras, para então ter um tempo maior, gradual até, de reconstrução de lideranças afinadas com o projeto oficial. Ora, trata-se aí de um ponto que jamais deve ser desconsiderado: o da dialética das relações de forças. Procuramos apontar aqui como inúmeras mediações, políticas, econômicas e ideológicas contribuíam para educar, doutrinar e formar esse novo quadro de sindicalizados como uma espécie de base social para o regime, dentro da classe trabalhadora, cindindo-a. É bem verdade que os comunistas, em determinados momentos, tomaram a opção de se afiliar e lutar subterraneamente nos sindicatos oficiais. Mas para isso a repressão também tinha respostas. O sindicato não era visto oficialmente como um órgão político, e a ideia era que ele funcionasse tão somente como órgão de consulta e cooperação técnica. Por isso toda ação em seu interior nesse sentido era punida com severas sanções pelo Ministério do Trabalho. Multas, prisões, destituições de diretorias e até mesmo a dissolução do próprio sindicato eram efetivadas quando estes lhe fugiam às rédeas.

Nesse movimento é que devem ser vistas as lideranças sindicais criadas artificialmente pelo governo, os chamados “amarelos” ou “pelegos”. Esses dirigentes fabricados artificialmente para se tornarem sindicalistas de confiança do Governo, cumpriam a função de desenvolver o “espírito associativo” no operário brasileiro. Como o próprio Oliveira Vianna – Consultor Jurídico do Ministério do Trabalho e ideólogo central de Vargas - costumava dizer, após a publicação do censo de 1937 com um prefácio reclamando da ausência de espírito associativo: o sindicalismo oficial enquanto órgão de criação de estados de consciência coletiva (ou “consciência corporativa” segundo os modernos doutrinadores italianos que ele lia com muita frequência) é um “instrumento admirável de educação social das massas operárias – quando manejado, é claro, por chefes sindicais conscienciosos” (Vianna, 1952, p. 44). Dizia ainda com toda a verborragia cínica de sempre que os sindicatos corporativos foram criados para resolver um problema fundamental: “Preparar elites operárias à altura de sua nova missão, que não é, (salvo para os comunistas) mais de luta contra o patronato e, sim, de colaboração com este e com o Governo” para concluir em seguida que “é claro que só há um caminho lógico a ser tomado, já e já, pelas classes trabalhadoras: é preparar gente com capacidade para estar novas funções” (Vianna, 1951, p. 43). Neste aspecto, a teoria corporativista que Oliveira Vianna adota coloca-se em inteira consonância com as razões da representação profissional fascista. Conforme denunciava aquele que seria morto pelo fascismo, Piero Gobetti concebia o corporativismo italiano como instrumento especialmente destinado ao “acionamento das ‘classes’ em ‘categorias’”, dissolvendo a classe operária e criando, assim, maior facilidade para o fascismo conquistar o poder (Losurdo, 2004, p. 232).

O que nos parece afigurar-se mais incrível é que um dos teóricos capitais que forneciam direcionamentos políticos à Vargas, a quem cremos de fato ser correto atribuir a paternidade da ideação do projeto, Azevedo Amaral já concebia sua real natureza antes mesmo da tomada do poder pela Aliança Liberal. Retomando sua carreira de crítico político, após cerca de 15 anos num ocaso, o jornalista carioca parecia ter encontrado em Getúlio a liderança certa para levar a cabo uma reorganização da nacionalidade e avançar no desenvolvimento

do capitalismo brasileiro. Em seus *Ensaio Brasileiro* de 1930, além de indicar o aspecto essencial do desdobramento das forças produtivas e da sistematização do capital, alertava que “entre nós, subsistem os mais infundados temores acerca dos sindicatos trabalhistas, cujo papel no determinismo econômico ainda continua a ser observado pelo prisma do conflito de classes” e após negar peremptoriamente tais perigos imaginários, constatava que na realidade brasileira “a sindicalização do operariado representa a barreira mais eficaz ao proselitismo comunista. Entre este e o trabalhismo há uma oposição de ideologias e de interesses não menos acentuada que o antagonismo marxista ao capitalismo” (Amaral, 1930, p. 261-262). Este fato, uma precisa indicação política, vale dizer mesmo, elementos fundamentais para uma práxis esclarecida de Vargas, curiosamente a teoria do trabalhismo deixou de levar em conta (Gomes, 2012) na formulação daquilo que entendia como “contrato” de lógica familiar, de doação e retribuição, conformador da “democracia autoritária”.

Interpretação dialética do comportamento político operário

Ao desdobrarmos nossas reflexões sobre esses processos conflituosos, percebemos que, mais do que uma complementariedade ao nível dos rendimentos trabalhistas – entre as formas de acumulação arcaicas da agricultura e do setor emergente na indústria, do “velho” com o “novo”, facilitando a viabilidade da empresa nascente, conforme as análises de Francisco de Oliveira (2003) – o direito corporativista procurava trazer a ambiência de um mundo já superado pela humanidade para formar o *modus* de sociabilidade de um mundo que se desenvolvia economicamente no mais avançado nível estrutural já conhecido pelo ser humano, o da industrialização. Desta maneira, o avanço das relações de trabalho assalariadas é inserido num crepúsculo civilizatório, procurando aproximá-las, por meio de um regresso cultural, da própria atmosfera arcaica que predominava no campo brasileiro, de onde aliás, vinha um contingente enorme de operários. Avançava-se, por um lado, no aspecto de estimular o *homo economicus*, mas por outro, o contexto maior no qual esse elemento era inserido resguardava o direcionamento social fundamental de conservar todos os demais pontos que poderiam tornar o mundo moderno potencialmente libertador das capacidades humanas (ausência de reforma agrária, intocabilidade da estrutura fundiária, a grade variedade de formas arcaicas de trabalho que eram mantidas no campo etc.). Na dialética entre liberdade e necessidade, esta dominava avassaladoramente a possibilidade de expansão da visão de mundo do operário.

Neste diapasão, cabe resgatar uma conferência de Oliveira Vianna (1951), ministrada em 1939, no Rio de Janeiro, na Escola de Serviço Social para o recém-criado curso de formação de assistentes sociais (dezembro de 1936). Na intervenção orientadora dos novos rumos da política social do governo figuravam centralmente os apelos ideológicos de “revivescência do sentimento cristão” e do renascimento do “espírito de serviço” na democracia brasileira. Baseando-se numa crítica romântica (subjetivista) ao mundo civilizado moderno, buscando em Werner Sombart elementos para pincelar a “desumanização” do trabalho produzida pelo regime industrial, da qual falam de modo semelhante Augusto Comte e Émile Durkheim (Vieira, 1976) a solução proposta é expressamente declarada por Oliveira Vianna: “restaurar” e “retornar-se” à “atmosfera” da “Idade Média”, principalmente das corporações medievais.

No mesmo sentido de se reportar às origens medievais do corporativismo, o Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP) alertava para a subversão que a Revolução Francesa e toda carga ideológica e política que ela havia despertado na vida social tinham-na desregrado, eliminando a proteção dada ao trabalhador pelas corporações de ofício. A intervenção de Getúlio fora, então, extraordinária ao doar os direitos trabalhistas. Tal era o papel que o providencial Vargas cumpria quando resgatava a família e os conceitos de pessoa cristã, honesta e moralizada pelo trabalho. Por isso, não deve admirar que ele era elencado no rol do papado. Assim como Leão XIII, via encíclica papal *Rerum Novarum*, havia incentivado a conciliação entre capital e trabalho, de forma idêntica Vargas seria o inspirador da justiça

social da modernidade nos moldes da democracia cristã medieval (Gomes, 2005, p. 257). Enquanto Vargas era sacralizado e elevado ao nível do doutor e mestre supremo de toda a igreja, os escolhidos de Oliveira Vianna, os assistentes sociais, pela sua função social reformadora, eram uma espécie de “apóstolo, tomado de um ideal de beleza e de justiça, procurando estabelecer a harmonia, a igualdade a paz, a confiança, a fé, onde quer que apareçam a desarmonia, a desigualdade, a intranquilidade, a dúvida ou a descrença” (Vianna, 1951, p. 53).

Todo esse palavreado, bem como as iniciativas que procuravam inculcar no operariado a ideia da valorização do trabalhador “na sua dignidade fundamental da pessoa humana” e “a elevação social e moral dos operários”, se são interpretados pelo trabalhismo, em sua utilização metodológica do discurso enquanto definidor da identidade social, como fundadores de uma “democracia social”, são por nós considerados como o pleno enclausuramento do homem no mundo antigo, arcaico por excelência:

[...] a plenitude do homem, em cujo nome a apologética romântica protesta contra a abstratividade e a destilação do “homem econômico”, é a plenitude do homem patriarcal, cujas potencialidades ainda não se desenvolveram. Ou será que pode constituir o ideal do homem moderno, livre, uma plenitude de tal gênero, que ligue o indivíduo, do berço ao túmulo, a um único organismo em que pode desenvolver as suas limitadas faculdades? A grande superioridade da época moderna não consistirá talvez precisamente em que o homem se move livremente em maior número de mundos, pode (com uma ou outra limitação histórica ou de classe) passar desta para aquela forma, está ligado apenas por determinadas funções, e um tempo determinado, ao ‘organismo’ (à economia como necessidade vital) e justamente deste modo desenvolve suas aptidões? Não é uma demonstração do progresso histórico do mundo o fato de que ele tenha a capacidade de viver simultaneamente em vários mundos, de conhecer e experimentar mundos diversos? A plenitude do homem moderno é diferente e tem um fundamento diferente da plenitude do homem patriarcalmente romantizado. A plenitude das épocas precedentes consiste na estreiteza (clausura) da forma e da estrutura, ao passo que a plenitude do homem moderno consiste na unidade e variedade e da contradição. Já a própria capacidade de agir e viver em mais de um mundo constitui um progresso em confronto com a estreiteza da corporação e a plenitude “enclausurada” (Kosik, 1976, p. 100).

Consistindo a particularidade da época moderna em oferecer ao homem, pelo menos potencialmente, a liberdade de transitar por vários mundos, distanciando-se de muitas tradições como o patriarcalismo, desenvolvendo nele aptidões que antes eram negadas, o corporativismo brasileiro intenta seguir na contramão, resgatando essas estreitezas obsoletas para inseri-las numa nova unidade contraditória, agora daquele mundo de “agitação permanente” e de “falta de segurança” de que Marx e Engels falam no manifesto comunista (Marx e Engels, 2010, p. 43). Mesmo as ambiências que a visão de mundo liberal costuma designar como instituições intermediárias – partidos e o parlamento, com seus acesos e calorosos debates políticos –, são negadas a sociabilidade brasileira da época.

O corporativismo expressa, assim, uma apologética romântica, extremamente apropriada à manutenção de formas arcaicas e antigas de exploração, mas o faz apenas porque o momento histórico conhece forças que avançam na libertação sexual do trabalho e da família nuclear burguesa. No corporativismo, o progresso das potencialidades humanas, já em vigência no mundo, não é desenvolvido adequadamente. Pelo contrário, ele revela o enclausuramento do homem no mundo patriarcal. O sindical-corporativismo é a forma na qual se expressa politicamente a conciliação do novo com o velho no capitalismo brasileiro. Sob esse regime, o trabalhador que veio do mundo agrícola encontra um ambiente muito semelhante àquele do qual saíra, mas que agora configura o mundo urbano, assalariado. Em vedadas as disputas ideológicas e políticas com os setores progressistas, que permanentemente tentavam arrancar os novos operários deste mundo, entende-se assim por que estes dificilmente encontrariam algo estranho nesse tipo de relação que, se de um lado, lhe são novas, de outro

lado se lhe afiguram costumeiramente, e sentem-se tão à vontade quanto um peixe dentro d'água.

Expressando um movimento progressivo do capitalismo brasileiro, num momento em que, segundo com Lênin (1978), suas contradições a nível mundial, reverberando internamente, haviam se exacerbado à centésima potência, o corporativismo promovia com tremendo sucesso “a reconciliação das formas irracionais” (Mészáros, 2004), afirmando-as, principalmente, na interrelação da prática econômica com a política e ideológica. Esse “absurdo prático” é o que dá a chave do entendimento do fato de as ideologias dominantes serem respostas extremamente orgânicas ao quadro social, ou para dizer de modo semelhante e captando outro aspecto do mesmo fenômeno, é no quadro destas “formas irracionais” reconciliadas na atividade de produção e reprodução da vida social que a fração dos trabalhadores que investigamos mantinham sua percepção de mundo atrelada unicamente ao senso comum.

Desse ponto profundamente abstrato, devemos retornar ao concreto pensado demonstrando a distinção entre “realidade em sentido forte” e “simples imediatez empírica”, ou “realidade em sentido estratégico” e “realidade em sentido tático”, termos hegelianos explorados por Losurdo (1998). Nos parece bastante claro que, a nível global, a realidade em sentido estratégico, a tendência de fundo era o fortalecimento, senão revolucionário como na URSS, pelo menos em sentido classista de fortalecimento do proletariado a nível mundial. O Estado de bem-estar social que dali em diante emergiria demonstraria que mesmo os capitalismo hegemônicos que tomavam a dianteira do novo cenário, especialmente no caso dos EUA, não podiam voltar a se desenvolver senão numa coalizão política que concedesse gratuitamente os direitos sociais ao proletariado. Este por sua vez, se organizava politicamente aproveitando, inclusive, das formas mais avançadas de organização do próprio capital, ou seja, partidos políticos, parlamento e constituições recheadas de direitos democrático-burgueses, fazendo destas suas armas de luta e por meio delas expressando seus interesses, ainda que de forma contida. Os trabalhadores, assim, só passariam a ter essa força de fundo devido a pujante pressão do Estado soviético, que surgia cada vez mais forte economicamente. Até aqui, devido a estes fatores, a realidade em sentido estratégico se impunha. No caso brasileiro, em que não havia participado da guerra senão remotamente e onde não havia existido uma situação revolucionária, a burguesia brasileira pode, sem maiores entraves, o que não significa não ter havido resistência – ao contrário ela houve, e sabe-se mesmo que tais direitos sociais foram fruto em última instância das lutas populares existentes desde a primeira década do século (Antunes, 1980) –, adotar o corporativismo na medida em que este não era senão uma realidade em sentido tático, isto é, uma contratendência claramente reacionária, não atoa forma assumida, sob diferenças importantes, mas não negando sua essência de “prisão”, nos países onde a reação ao comunismo foi expressamente declarada, pois nascera em grande medida para contê-lo (Itália, Alemanha e Japão). Somente nesse sentido tático e ultrarreacionário se pode dizer que o caso brasileiro havia mimetizado o fascismo, como tentativa de reviver no seu antigo “esplendor”, o instituto corporativo, extinto há séculos, junto com sua parceira, a Idade Média¹⁰.

¹⁰ Nossa interpretação, assim, parece se aproximar do real significado da Segunda Mundial, somente compreensível se captado enquanto totalidade, isto é, como um processo histórico que “foi simultaneamente um conflito interimperialista (contradições nacionais) e contrarrevolucionário (contradições sociais ou de classe) em que a destruição da União Soviética visava interromper de vez o processo revolucionário iniciado em 1917 [...] A evidência explícita do caráter contrarrevolucionário do caminho político que levaria Segunda Guerra Mundial está também no fato de que a aliança Alemanha-Itália-Japão configurada da década de 30 (que seria um dos blocos do conflito) autodenominou-se ‘Pacto Anti-Komintern’, isto é, explicitamente dirigido a conter a ‘expansão mundial do comunismo’. O outro aspecto está no fato de que a economia armamentista posta em pé na década prévia à guerra [...] e, posteriormente, a própria economia de guerra, foram a única via de saída para a crise em que a economia mundial tinha entrado em 1929” (Coggiola, 1995, p. 41).

Tratar-se-ia, então de uma direção negativa, uma vez que a direção autocrática nega, mas não destrói, pois ancorando-se inelutavelmente nas contradições objetivas reais, opera mudanças irreais, isto é, reais, porém apenas táticas, fazendo os agentes que estão sofrendo estas mudanças – a classe operária principalmente – senti-las enquanto simples imediatez empírica. Tal mudança possui anseios que em verdade são contratendências reacionárias para fazer reviver momentos pretéritos que já perderam sua razão de ser, e “na medida em que não corresponde às exigências mais profundas do espírito do tempo, a realidade em sentido forte se reduz à existência empírica imediata” (Losurdo, 1998, p. 57).

Na medida em que o interesse de classe pertence já à esfera ideológica, ele pode encarnar-se numa forma extremamente complexa, onde é possível – e até comum – que o interesse presumido não seja inteiramente coerente com o interesse objetivo. Essa contradição expressa na ideologia é o reflexo do ser social na consciência, de seu permanente movimento regido por interesses opostos e que só se revela pela dialética total, por isso “aquilo que interessa descobrir e expor é a via concreta pela qual as condições objetivas se transladam à consciência: está é a única maneira de conceber a essencialidade interna de um fenômeno ideológico” (Kofler, 2010, p. 219-220). Nossa hipótese aqui se explicita: preso em sua imediatez empírica, reforçada duplamente pelo corporativismo como tendência tática reacionária, e pelo conjunto ideológico dominante positivista que sistematizava doutrinariamente esse conjunto de representações, veiculando-o a toda sociedade, esse conjunto de trabalhadores, efetiva e realmente sentindo-se contemplados em seu novo tipo de vida, na impossibilidade de um diálogo mais consiste com aqueles que tentavam lhe arrancar desse estado de coisas, os comunistas, fica preso no seu “interesse presumido [ideológico] de classe”, não conseguindo avançar para seu “interesse objetivo de classe”. Por isso também Lenin foi o grande teórico dos níveis de consciência da classe operária. Colocando constantemente em alerta o movimento dos trabalhadores e sua vanguarda, o partido comunista, o revolucionário bolchevique aponta que frequentemente a luta econômica dos operários se encontra ligada à política dos interesses burgueses, clericais etc. Desta forma, resvalar-se-ia para a política trade-unionista, da “aspiração comum a todos os operários de conseguir do Estado estas ou aquelas medidas capazes de remediar os males inerentes à sua situação, mas que ainda não acabam com esta situação, ou seja, não eliminam a submissão do trabalho ao capital” (Lenin, 2020, p. 59).

Para evitar cair nas malhas prisioneiras da aparência isolada e não mediada da relação entre ser e consciência – o empirismo hipostasiado – e tampouco crendo num simples e mecanicista reflexo daquele nesta, nunca é demais lembrar, que essa incapacidade da consciência operária de captar o andamento dos nexos reais não é dada por qualquer incapacidade ontológica sua, e nem por uma curiosa e simples maquinação do governo provisório que lhe roubara sua identidade, sem lhe contar. É da própria opacidade do real, organizado em relações sociais completamente irracionais, irreais na sua realidade, que brota essa enigmática percepção de mundo, afinal, ao lado da eterna resposta que o homem sempre dá a realidade, “quanto mais contraditório se torna o processo social e mais impenetrável é a configuração que adquire, com tanto maior vigor reage o pensamento diante das forças indomáveis que se opõem ao homem” (Kofler, 2010, p. 136). O fantasmagorismo que Marx descobrira já em 1844, pode assumir muitas e curiosas feições e aqui assume um sentido de aclamação mítica do “getulismo”, “varguismo” e “queremismo” (Carone, 1976). Tal seria o verdadeiro político sentido da tão propalada substituição da representação política pela representação corporativa dos interesses econômicos: fomentar intencionalmente a consciência econômico-corporativa nessa fração dos operários que se ligavam diretamente ao Estado.

Considerações finais

É verdade que a consciência operária desse período histórico não deve ser vista como deficitária ou inerentemente débil. Trata-se de um fenômeno onde esse momento formará o

início de um vasto e rico processo histórico de lutas – no qual várias forças sociais iriam impulsionar sua melhor compreensão da realidade -, cujas contradições explodirão no quadro mais amplo de 1964 (Antunes, 1980). Teríamos aí a contradição inevitável que aquele corpo dirigente teve necessidade de lançar mão – assumindo o risco – para avançar no capitalismo frente a visão mais míope, não esclarecida, dos demais elementos liberais de sua classe. Essas contradições potencialmente explosivas mais tarde efetivamente cobrariam seu preço, em muito devido à ação da própria interferência de luta dos setores democratizantes, pois como brilhantemente percebeu Togliatti, o terreno dos sindicatos, usados pelas classes dominantes para incutir-lhes um caráter reacionário, é dos mais perigosos por sua instabilidade, já que refletem direta e imediatamente as relações de classes nele existentes, lembrando a correção da “afirmativa leninista segundo a qual qualquer organização de massa dos trabalhadores, mesmo a mais reacionária, torna-se inevitavelmente um lugar onde se leva a luta de classes, torna-se um ponto de partida da luta de classes” (Togliatti, 1978, p. 57).

Todavia, pudemos constatar que enquanto durou o Estado Novo essa contradição acabou por fornecer tendencialmente uma parte importante da base política de apoio de regime. Nesse sentido, ao debatermos com a teoria do trabalhismo, verificamos que em que pese sua tentativa salvar os operários da passividade política na qual a teoria do populismo os havia lançado, ao ficar presa na investigação empírica, acabou por reproduzir nos mesmos moldes, ou melhor, em termos ainda mais “democráticos” a produção ideologicamente orientada dos intelectuais que auxiliavam Vargas no desenvolvimento do capitalismo em sua forma autocrática, àquela que sempre alija substancialmente as classes populares das decisões políticas.

Essa prisão ao mundo da consciência econômico-corporativa dos operários sindicalizados foi o produto próprio de uma burguesia que procurou avançar no desenvolvimento de suas forças produtivas, conservando, porém, uma sociabilidade típica do passado. O projeto de Vargas pode, assim, construir uma forma de Estado adequada a um capitalismo tardio que promove sua entrada no rol do estágio monopolista conservando ainda elementos feudais, casos fascistas da Itália, Alemanha e Japão, mas também de um capitalismo hiper-tardio que recém dá seus primeiros passos industrializantes, caso do capitalismo brasileiro (Chasin, 2000). Ao assentar a entificação de seu capitalismo num corte de acumulação escravocrata, o corporativismo serviu como ponte precisa do arcaico com o moderno, procurado dar algum andamento progressivo, rompendo parcialmente a cláusula da estrutura primária agrário exportadora, mas, de outro, fazendo de tal modo que a sociabilidade mundana do operário não tivesse condições de acompanhar esse progresso.

Referências

- AMARAL, Azevedo. *Ensaio brasileiro*. Rio de Janeiro: [n/c], 1930.
- ANTUNES, Ricardo. *Classe operária, sindicatos e partido no Brasil*. (um estudo sobre a consciência de classe: 1930-1935). Campinas, SP. *Dissertação de mestrado*. Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, pp. 1-269, 1980.
- CARONE, Edgard. *O Estado Novo: 1937-1945*. Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.
- CHÁ SIN, José. *A miséria brasileira*. São Paulo: Ad Hominem, 2000.
- COGGIOLA, Osvaldo. Natureza da segunda guerra mundial. In: COGGIOLA, Osvaldo. (Org.). *Segunda guerra mundial: um balanço histórico*. São Paulo: Xamã, pp. 37-57, 1995.
- DEL ROIO, Marcos Tadeu. *A classe operária na revolução burguesa: a política de alianças do PCB: 1928-1935*. Belo Horizonte: Oficina de livros, 1990.
- DINIZ, Eli. O Estado Novo: estrutura de poder. relações de classe. In: FAUSTO, B. *História geral da civilização brasileira*. Tomo III. O Brasil republicano. v. 10. Sociedade e política. (1930-1964). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, pp. 95-146, 2007.
- FERREIRA, Jorge. O conceito e seus lugares: trabalhismo, nacional-estatismo e populismo. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; FONSECA, Paulo Cesar Dutra Fonseca (Orgs.). *A era Vargas: desenvolvimento, economia e sociedade*. São Paulo: Unesp, pp. 295-322, 2012.
- FERREIRA, Jorge. A cultura popular no primeiro governo Vargas, *Revista de Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, pp. 180-195, 1990.
- FERREIRA, Jorge (Org.). *O populismo e sua história: debate e crítica*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2001.
- FONSECA, Paulo Cesar Dutra. *Vargas: o capitalismo em construção (1906-1954)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- GOMES, Angela Maria de Castro. *A invenção do trabalhismo*. Rio de Janeiro: FGV, 2005.
- GOMES, Angela Maria de Castro. Autoritarismo e corporativismo no Brasil: o legado de Vargas. In: BASTOS, Pedro Paulo Zahluth; FONSECA, Paulo Cesar Dutra (Orgs.). *A era Vargas: desenvolvimento, economia e sociedade*. São Paulo: Unesp, pp. 69-91, 2012.
- KOFLER, Leo. *História e dialética: estudos sobre a metodologia da dialética marxista*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2010.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- LOSURDO, Domenico. *Democracia ou bonapartismo: triunfo e decadência do sufrágio universal*. Rio De Janeiro: UFRJ; São Paulo: Unesp, 2004.
- LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a tradição liberal*. Liberdade, igualdade, Estado. São Paulo: UNESP, 1998.
- LENIN, Vladimir Ilyich Ulianov. *O que fazer? questões candentes de nosso movimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- LENIN, Vladimir Ilyich Ulianov. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. São Paulo: Hucitec, 1978.
- LUKÁCS, György. O particular à luz do materialismo dialético. In: LUKÁCS, György. *Introdução à uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria estética*. São Paulo: Instituto Lukács, pp. 79-120, 2008.
- LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro I*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- OLIVEIRA, Francisco. *Crítica à razão dualista – o ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

- OLIVEIRA, Francisco. *Elegia para uma re(li)gião*. Sudene, nordeste. Planejamento e conflito de classes. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- PRADO JÚNIOR, Caio. *A revolução brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1966.
- SILVA, Hélio. *1934: a constituinte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.
- TOGLIATTI, Palmiro. *Lições sobre o fascismo*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.
- VIANNA, Luiz Werneck. *Liberalismo e sindicato no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- VIANNA, Oliveira. *Direito do trabalho e democracia social*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1951.
- VIANNA, Oliveira. *Problemas de organização e problemas de direção*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1952.
- VIEIRA, Evaldo Amaro. *Oliveira Vianna e o Estado corporativo: um estudo sobre corporativismo e autoritarismo*. São Paulo: Grijalbo, 1976.
- WEFFORT, Francisco Correia. *O populismo na política brasileira*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2003.

Recebido em 05 de setembro de 2022
Aprovado em 05 de dezembro de 2022

Sobre a luta pelo teatro épico na Alemanha

On the struggle for epic theater in Germany

Pedro Mantovani*

Resumo

A intervenção pretende situar o trabalho teatral de Brecht na história da origem e desenvolvimento do teatro épico dos trabalhadores alemães, de meados do século XIX até o início do século XX, e apresentá-lo como uma síntese que conserva as conquistas adquiridas nessa história e as supera, visando realizar um teatro útil à luta de classes num tempo em que a revolução entrou em refluxo.

Palavras-chave: teatro dos trabalhadores alemães; teatro épico; Bertolt Brecht; luta de classes

Abstract

The goal of this text is to situate Brecht's theater work in the history of the origin and development of the epic theatre of German workers, from the mid-nineteenth century to the beginning of the twentieth century, and present it as a synthesis that preserves the conquests acquired in this history and sublates them, aiming to carry out a theater useful to the class struggle in a moment when the revolution is in reflux.

Keywords: German worker's theatre; epic theatre; Bertolt Brecht; class struggle

* Doutor em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), diretor de teatro e pós-doutorando em letras na Universidade de Buenos Aires (UBA).

Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la. [...]. O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente àquele historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer.

Walter Benjamin, *Teses sobre a história*

Para além do padrão técnico, esse teatro pressupõe um poderoso movimento na vida social, que possua um interesse no livre debate de questões de vida ou morte, para solucioná-las, e que possa defender esse interesse contra todas as tendências opostas.

Bertolt Brecht, *Teatro de divertimento ou teatro didático?*

Nesta ocasião pretendemos situar, na medida do possível, o trabalho teatral de Brecht na história da origem e desenvolvimento do teatro épico dos trabalhadores, de meados do século XIX até o início do século XX, e apresentá-lo como uma síntese que conserva as conquistas adquiridas nessa história e as supera, visando realizar um teatro útil à luta de classes num tempo em que a revolução entrou em refluxo. Um teatro, portanto, que trata de temas da luta de classes desde a perspectiva dos trabalhadores revolucionários, com o objetivo de contribuir para a organização revolucionária dos trabalhadores. Este trabalho faz parte de um esforço, ainda em andamento, no sentido de historicizar o teatro épico brechtiano para que ele possa servir aos propósitos de superação do capitalismo nos dias de hoje. Para “a derrubada”, para falar como o Brecht de *Me-ti*, ou, parafraseando Marx, para o encerramento da pré-história da humanidade com vistas à abertura das portas do reino da liberdade.

O que hoje denominamos teatro épico, bem como o conceito de teatro épico desenvolvido por Brecht, são importantes conquistas das trabalhadoras e trabalhadores de todo o mundo, obtidas a duras penas, graças a um longo e duríssimo processo de luta pelo direito “de ver seus assuntos e problemas alçados à condição de objeto de representação artística” (Costa, 2012, p. 54)¹. Uma luta que passou, e ainda passa, pela substituição das formas artísticas da classe dominante, que transmitem o ponto de vista dominante, por formas que possibilitem a apresentação de temas relevantes para a classe trabalhadora desde sua perspectiva. No caso do teatro, essa luta se dá como processo de superação do drama (propagador de valores burgueses) pelas diversas modalidades de teatro épico cujas formas possibilitam a apresentação de assuntos coletivos (econômicos, sociais, políticos) do ponto de vista dos trabalhadores enquanto classe².

¹ Nesta intervenção, sigo a trilha aberta pelos ensaios *A produção tardia do drama moderno no Brasil*, *Sinta o drama*, *Transições*, e *Teatro na luta de classes* de Iná Camargo Costa. Os dois primeiros podem ser encontrados no livro *Sinta o drama* publicado pela editora Vozes em 1998, e os dois últimos fazem parte do livro *Nem uma lágrima* publicado pela editora Expressão popular.

² É importante destacar que essa luta ainda está em curso e muito longe de terminar. E no seu atual estágio o andar de cima não se restringe a lançar mão apenas do drama para difundir a sua ideologia e produzir valor, como qualquer um que observa a produção da indústria cultural pode constatar. Ele, agora, sobretudo por meio de seus subordinados (tanto os que trabalham em diversas instituições culturais como os precarizados que se veem como “autônomos”), também logra neutralizar e usar, na chave da mercadoria, tanto as formas produzidas no processo de transição do teatro dramático ao épico, como também as formas épicas forjadas como meios para a luta de classes. Ele expropria os trabalhadores de suas formas teatrais de luta, muitas vezes apagando ou distorcendo sua origem para melhor vender os despojos como produtos neovanguardistas a uma clientela ávida por novidades estupefacientes. Contra isso, os interessados na transformação radical do estado de coisas que labutam com artes cênicas podem, entre outras providências, manter viva essa história para que todas as formas feitas em prol dos trabalhadores possam ser apropriadas e redimensionadas para a produção de formas épicas adequadas à luta de classes hoje. A luta também

O começo dessa história ocorreu nas associações dos trabalhadores alemães do final da primeira metade do século XIX. Por causa delas, os trabalhadores conquistaram condições para praticar e assistir teatro, se divertir e financiar suas instituições³. Até onde temos notícia, a primeira associação desse tipo que realiza atividades teatrais é a pertencente aos impressores de livros de Leipzig, que em 1840 funda uma sociedade chamada *Typographia*⁴.

Como os trabalhadores estavam proibidos de se reunirem e se organizarem em solo alemão, as primeiras associações de trabalhadores alemães com perspectiva política foram fundadas fora da Alemanha. É na associação dos trabalhadores de Bruxelas, fundada por Marx e Engels em 1847, que ocorre o segundo episódio de nossa história. No mesmo ano da fundação da liga dos comunistas, quando os fundadores do materialismo histórico procuraram meios para difundir suas ideias entre o proletariado, surge a perspectiva de que a luta cultural é parte importante da luta socialista e, em alguma medida, a reivindicação de um teatro que trata dos assuntos dos trabalhadores desde a perspectiva dos trabalhadores. A primeira manifestação deste teatro é uma peça escrita por ninguém menos que Friedrich Engels em 1847, que não chegou até nós, encenada pelos associados. De acordo com historiadores do período, a peça era uma comédia que tratava de um pequeno principado alemão arruinado economicamente no qual seu soberano era derrubado por uma revolução popular⁵.

O terceiro episódio aconteceu nas associações dos trabalhadores alemães em solo alemão, apoiadas pelas grandes organizações operárias do período, fundadas em 1863: a associação geral dos trabalhadores alemães de Lassalle – a ADAV – e a federação de associações dos trabalhadores alemães – VDAV –, que em 1869 se transformaram no partido social-democrata dos trabalhadores alemães de Wilhelm Liebknecht e August Bebel. Trata-se do teatro de agitação e propaganda social-democrata com o objetivo de difundir ideias lassalleanas e marxistas⁶. A maior parte dessas manifestações teatrais, realizadas fora do aparato teatral convencional, se sucedeu em dois períodos: 1868/1878 e 1878/1890. O primeiro período corresponde ao momento no qual as grandes organizações dos trabalhadores se fundem e formam o partido dos trabalhadores socialistas da Alemanha já mencionado (o SADP de 1875, cujo programa foi criticado por Marx em sua *Crítica ao programa de Gotha*). Nele, há uma tentativa de difundir essas ideias de forma direta por meio de, em grande medida, peças curtas em chave cômica e alegorizante (na qual personagens são porta vozes de ideias). Até onde pudemos notar, são peças que tentam usar formas velhas, legadas pela tradição, para

pode se dar no plano da teoria teatral, para dar apenas um exemplo, quando realizamos a crítica aos conceitos burgueses que visam ora desqualificar a experiência teatral épica, ora desfigurá-la para que sirva a propósitos reacionários.

³ Como se sabe, os trabalhadores alemães estavam excluídos da atividade teatral convencional por razões econômicas (seu trabalho dificilmente os permitia ingressar em um teatro), políticas (censura feroz contra suas pautas) e artísticas (a forma do drama, cujos componentes formais interditavam a presença da classe trabalhadora em cena). A respeito das questões econômicas e políticas, cf.: Von Rüden (1973). A respeito das questões artísticas cf.: Costa (1998).

⁴ Cf.: Von Rüden (1973, p. 16).

⁵ Cf.: Von Rüden (1973, p. 18).

⁶ Antes de tratar do teatro de agitação e propaganda social-democrata, não podemos deixar de fazer menção à tragédia de 1859 *Franz von Sickingen*, redigida por Lassalle. A peça tratava da rebelião dos cavaleiros de 1522-1523 para tentar explicar as razões da derrota de 1848. Não podemos deixar de citá-la por motivos inerentes ao nosso percurso: apesar de sua forma não ter pautado a produção posterior, se propõe a discutir, mesmo que de maneira controversa, as questões da ordem do dia para os trabalhadores. Além disso, em alguma medida influenciou a produção de agitação e propaganda posterior tanto no âmbito temático quanto no âmbito dos procedimentos deste teatro, em especial o uso de acontecimento passado para discutir temas da ordem do dia. Ainda, leituras e encenações de algumas cenas da peça foram realizadas ao longo dos anos de 1860 e no começo de 1870 nas noites teatrais da ADAV (a versão da tragédia só estreou no teatro convencional em 1876, no *Augusta Theater* de Hamburgo). Cf.: Knilli (1970).

transmitir conteúdos novos. São desse período as peças de Von Schweitzer *O patife* e *O ganso*, diálogos que visam socializar ideias de *O capital* de Marx e discutir o trabalho feminino⁷.

Entre 1878 e 1890, quando organizações social-democratas e suas manifestações foram postas na ilegalidade pela lei antissocialista de Bismarck (que não baniou o SAPD), o teatro de agitação e propaganda foi durante reprimido e, por isso mesmo, as associações culturais foram refundadas com nomes que não evidenciavam seu caráter político (como “Clube Camelo”, “Toca do Kobold” etc.) e passaram a usar formas indiretas para socializar as ideias em pauta. Para escapar da perseguição policial, feroz e frequente, a cena recorreu diversas vezes a uma ação que ocorre no passado para divulgar as ideias que estão na ordem do dia (a influência do Sickingen de Lassalle é patente). São desse período as peças *Ulrich Von Hutten*, de Manfred Wittich, e *O velho e o novo*, de Friedrich Bosse, que visam estimular a disposição à luta dos trabalhadores social-democratas contra a lei antissocialista⁸.

O quarto episódio aconteceu após o fim da lei antissocialista e da transformação do SAPD em partido social-democrata alemão (SPD), em 1890, quando este partido, que se tornou uma organização de massa com direção revisionista, iniciou a produção de um poderoso e eficaz aparato cultural dos trabalhadores. É um período no qual o eixo da luta no âmbito da cena se deslocou para o interior do aparato teatral convencional (burguês). Importante nesse sentido foi a construção do importantíssimo movimento *Volksbühne* (organização complexa, cheia de lutas e cisões internas sobre as quais não teremos condições de tratar aqui). O “palco do povo” (tradução literal de *Volksbühne*), abriu as portas do teatro convencional aos trabalhadores, feito por profissionais da cena, se colocou como tarefa estimular a produção do “grande drama social”⁹ adequado ao século científico, e consolidou (graças à sua ala esquerda) os teatros naturalista, expressionista e político em solo alemão¹⁰.

⁷ Cf.: Münchow (1964, p. 1-33) e Knilli (1970, p. 106-140).

⁸ Na peça de Friedrich Bosse há um debate entre o “velho”, dois artesãos resignados com a miséria, e o “novo”, dois trabalhadores de uma associação que convencem o velho de que a miséria pode ser superada pela luta dos trabalhadores. Vemos aqui uma tentativa, já no século XIX, de mostrar o mundo como transformável. A peça de Wittich pode ser encontrada em Münchow (1964, p. 119-153). Sobre a peça de Bosse, cf.: Von Rüdén (1973, p. 72-74).

⁹ Em 1894, os integrantes da direção do “palco do povo” não só falavam de formas artísticas adequadas ao século científico, termo utilizado para se referir sobretudo ao teatro naturalista, como também expressavam que essas formas ainda não estavam em circulação e deveriam ser produzidas. Em 1897 Conrad Schmidt, que presidiu a associação entre 1897 e 1914, disse o seguinte: “o grande teatro social, que seria a mais fina e mais recompensadora tarefa de uma associação desse tipo a ser transmitida para o trabalhador ainda não existe no presente. Os esforços iniciais feitos nessa direção foram encenados pela velha associação, e nesse meio-tempo mal apareceram trabalhos desse tipo” (Schmidt *apud* Bonnel, 2005, p. 183).

¹⁰ Diversos fatores provocaram o deslocamento do eixo da luta cultural social-democrata, da agitação para o teatro convencional. De acordo Peter Von Rüdén, os principais são: a política reformista fundamentada em um marxismo pseudodialético das lideranças social-democratas, que negava a revolução e desqualificava o teatro de agitação em prol da luta de classes; a nova composição da base do partido, agora de massa, que incluía em suas fileiras pequeno burgueses proletarizados afinados com a cultura burguesa; os ataques à arte de tendência feitos por figuras socialdemocratas de proa; o surgimento da *Volksbühne* que se propunha entregar aos trabalhadores a ‘verdadeira arte’. Por um lado, o deslocamento de eixo não levou à extinção nem do teatro social-democrata nas associações culturais dos trabalhadores, nem do seu teatro de agitação e propaganda, que funcionou em menor escala e em certo sentido até avançou. Em 1906 surgiu a liga das associações teatrais e recreativas de Charlottenburg, que em 1913 passou a se chamar Liga alemã das associações teatrais dos trabalhadores (a DATB). Ela procurou, com pouco êxito, tornar-se a representante de todas as associações teatrais dos trabalhadores alemães do período, (e, mais tarde, durante a República de Weimar, a DATB foi conquistada pelos comunistas e serviu para o desenvolvimento do seu teatro de agitação e propaganda). Ainda, nesse momento de deslocamento surgiu a primeira trupe de agitação e propaganda em solo alemão: a “Sociedade Avante!” (de 1893/1894), pequena trupe liderada por Boleslav Strzelecwicz, que realizou apresentações político-satíricas nas organizações dos trabalhadores até 1914, início da primeira guerra mundial (algumas delas precursoras da revista

O que estamos chamando de quarto episódio é a consolidação do teatro naturalista na Alemanha, graças aos esforços do movimento *Volksbühne*¹¹ (simplificando bastante, dividido entre concepções burguesas de arte pura e de formação, e de defesa de uma arte útil à luta de classes). Como já é sabido, a cena naturalista derrubou algumas das convenções teatrais do drama (a forma do teatro burguês) que impediam a entrada da figura do trabalhador enquanto classe na cena¹². Com a derrubada da proibição, a classe trabalhadora ocupa o palco, inclusive como multidão. O teatro passa a desmentir as promessas universais da sociedade capitalista, mostrando que elas não se cumprem para a grande maioria da humanidade, e evidencia a miséria dos trabalhadores produzida pelo capitalismo. Isso ficou evidente em uma peça da maior importância para essa história como *Os tecelões*, de Gerhart Hauptmann, considerada um dos primeiros dramas de greve (*Streikdramen*) da história do teatro.

O quinto episódio ocorreu no período que abrangeu a primeira guerra mundial (1914-1918) e a revolução alemã (1917-1923). Aconteceu quando a social-democracia rachou em razão do apoio do SPD à entrada da Alemanha na guerra imperialista (usurpado por suas lideranças, o SPD tornou-se uma ferramenta contra a emancipação dos trabalhadores), e surgiu o partido social-democrata independente (o USPD), ao mesmo tempo pacifista e revolucionário. Nesse momento, gente de teatro ligada ao segundo expressionismo desenvolveu experimentos politizados, em grande medida refletindo a posição política do USPD, que promoveram avanços temáticos e formais da maior importância para a configuração do teatro épico dos trabalhadores. Para resumir uma operação complexa: esses artistas redimensionaram a “dramaturgia do eu”¹³, descoberta por Strindberg no século XIX, inscrevendo nela uma tendência à objetividade¹⁴ e, com isso, desenvolveram meios para a representação de figuras sociais e relações sociais alienadas. Do nosso ponto de vista, o auge desse desenvolvimento é a obra do militante e artista Ernst Toller, que chegou a ser presidente dos conselhos de operários e soldados de Munique em 1919, e pode ser constatado em peças como *A*

política que será desenvolvida pelos comunistas de que trataremos mais tarde). Além disso, a perspectiva de elaborar um teatro que visa colocar em cena a luta de classes para aumentar a consciência de classe do proletariado, sem ainda a plena noção de que novos conteúdos exigem novas formas, já havia sido formulada e estava sendo debatida nas associações teatrais do começo do século XX, por gente como Robert Niemeyer da *Freie Bühne* de Bremen (perspectiva na contramão da dominante na social-democracia, que posteriormente será realizada pelos comunistas). Por outro lado, a *Volksbühne*, apesar da ideia de “verdadeira arte”, produziu avanços significativos no que diz respeito à arte útil à luta de classes até pelo menos 1926, quando o consumo de mercadorias teatrais termina por prevalecer e anula o movimento como força produtiva artística.

¹¹ Não podemos deixar de mencionar aqui a *Freie Bühne* (palco livre), associação teatral cujo representante mais conhecido é Otto Brahm, que surgiu antes da *Volksbühne*. A associação, construída nos moldes do *Théâtre-Libre* de André Antoine, foi a primeira a se organizar de modo que o seu trabalho teatral escapasse à ingerência do Estado e do mercado (a *Volksbühne* se inspirou nesta sua precursora para estabelecer sua organização), foi pioneira na promoção de encenações que abriram caminho para a consolidação do naturalismo em solo alemão, e fundamental para que as obras de Ibsen e Hauptmann chegassem ao público trabalhador.

¹² Cf.: Costa (2012).

¹³ Cf.: Szondi (2011, p. 46-60).

¹⁴ Cf.: Costa (2012).

*transformação (Die Wandlung)*¹⁵, uma espécie de chamado pacifista à revolução que foi considerada pelo autor um panfleto político¹⁶, e *Homem massa (Massenmensch)*, atormentado balanço da experiência de Toller na revolução alemã, no qual a deformação expressionista contribuía para a explicitação da brutal violência contrarrevolucionária despendida para reduzi-la a pó¹⁷.

O sexto episódio começou durante a revolução alemã, massacrada pelas forças da ordem com amplo apoio do SPD, e terminou nos últimos anos da República de Weimar, regime erguido sobre as ruínas da revolução, vigente entre 1919 e 1933. Ele não foi encabeçado por social-democratas, mas por comunistas envolvidos com a exportação da revolução russa de 1917 para o restante do mundo. Esses comunistas desenvolveram em solo alemão uma experiência análoga à do *Proletkult* soviético procurando estabelecer condições para a total liberdade artística dos trabalhadores com o objetivo de formar “socialistas conscientes, que sejam capazes de analisar os problemas do presente do ponto de vista de classe” (Bogdanov *apud* Scherrer, 1984, p. 208). A experiência *proletkultista* alemã começou na primavera de 1919, em Berlim, quando comunistas fundaram a Liga pela cultura proletária. Em 1920, o Bureau Internacional do *Proletkult* determinou a expansão do movimento que chegou a formar teatros proletários, de curta duração, em Berlim, Leipzig, Nürenberg, Mannheim, o Ruhr, e Kassel¹⁸.

As atividades *proletkultistas* fomentaram o desenvolvimento dos meios para a construção de um teatro com um narrador na primeira pessoa do plural, que representa o ponto de vista dos trabalhadores enquanto classe. Por um lado, promoveram a retomada, em nova chave, do trabalho teatral nas associações culturais dos trabalhadores abandonado pela social-democracia. O novo fôlego levou à elaboração de espetáculos de massa, encenados esporadicamente pelo movimento dos trabalhadores entre 1920 e 1932, nos quais um coro narrador tematiza episódios passados e presentes da luta de classes como as guerras camponesas, a revolta espartaquista massacrada em Berlim e a revolução chinesa em marcha¹⁹. Os

¹⁵ Aqui, não podemos deixar de ao menos mencionar a importância do teatro *Die Tribüne* para o expressionismo e para Ernst Toller. O pequeno teatro foi fundado em 1919 por Karl Heinz Martin, o ator Fritz Kortner e o dramaturgo Rudolf Leonhard. Em seu primeiro e breve momento estava em alguma medida em sintonia com a Liga pela cultura proletária (de que trataremos a seguir) e tinha como objetivo a encenação das peças mais avançadas do expressionismo. Foi nele que estreou, em 30 de setembro de 1919, *A transformação* de Toller. Depois de um racha político ligado à encenação, Rudolf Leonhard sai do *Tribüne* para fundar o (primeiro) Teatro Proletário da Liga pela cultura proletária, que estreou apenas uma peça (*Liberdade*, de Herbert Kranz). Cf.: Lorang (1978, p. 13-32) e cf.: Price (2016, p. 50).

¹⁶ Cf.: Davies (2013, p. 13).

¹⁷ Com a derrota da revolução, a chama utópica do expressionismo se extinguiu. Mas sua extinção não determinou seu desaparecimento. Nos primeiros anos da república de Weimar, governada pela social-democracia que tinha verdadeiro horror à revolução, o SPD elegeu, cnicamente, o expressionismo como a arte oficial da nova república, fomentou-o ostensivamente, e transformou-o em uma mercadoria altamente rentável. Cf.: Willet (1978). E, nesse período, ao lado dessa cepa expressionista cuja bondade podia, neste contexto republicano, gerar lucros e sentimentos contra a violência revolucionária, nasceu outra estirpe, mais sombria, amante da desintegração e da sujeira, praticante de um verdadeiro culto da desapareição (parodiando aqui expressão de Hans Mayer, que se refere a um anticulto da desapareição no trabalho do jovem Brecht), que posteriormente se tornaria companheira de viagem dos nazistas.

¹⁸ Uma das exceções foi o *Proletkult Kassel*, dirigido pela atriz comunista Ilse Berend-Groa, em atividade até 1928. Entre os seus trabalhos (nem sempre ligados à perspectiva revolucionária) podemos destacar *Ontem e amanhã*, de 1926, que contava a história do movimento dos trabalhadores desde 1848 através de 12 quadros vivos, coros falados e recitações, e *Foice e martelo sobre a Ásia*, de 1927, sequência de cenas de diversos autores, entre os quais Ernst Toller, Berta Lask e Brecht. Cf.: Stourac (1986, p. 91).

¹⁹ Para que o leitor esboce uma ideia do tipo de manifestação cênica que estamos mencionando, realizaremos aqui uma descrição sumária do primeiro espetáculo de massa realizado no pós-guerra, *Spartakus*, dirigido por Josef von Fielitz em 1920. A encenação, encomenda do Instituto para a

espetáculos eram protagonizados pelos próprios trabalhadores e podiam muitas vezes contar com colaboradores da envergadura de Ernst Toller, que realizou pelo menos três peças desse tipo na República de Weimar²⁰.

Por outro lado, essa experiência gerou condições para a importação, aclimação e desenvolvimento do *agitprop* que surgiu na revolução russa. Um processo que visou à transformação desse tipo de teatro que tinha a revolução como ponto de partida em um teatro de agitação e propaganda que tinha a revolução como ponto de chegada²¹.

Na Alemanha, o teatro de *agitprop* passou a ser praticado no interior do aparato *proletkultista*, mais especificamente, no Segundo Teatro Proletário de Berlim fundado em 1920 pelos comunistas Erwin Piscator e Hermann Schüller. Este teatro, apoiado pelos dadaístas alemães (entre os mais conhecidos John Heartfield e Georg Grosz), realizou o primeiro programa totalmente voltado para agitação e propaganda revolucionária em solo alemão (o que o diferenciava completamente da *Volksbühne*), antes mesmo que o recém fundado partido comunista alemão (o KPD) se inteirasse da importância da atividade²². O experimento do segundo teatro proletário que inaugurou o *agitprop* alemão foi *O dia da Rússia*, em 1920. Foi escrito por um coletivo coordenado por Piscator e Lajos Barta, comunista húngaro exilado na Alemanha depois da derrota da revolução húngara, e realizado como parte da campanha internacional *Tirem as mãos da União Soviética*²³. O princípio construtivo fundamental da peça era a montagem, que unia cenas curtas (episódios), e permitia a denúncia da marcha das forças contrarrevolucionárias na Rússia (durante a guerra civil russa) e na Europa (Polônia, Finlândia, Alemanha e Hungria). O cenário era um mapa do avanço contrarrevolucionário desenhado por John Heartfield, que contribuía para o estabelecimento da relação entre o que se passava em cena com a totalidade da contrarrevolução em marcha. Na cena não havia personagens individualizados, mas corporificações de figuras sociais e coletivas em luta: Oficial, Diplomata, Padre, Capital mundial, Massas trabalhadoras. Quanto à atuação, era

educação dos trabalhadores de Leipzig, contava com um elenco de novecentos trabalhadores e foi assistida por um público de cinquenta mil pessoas que compareceu ao festival dos sindicatos de Leipzig. Para tratar do levante espartaquista de Berlim em 1919 e sua violentíssima supressão, na qual os mais importantes líderes revolucionários alemães foram assassinados (estamos falando de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht), o espetáculo colocava a eliminação dos líderes dos escravos da famosa revolta romana em cena. Em uma gigantesca arena gramada com iluminação abstrata (conquista expressionista) o espectador acompanha em quatro quadros os bacanais da classe dominante, a miséria dos escravos, a insurreição e sua supressão. Cf.: Stourac (1986, p. 89).

²⁰ Temos notícia de *Quadros da Revolução Francesa* (1922), *Guerra e Paz* (1923), e do espetáculo *Despertar* (1924). Cf.: Stourac (1986, p. 89). Os artistas mais avançados do período (os mais proeminentes deles Toller, Piscator, Brecht) atuaram tanto no aparato teatral burguês, procurando transformá-lo, quanto no aparato do movimento dos trabalhadores, contribuindo para o seu avanço e aprendendo com as formas ali desenvolvidas. Esse movimento de contribuir e aprender com o movimento dos trabalhadores foi absolutamente fundamental para o desenvolvimento do teatro épico na Alemanha.

²¹ O teatro épico “moderno”, por assim dizer, propriedade dos proletários de todo o mundo, surge primeiro na Rússia revolucionária (por conta do recorte desta intervenção, não teremos condições de tratar do importante e complexo teatro épico soviético). Os alemães, posteriormente, desenvolverão modalidades cênicas épicas que visam contribuir para a chegada da revolução em contexto contrarrevolucionário (nem sempre plenamente conscientes de que a revolução havia saído de cena sem hora para retornar), e desenvolverão o conceito de teatro épico (Brecht), que confere inteligibilidade tanto ao processo quanto às formas nele produzidas.

²² A intervenção prática e teórica de Piscator foi crucial para o desenvolvimento das formas teatrais de *agitprop* na Alemanha, e foi fundamental para que o KPD abandonasse posições conservadoras em relação à arte e apoiasse um teatro útil à luta de classes (em princípio rejeitado pelo KPD como um rebaixamento da arte). Cf.: Willet (1978).

²³ Cf.: Stourac (1986, p. 92-93).

estilizada e gestual²⁴. O segundo Teatro Proletário durou pouco, em função de seu fechamento pela polícia em 1921, e concluiu suas atividades depois da encenação de pouquíssimas peças. Apesar de sua curta vida foi extremamente importante, entre outras coisas, porque o *agitprop* entrou no radar do KPD, que logo depois tomou para a si a tarefa de apoiá-lo na Alemanha.

O partido comunista alemão decidiu apoiar o teatro de agitação e propaganda em razão de sua política educacional do início dos anos vinte (1922), que defendia a necessidade de

[...] não somente transmitir conhecimento para seus membros, mas ajudá-los a acompanhar acontecimentos políticos e econômicos independentemente, ver [...] a luta de classes [...] à luz dos princípios marxistas, e aprender com as vitórias, erros e derrotas para que esse novo entendimento possa se traduzir em ação (Stourac, 1986, p. 124-125).

A luta contra a ideologia burguesa e a exposição dialética da realidade, no campo da arte, foram compreendidas como parte importante da luta pela superação revolucionária do capitalismo. E o KPD tomou providências, na medida de suas forças, para sua efetivação.

O primeiro passo nesse sentido, no âmbito *agitpropista*, foi a fundação do Coro Falado Central (*Zentral Sprechchor*) em 1922, no período em que a hiperinflação castigava a república de Weimar. Era um coro satírico de sessenta pessoas, que combinava elementos do espetáculo de massa e da montagem de agitação e propaganda, se apresentava fora do aparato teatral convencional (salas de reunião, quadras esportivas etc.), e tinha como objetivo a ampliação da base comunista. Realizou experimentos como o *Coro do trabalho*, que a um só tempo denunciava a política social-democrata de conciliação de classe durante a hiperinflação e propunha uma frente única dos explorados e *7000*, que denunciava a instauração do estado de exceção em Hamburgo, bem como a forte repressão contra militantes comunistas colocados na ilegalidade.

O segundo passo se deu em 1924, quando a revolução foi expulsa de cena por tempo indeterminado, e a República de Weimar conseguiu uma frágil estabilidade proporcionada pelos dólares americanos do plano Dawes. O KPD apoiou o desenvolvimento da revista, voltada para a demolição das mistificações que sustentavam a delicada estabilidade econômica e a política de conciliação de classe do período²⁵, para a difusão da linha partidária, e em menor medida para a representação crítica da realidade. Para isso, a revista empregava a montagem de uma sequência de cenas curtas, nos mais variados registros, em torno de um mesmo tema da luta de classes que estava na ordem do dia. Os experimentos mais importantes foram elaborados por Erwin Piscator, que serviram como modelo para muitas outras realizações que se espalharam pela Alemanha: a *Revista Rumor Rubro*, desenvolvida para as eleições de 1924/1925, e *Apesar de tudo!*, revista histórica sobre a primeira guerra mundial e a revolução alemã, na qual os elementos de documentário ganhavam destaque, realizada para o congresso do partido comunista em Berlim em 1925.

O terceiro passo foi o impulsionamento comunista da formação de trupes de teatro de *agitprop*, que começou em 1925 e terminou em 1933, com a ascensão do nazismo, que, é bom não esquecermos, destruiu todas as organizações dos trabalhadores. O processo de

²⁴ De acordo com a descrição de Piscator, em carta ao dramaturgo Friedrich Wolff em 1930, a atuação era “descompromissada como o teatro japonês [...], com gestos básicos que podiam ser altamente úteis à nossa propaganda e contribuir para a redução da verbosidade”. Cf.: Stourac (1986, p. 92-93).

²⁵ Algumas das mistificações amplamente difundidas no período: a “parceria social”, “superação das contradições de classe graças à prosperidade econômica”, “transição pacífica para o socialismo”, entre outras. Como é possível notar, elas ainda estão em circulação e continuam servindo aos interesses dos que querem conter a organização dos trabalhadores em diversas partes do globo.

crescimento aconteceu em ritmo constante até 1927, quando uma visita à Alemanha do famoso movimento soviético de *agitprop* Blusa Azul²⁶, apoiado por Piscator, promoveu uma súbita aceleração na construção do movimento que adquiriu escala nacional e de massa²⁷. As trupes de *agitprop* alemãs trabalhavam sobretudo com a forma revista e o método Blusa Azul, em especial o seu cabaré revolucionário, para satirizar a classe dominante e seus colaboradores, difundir a linha comunista, e em menor medida para apresentar processos sociais e históricos.

De acordo com as pesquisas sobre o movimento a que tivemos acesso até agora, as experiências de agitação e propaganda teatral também produziram em seu interior um debate da maior importância para o desenvolvimento posterior do teatro épico. A partir de 1928, seu setor mais avançado (vinculado à trupe *Megafone vermelho*) realizou um importante balanço, criticando a utilização não dialética das formas de *agitprop* (o uso do clichê, desligado das reais necessidades da luta²⁸), defendendo a necessidade de produção de formas que fizessem frente às condições da luta de classes vigentes (ligadas à crise econômica, crescimento do fascismo e de sua atividade de agitação na cidade e no campo, necessidade de diálogo com amplos setores despolitizados de trabalhadores e camponeses, entre outros fatores). O resultado dessa reflexão foi a proposta de experimentos em torno do que foi chamado de peça dialética, na qual a voz narrativa²⁹ se colocava como tarefa central a representação de processos contraditórios, evidenciando sua dimensão econômica, política e social. Nessa tarefa, vale ressaltar, estava inclusa também a explicitação da relação entre determinadas ideias e sua base material³⁰.

O sétimo episódio dessa história foi possível graças às condições materiais produzidas pelo *proletkult* e *agitprop* alemães: o teatro político de Erwin Piscator. O diretor e adaptador de textos alemão, que, tudo indica, conheceu o teatro de agitação e propaganda quando estava no *front* da primeira guerra mundial, foi o primeiro a transpor sua decisiva experiência teatral no interior do movimento dos trabalhadores para o teatro convencional. Isso se deu entre 1924 e 1929, sem que Piscator jamais perdesse sua conexão com o movimento *agitpropista*³¹. Ele iniciou seus experimentos na *Volksbühne*, em 1924, por conta da militância da ala esquerda dos seus associados. Em função da politização da cena, na contramão do que pregavam as lideranças conservadoras da *Volksbühne*, foi defenestrado em 1927 (momento no qual o movimento deixa de ser relevante para o desenvolvimento do teatro épico). Continuou seu trabalho em duas companhias que fundou (as *Piscatorbühne*), que faliram em razão

²⁶ Depois da guerra civil russa, o mais importante movimento de teatro de *agitprop* soviético foi o Blusa Azul. Ele foi fundado em 1923 no instituto de jornalismo de Moscou e, no seu auge em 1927, chegou a ter cem mil participantes espalhados por cinco mil brigadas. Cf.: Price (2016, p. 48).

²⁷ A expansão foi tão grande que, em 1930, o movimento possuía um comitê nacional com representantes dos cinco grupos mais importantes, que elaboravam diretrizes acerca de temas e atividades, escolas, duas revistas importantes (a *Arbeiter Bühne* – palco dos trabalhadores –, que publicava textos teóricos e estimulava troca de experiências entre os grupos e a *Rote Sprachrohr* – Megafone Vermelho – que fornecia material para as trupes como peças, canções, discursos para coros falados, poemas, ensaios) e quatro mil integrantes espalhados em trezentas brigadas em todo o país. Cf.: Bodek (1997).

²⁸ Cf.: Schliesser (2015, p. 155-157).

²⁹ Através da montagem, da estruturação dos episódios, da intercalação de cena e comentário, uso de múltiplas linhas de ação, entre outros elementos artísticos já conquistados na luta que estamos contando, redimensionados e desenvolvidos de modo que o conteúdo fosse dialeticamente formado.

³⁰ Nesse debate, podemos perceber que o movimento já tem consciência de que a configuração do teatro épico é um processo dinâmico no qual as formas dependem dos assuntos a serem tratados, do nível de compreensão dialética dos assuntos, e das condições da luta de classes em vigor no momento mesmo em que os experimentos são formados.

³¹ Sua atuação é decisiva para a visita do Blusa Azul na Alemanha em 1927, para dar apenas o exemplo mais eloquente de sua conexão. Cf.: Willet (1978).

de sua absoluta dependência do mercado, e encerrou sua experimentação teatral na República de Weimar em um pequeno coletivo que fechou as portas por causa da crise econômica e da catástrofe nazista³².

O teatro político de Piscator foi uma tentativa de modificar o aparato teatral burguês em sentido socialista. Por um lado, revolucionou o palco burguês por meio de sua eletrificação, elevando-o ao padrão técnico do seu tempo. Com a eletrificação (que consiste na integração do filme e da projeção ao cenário, uso de esteiras rolantes para tornar o palco móvel, construção de elevadores cênicos etc.) transformou o palco em um narrador que tinha condições de colocar em cena os grandes assuntos de seu tempo (revolução, primeira guerra mundial, o massacre de Chicago que deu origem ao primeiro de maio etc.), estabelecer uma relação entre as grandes forças atuantes da história e a ação cênica (mostrando as causas de determinados acontecimentos), e tornar a identificação entre ator, personagem e público totalmente prescindível (a cena pretendia criticar os assuntos tratados).

Por outro lado, Piscator promoveu enormes transformações nas relações de produção teatrais. Buscou de diversas formas a coletivização do trabalho, e, entre os muitos feitos nesse sentido, podemos destacar a organização de um coletivo de escritores de peças (do qual Brecht participou) que compartilhava questões e propunha soluções para a construção de uma dramaturgia épica que pudesse contribuir para a configuração das grandes questões concernentes aos trabalhadores na luta de classes.

Também não podemos deixar de mencionar a importância do diretor para o conceito de teatro épico. Quando Piscator realizou sua primeira encenação na *Volksbühne* em 1924, a peça *Bandeiras* de Alfons Paquet que tratava do massacre de Chicago que originou o primeiro de maio, a entendia como um drama épico³³. A crítica burguesa, pautada pela ideia de teatro como drama, atacou-a ferozmente por seu caráter épico. Contra a acusação, o romancista Alfred Döblin sai em defesa da peça e inverte o sinal da crítica, afirmando que é justamente esse caráter que torna o experimento da maior relevância para o teatro atual³⁴. Brecht se apropria do termo em circulação e transforma-o em um conceito crítico, sobre o qual trabalhará até o fim de sua vida.

Passemos agora ao último episódio de nosso percurso, cujo responsável é Bertolt Brecht. O dramaturgo alemão deu sequência a esse gigantesco trabalho coletivo de produção do teatro épico, que já tinha mais de meio século de história, e, em virtude de sua experiência de juventude com a guerra e a revolução (Brecht foi delegado do conselho de operários e soldados de Augsburg, sua cidade natal, no Conselho de Munique) e, de seu complexo e multifacetado processo de formação política e artística nos anos vinte, produziu contribuições fundamentais que superam (em sentido dialético) os momentos anteriores desta história e lhe dão inteligibilidade³⁵. Por tudo isso, Brecht compreendeu que a revolução havia saído de cena por tempo indeterminado (o que o teatro promovido pelo KPD, pautado pela ideia de que a revolução ainda estava em marcha, não levava rigorosamente em conta), e levou a cabo uma modificação no teatro revolucionário para que ele pudesse continuar sendo útil à luta de classes em um período de ascenso contrarrevolucionário³⁶.

Brecht realizou o que chamou de refuncionalização do teatro, operação de mudança de função do teatro que pensamos ser a elaboração no campo artístico da seguinte tarefa geral proposta por Lenin em *Esquerdismo, doença infantil do comunismo*:

[...] defender os interesses da revolução (através da propaganda, da agitação, da organização) em instituições não revolucionárias, e muitas vezes simplesmente

³² Cf.: Willet (1978).

³³ Cf.: Davies (2000).

³⁴ Cf.: Piscator (1963, p. 61-64).

³⁵ Contribuições que, em nosso entendimento, ainda não foram superadas e por isso mesmo continuam sendo atacadas, desqualificadas e distorcidas por aqueles que rejeitam ou combatem a auto-organização dos trabalhadores e a revolução.

³⁶ Aqui retomamos algumas reflexões realizadas em nosso doutorado. Cf.: Mantovani (2018).

reacionárias, numa situação não revolucionária, entre massas incapazes de compreender imediatamente a necessidade de um método revolucionário de ação (Lenin, 2014, p. 145) ³⁷.

No âmbito do teatro convencional, Brecht propôs sua transformação no mesmo sentido que Lenin propôs a transformação do parlamento no texto já mencionado. Para Lenin,

[...] a participação nas eleições parlamentares e na luta através da tribuna parlamentar é obrigatória para o partido do proletariado revolucionário, *justamente* para educar os setores mais atrasados de sua *classe*, justamente para despertar e instruir a *massa* aldeã inculta, oprimida e ignorante. Enquanto não tenhais força para dissolver o parlamento burguês e qualquer outra organização reacionária, vossa *obrigação* é atuar no seio dessas instituições, justamente ainda há nelas operários embrutecidos pelo clero e pela vida nos rincões mais afastados do campo (Lenin, 2014, p. 96).

Como não estava dada a possibilidade de abolir o teatro burguês, reacionário, Brecht propôs sua transformação em tribuna³⁸. Para tanto, propôs um teatro épico fundado no *gestus* (uma das mais importantes contribuições brechtianas para esse teatro), que buscava, a um só tempo, a demolição de ideologias reacionárias e a exposição de relações sociais alienadas, numa conjuntura em que as organizações revolucionárias estão ausentes, ou seja, não há uma direção revolucionária. Duplo movimento de demolição e exposição que visa produzir uma cena que mobiliza todos os recursos teatrais disponíveis para estabelecer um debate sobre questões coletivas, que podem ser percebidas como relevantes por todo e qualquer trabalhador (mesmo despolitizado), e que pode treiná-lo ao debate em função de seus interesses de classe (como aquele realizado num conselho revolucionário).

No âmbito do teatro no interior do movimento dos trabalhadores, Brecht adotou a proposta de Lenin acerca do que fazer em uma situação não revolucionária também explicitada em *Esquerdismo*:

[...] fazer todas as espécies de sacrifícios e transpor os maiores obstáculos para realizar propaganda e agitação sistemáticas, pertinazes, perseverantes e pacientes exatamente nas instituições, associações e sindicatos, por mais reacionários que sejam, onde haja massas proletárias e semiproletárias (Lenin, 2014, p. 89).

Inclusive no que diz respeito à pauta de discussão:

A atitude de um partido político diante de seus erros é um dos critérios mais importantes e certos para julgar a seriedade desse partido e do cumprimento *efetivo* de seus deveres para com sua *classe* e as massas trabalhadoras. Reconhecer francamente os erros, desvendar suas causas, analisar a situação que os originou e discutir cuidadosamente os meios de corrigi-los é o que caracteriza um partido sério; nisso consiste o cumprimento dos seus deveres; isso significa educar e instruir a *classe* e, depois, as *massas* (Lenin, 2014, p. 94-95).

Brecht propôs a refuncionalização de modalidades do teatro de agitação e propaganda para a elaboração do que chamou de peças didáticas, que tinham como objetivo colocar em discussão temas relativos à luta de classes que concernem a militantes, e que dificilmente podem ser compreendidos sem a experiência política da militância. Na maioria das peças didáticas propostas na república de Weimar, antes da resistível ascensão de Hitler, Brecht transformou o *agitprop* que difunde a linha revolucionária em um teatro que se propõe a discutir a linha equivocada colocada em marcha pelas organizações dos trabalhadores e suas consequências catastróficas. Em parte desses experimentos, o dramaturgo propõe a abolição da separação entre palco e plateia e a apresentação para espectadores. Neles, sugere que os militantes participem diretamente no processo teatral e provem todos os papéis da

³⁷ Recorro aqui somente a textos de Lenin que Brecht já tinha lido quando formulou suas propostas.

³⁸ Cf.: Benjamin (1975).

peça passando, dessa forma, por múltiplos pontos de vista em torno do tema tratado. Ao realizar esse deslocamento contínuo, no qual abordam o mesmo assunto de diversos ângulos, entendemos que os militantes realizam o exercício de dialética pretendido por Brecht na peça didática, isto é, participam diretamente em um debate que, em alguma medida, se assemelha ao de um conselho revolucionário. Um debate no qual a classe trabalhadora reunida discute seus problemas de diversos pontos de vista para que seja possível uma análise concreta da situação concreta capaz de dar um novo rumo (revolucionário) ao movimento, a partir da base, adequado às necessidades da situação presente.

Referências

- BENJAMIN, Walter. *Versuche über Brecht*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.
- BRECHT, Bertolt. *Werke. Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989-2000, 30v.
- BODEK, Richard. *Proletarian performance in weimar Berlin*. Columbia: Camden House, 1997.
- BONNEL, Andrew G. *The people's stage in imperial Germany: social democracy and culture 1890–1914*. Londres: Tauric academic studies, 2005.
- COSTA, Iná Camargo. *Sinta o drama*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- _____. *Nem uma lágrima. Teatro épico em perspectiva dialética*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.
- DAVIES, Cecil. *The Volksbühne movement. A history*. Amsterdã: Harwood, 2000.
- _____. *The plays of Ernst Toller. A revaluation*. Nova York: Routledge, 2013.
- KNILLI, Friedrich; MÜNCHOW, Ursula. *Frühes Deutsches Arbeitertheater 1847-1918*. Munique: Hansen Verlag, 1970.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *O esquerdismo: doença infantil do comunismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2014.
- LORANG, Jeanne. “Préludes à l’agitprop”. In: *Le Théâtre d’agit-prop de 1917 à 1932*. v. 3. Lausanne: L’age d’homme, 1978.
- MANTOVANI, Pedro. *Fatzer: revolução e contrarrevolução na Alemanha*. Tese (Doutorado em Filosofia) defendida na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- MÜNCHOW, Ursula. *Aus den Anfängen der sozialistischen Dramatik*. v. 1. Berlim: Akademie Verlag, 1964.
- PISCATOR, Erwin. *Das Politische Theater*. Hamburgo: Rowohlt, 1963.
- PRICE, Jason. *Modern popular theatre*. Nova York: Palgrave, 2016.
- SCHERRER, Jutta. “Bôgdanov e Lenin: o bolchevismo na encruzilhada”. In: HOBBSAWM, Eric J (Org.). *História do Marxismo*. v. 3. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- SCHLIESSER, Ella. “Retrospectiva e perspectiva”. In: ESTEVAM, Douglas; COSTA, Iná Camargo; BÔAS, Rafael Villas (Orgs.). *Agitprop: cultura política*. São Paulo: Expressão Popular, 2015.
- STOURAC, Richard; MCCREERY, Kathleen. *Theater as a weapon*. Nova York: Routledge, 1986.
- SZONDI, Peter. *Teoria do drama moderno*. São Paulo: Cosac & Naify, 2011.
- WILLET, John. *The theatre of Erwin Piscator: half a century of politics in theatre*. Londres: Methuen, 1978.
- VON RÜDEN, Peter. *Sozialdemokratisches Arbeitertheater (1848-1914)*. Frankfurt: Athenäum, 1973

Recebido em 07 de março de 2023

Aprovado em 07 de março de 2023

Introdução à estética de György Lukács e o papel da arte para o enriquecimento da personalidade humana

Introduction to the aesthetics of György Lukács and the role of art for the enrichment of the human personality

Petrus Alves Freitas*

Resumo

O presente artigo busca apresentar sinteticamente a teoria estética do filósofo húngaro György Lukács como fundamento do papel ativo que a arte desempenha no processo de enriquecimento da personalidade humana. A abordagem materialista trazida aqui trata das origens histórico-sociais da arte, isto é, da gênese e do desenvolvimento paulatino, desigual e contraditório do reflexo estético. Nosso ponto de partida, portanto, não poderia ser a arte que conhecemos hoje, nem poderia ser as expressões artísticas do passado. O princípio de tudo é o desprender-se da arte da atividade consciente do trabalho. Em seguida, apreende-se a particularidade como categoria central do reflexo estético, para que, finalmente, se demonstre a arte como um importante elemento da formação da autoconsciência e do enriquecimento da personalidade humana.

Palavras-chave: estética; materialismo; ontologia; personalidade; Lukács

Abstract

The present article seeks to present in a synthetic way the aesthetic theory of the Hungarian philosopher György Lukács as the foundation of the active role that art plays in the process of enriching the human personality. The materialist approach brought here deals with the historical-social origins of art, that is, with the gradual, uneven, and contradictory genesis and development of aesthetic reflection. Our starting point, therefore, could not be the art we know today, nor could it be the artistic expressions of the past. Thus, the principle of everything is the detachment of art from the conscious activity of labor. Then, particularity is apprehended as a central category of the aesthetic reflection, so that, finally, art is demonstrated as an important element in the formation of self-awareness and the enrichment of the human personality.

Keywords: aesthetics; materialism; ontology; personality; Lukács

* Doutor em Economia pelo Programa de Pós-Graduação em Economia da Universidade Federal Fluminense (PPGE-UFF). Membro do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisa sobre Marx e o Marxismo (NIEP-UFF). E-mail: petrus.alves@gmail.com.

A concentração exclusiva do talento artístico em alguns indivíduos e, com isso, a sua permanente asfixia em meio às grandes massas é consequência da divisão do trabalho (Marx & Engels, 2007, p. 381).

A gênese histórica da arte, em sentido produtivo e no da receptividade artística, tem de ser tratada no marco da gênese dos cinco sentidos, que é o marco da história universal. O princípio estético se apresenta assim como resultado da evolução histórica social da humanidade (Lukács, 1966a, p. 240).

Introdução

A exposição que trazemos aqui visa demonstrar os efeitos positivos da arte para o “feliz enriquecimento” da personalidade, o processo de desenvolvimento da autoconsciência humana, por meio da própria fruição estética (produção e consumo). Este trabalho é resultado de uma investigação acerca das obras de maturidade do filósofo húngaro György Lukács: *a Estética I: a peculiaridade do estético* (Lukács, 1966a; 1966b; 1967a; 1967b) e *Para uma Ontologia do Ser Social* (Lukács, 2010; 2012; 2013). Essas obras se ocupam das bases ontológicas do pensamento e da atividade humana, trazendo a gênese e o desenvolvimento das categorias sociais que fundamentam o nascimento do ser social e do reflexo estético¹.

A temática da estética sempre foi uma preocupação do filósofo magiar, desde a sua juventude e durou até seus últimos dias de vida². Já o tema da personalidade aparece subjacente às reflexões sobre a emergência do indivíduo e da sociedade³. Esses dois temas se entrelaçam nas obras de Lukács, pois, em sua peculiaridade, a arte expressa a busca da humanidade pelo conhecimento de si mesma, da construção de um “mundo para chamar de seu” (Santos, 2018) e, nesse peculiar processo, a arte cumpre sua função de desenvolver a autoconsciência humana, através de refigurações artísticas, provocando a ampliação, aprofundamento e enriquecimento da *pessoa* que goza da eficácia estética de uma obra de arte.

Assim, nossa exposição está estruturada da seguinte maneira: além desta introdução e das considerações finais, teremos i) uma breve apresentação sobre a gênese e o desenvolvimento da arte; em seguida, ii) uma exposição sobre a constante interação entre pensamento cotidiano, arte e ciência; após isso, iii) uma apresentação do processo de diferenciação entre os reflexos da realidade objetiva; vi) uma exposição sobre a particularidade como categoria central do reflexo estético; e, por fim, v) uma demonstração da arte como um importante elemento da formação da autoconsciência e do enriquecimento da personalidade humana.

¹ Advertimos que muitas outras categorias ficaram de fora da análise, tais como: a própria linguagem, os sistemas de sinalizações, o animismo, o senso comum, o costume, a ética, a catarse etc. Além disso, seria impossível delinear as origens históricas exatas da arte, por isso, aqui somente poderemos indicar suas principais características e tendências.

² Como trata Nicolas Tertulian, em seu livro *Etapas de seu pensamento estético*, o pensamento estético de Lukács passou por um longo processo de evolução até culminar na estética marxista que estamos abordando aqui (Tertulian, 2008).

³ Os escritos de Lukács representam um fundamental suporte materialista para a nossa investigação sobre os aspectos sociais e históricos da personalidade humana. Por isso, é compreensível que se faça necessário debater as descobertas de Lukács sobre o complexo categorial do trabalho, pois este complexo, fundante do ser social, elucida momentos centrais do surgimento do indivíduo e do gênero humano. Contudo, não é este o local para apresentarmos a fundo a concepção lukacsiana da personalidade. Basta indicarmos, como deverá ficar claro ao longo do trabalho, que a explicitação da personalidade está diretamente relacionada às escolhas que cada indivíduo realiza frente às possibilidades e às alternativas concretas, tomadas ao longo da vida, no chamado “campo de ação real de possibilidades, de atuação real da individualidade” (Lukács, 2013, p. 589). Como texto elementar sobre a personalidade em Lukács indicamos Costa (2015; 2017).

Gênese e desenvolvimento da arte sob a perspectiva materialista

Os fundamentos ontológicos da arte, descritos por Lukács, partem dos desenvolvimentos de Engels⁴ e da crítica da Economia Política de Marx. Lukács mostra que o ato teleológico do trabalho (e da linguagem) tem centralidade na constituição do ser social⁵. Para nosso autor, o trabalho é entendido como o modelo de toda práxis humana. Assim, todas as complexas e diversas formas deste ser social têm origem objetivamente neste ato teleológico. Como diz Lukács, “através dele realiza-se, no âmbito do ser material, um pôr teleológico enquanto surgimento de uma nova objetividade” (Lukács, 2013, p. 46). A investigação estética de Lukács, parte, portanto, desta humanidade já estabelecida.

O que se deve levar em conta, em primeiro lugar, para o exame da gênese e do desenvolvimento da arte, é a objetividade do mundo externo, ou seja, a existência da realidade em si frente à consciência dos sujeitos. No decorrer do processo de trabalho, desenvolvem-se formas de reflexão da realidade que cumprem funções específicas para a atuação dos sujeitos na realidade. Assim, em Lukács, a reflexão sobre a realidade objetiva se divide em três formas: os *reflexos científicos*, *reflexos estéticos* e o próprio *reflexo da vida cotidiana*. Esses reflexos se diferenciam cada vez mais até o ponto em que cada um possui uma função social muito específica e delineada na sociedade (Lukács, 2013, p. 34).

Esse processo de reflexão da realidade realiza a importante separação entre mundo externo (natureza/ambiente) e o mundo interno (consciência/subjetividade), distanciando cada vez mais esses mundos sem, no entanto, promover uma ruptura total (Lukács, 2013, p. 66). Portanto, “os reflexos reais surgem na interação do homem com o mundo externo” (Lukács, 2013, p. 36). O elemento mais importante do argumento é que o desprendimento do reflexo estético da atividade do trabalho ocorreu de maneira paulatina e contraditória, até o alcançar de uma independência relativa frente a formas de consciência que também tem sua origem na produção e reprodução material da humanidade: a magia e a religião; a ciência e a própria vida cotidiana.

A arte e a ciência surgiram muito tardiamente se comparadas ao trabalho, e esse caráter tardio da arte nos revela que ela não pode ser encarada como um dado natural e inato do ser humano. Seu desenvolvimento exigiu já um nível desenvolvido de consciência. Neste sentido, os reflexos científicos e estéticos da realidade, ao longo da evolução histórica (e cada vez mais), distanciam-se da reflexão própria da vida cotidiana, esfera em que se articulam muitas “formas mistas” de pensamento. Essas três formas de reflexão se “borram” frequentemente, de modo que não é possível estabelecer uma fronteira rígida e intransponível entre o cotidiano e o não-cotidiano.

A ciência e a arte nascem das necessidades da própria vida cotidiana, para dar respostas aos problemas levantados na cotidianidade, voltando a mesclar os muitos e complexos resultados

⁴ Lukács recorre ao texto de Engels “Humanização do Macaco pelo Trabalho” (Engels, 2000, p. 215).

⁵ O ponto de partida da análise materialista do trabalho é a concepção segundo a qual o trabalho estabelece a relação mediadora necessária dos seres humanos com a natureza. É por meio dessa atividade produtiva que a humanidade domina e transforma o ambiente natural (que pode ou não ter sido objeto de transformação social prévia), o que envolve inclusive a possibilidade e mesmo a necessidade de produzir para além do necessário para a mera manutenção das funções biológicas primárias. Esse ultrapassar do “manter-se vivo” modifica profundamente o próprio devir humano, de maneira que se pode afirmar que é por meio do trabalho que o ser humano cria um mundo repleto de possibilidades. O desenvolvimento desta atividade mediadora resulta constantemente no “reco” das determinações naturais, originando determinações exclusivamente sociais, desencadeando novas capacidades, habilidades, situações etc. Segundo Lukács, “a metodologia aqui utilizada nada mais é do que a reconstrução de um estágio em que se encontrava com um mínimo de objetivações, que se desenvolvem a partir da linguagem e do trabalho. Já nelas encontramos ‘certas características de objetivação’”. Assim, “a gênese real das objetivações deve, pois encontrar-se na hominização mesma, no paulatino nascer da linguagem e do trabalho” (Lukács, 1966a, p. 83).

de ambas com as diversas formas de manifestação da vida cotidiana. Estes resultados, ao retornarem à vida cotidiana, a elevam e ela se torna, assim, mais ampla e diferenciada, enriquecida e complexa (Lukács, 1966a, p. 35).

Por outro lado, com o processo de diferenciação dos reflexos, passam a gozar de uma certa autonomia em relação às variadas formas do pensamento cotidiano, contendo determinações universais e particulares. O problema para o entendimento da vida cotidiana deriva, talvez, do fato de que nessa esfera da realidade não exista objetivações tão bem delineadas como a ciência e a arte. Desse modo, uma diferenciação entre a arte e o cotidiano é possível e necessária.

Contudo, é preciso dizer que a vida cotidiana não carece de objetivações, pelo menos não totalmente como se possa imaginar. Essa questão mereceria, sem dúvidas, um estudo aprofundado sobre as objetivações, o que se faz inviável neste trabalho. Podemos apenas indicar que o caráter de objetivação das atividades humanas refere-se ao elevado grau de reflexão e de transformação da realidade objetiva, como ocorre na ciência. Em um processo de objetivação, o que é “decisivo é o grau de abstração, o afastamento da prática imediata da vida cotidiana” (Lukács, 1966a, p. 42) e, além disso, do próprio trabalho⁶.

É preciso agora assinalar que a gênese histórico-social da arte, sob a perspectiva tanto do seu produtor quanto do receptor, necessita ser analisada no marco da história do desenvolvimento dos cinco sentidos humanos, que faz parte da história do desenvolvimento da história universal. A diferenciação dos sentidos humanos, como tratou Marx, levou milhares de anos e só foi possível com “desenvolvimento objetivo da riqueza do ser humano”, pois os sentidos se tornam humanamente ricos: “um ouvido musical, um olho sensível à beleza das formas”, proporciona o desenvolvimento do gênero humano, mas não apenas dos cinco sentidos receptivos, “também dos sentidos ditos espirituais, dos sentidos práticos (vontade, amor etc.)” (Marx, 2004, p. 110). Nossos sentidos “humanizados” são capazes de identificar características da realidade que não são reconhecíveis pelos animais, como veremos adiante.

Por fim, cabe ressaltar que, por maior que seja a diferenciação entre os reflexos artísticos, científicos e da vida cotidiana, essas “três formas refletem a mesma realidade” (Lukács, 2013, p. 35). Lukács se preocupa com a totalidade da realidade: por mais que os reflexos possam se diferenciar e cumprir funções distintas, é o mesmo objeto que está sendo por eles refletido. Nesse sentido, a realidade objetiva implica a unidade indissolúvel dos complexos sociais existentes. Por esse motivo, “todo reflexo é, portanto, [um reflexo] desta realidade única e unitária” (Lukács, 1966a, p. 36). Mas não de maneira mecânica. O reflexo não é uma fotocópia, criada pela mente humana, mas uma forma dinâmica aproximada de captar os aspectos da realidade mentalmente.

Com o desenvolvimento histórico das sociedades, com a divisão social do trabalho, encontramos as condições objetivas e subjetivas para o aparecimento de uma personalidade artística, e esta personalidade está inserida em seu tempo histórico determinado. Elucidar a gênese da arte como complexo autônomo e da personalidade artística como momento da personalidade humana significa, portanto, elucidar as razões que não apenas tornaram necessária, mas também possível essa dupla emergência no desenvolvimento do ser social.

Não seria o caso, evidentemente, de avançar para o delineamento dessa questão neste espaço, pois o que importava apenas era sustentar que a arte não é um atributo humano inato, mas um produto da história. Uma vez alcançado este ponto no exame da gênese da arte, podemos adentrar na peculiaridade do reflexo artístico. Na próxima seção, iremos demonstrar a importância da vida cotidiana para a arte e a ciência, e vice-versa.

⁶ A separação entre humanidade e natureza, que tem seus primórdios no ato de trabalho, deve ser concebida como uma verdadeira e progressiva cisão entre dois tipos diferentes de seres. Assim, as determinações biológicas vão cedendo lugar a determinações propriamente sociais, cuja analogia com a natureza (animais e plantas) jamais pode ser realizada.

A ininterrupta interação entre vida cotidiana, arte e ciência

A arte e a ciência, como dissemos, surgem no cotidiano, dele se elevam e a ele retornam. Com isso, o cotidiano se torna mais aprofundado e enriquecido. Para afastar qualquer equívoco sobre esse aspecto tão fundamental, precisamos ressaltar que essa alegação, feita por Lukács, da superioridade (ou “pureza”) da ciência e da arte refere-se ao grau de diferenciação extremamente nítido que esses reflexos possuem quando comparados às “complicadas formas mistas da cotidianidade” (Lukács, 1966a, p. 35). Ou seja, as formas de reflexão científica ou artística são mais distantes determinadas por formas de reflexão de outra natureza do que as formas de reflexão do cotidiano, caracterizadas justamente por sintetizarem influências que emanam de fontes diversas.

Mas a superioridade ou pureza não significa algo como uma hierarquia rígida entre os reflexos da realidade objetiva. Necessariamente cada um dos três cumpre funções na realidade, possibilitando o progressivo desenrolar da humanidade. Isso deve ficar evidente à medida em que se estabelece a interação entre estas três esferas.

Para isso, precisamos apresentar, muito resumidamente, as características essenciais da vida cotidiana, desenvolvidas por Lukács no primeiro capítulo da sua obra *Estética I: a peculiaridade do estético* (Lukács, 1966a). Uma dessas características, talvez a mais elementar delas, é o fato de que o comportamento e o pensamento da vida cotidiana são voltados para a prática imediata. Nas palavras de Lukács, na vida cotidiana tem-se “a vinculação imediata da teoria e a prática” (Lukács, 1966a, p. 44). Esse nexos próximo entre o pensamento e a ação na vida cotidiana revela que ela possui uma estrutura que abarca as motivações, os resultados e as consequências sempre de forma prático-imediata.

Algo distinto ocorre nas atividades artísticas e científicas. O cotidiano é o ponto de partida e de retorno da arte e da ciência. Mas arte e ciências situam-se “fora” ou “acima” dessa imediatividade: a arte, ao criar uma nova imediatividade, e a ciência, superando-a radicalmente, introduzem as novas mediações que descobrem. A arte e a ciência partem da própria imediatividade da vida cotidiana, porém precisam superar a imediatividade dessa esfera e, após este movimento, voltam a misturar seus muitos resultados com os da vida cotidiana.

A ciência, por exemplo, à medida que descobre as leis reais dos objetos, volta a introduzir seus resultados no cotidiano. Essas descobertas científicas, esse conhecimento nos auxilia na interpretação da natureza e/ou da sociedade, *mediando* nossas relações com o mundo objetivo. Por isso, o conhecimento produzido pela ciência tem o caráter de mediação: regulam, de alguma forma, a práxis social. Porém, após o retorno ao cotidiano, o complexo sistema de mediações criado pela ciência desaparece novamente na imediatividade do cotidiano (Lukács, 1966a, p. 45). Com uma obra de arte, por outro lado, revivemos as experiências que fizeram parte do desenvolvimento humano. Por exemplo, o indivíduo, ao assistir uma peça que retrata o passado longínquo da Antiguidade grega, revive o passado da própria humanidade com essa peça, habilitando-se a retornar para a vida cotidiana com um entendimento modificado do mundo.

Portanto, o papel da arte e sobretudo o da ciência é o de enriquecer e ampliar o pensamento e a prática cotidianos inserindo novas situações, novas mediações. Enquanto a ciência nos ajuda a atuar melhor sobre a realidade por meio das mediações que produz, a arte nos torna mais humanos ao vivenciarmos os destinos e futuros “sob a forma de emoções e paixões” (Lukács, 1966a, p. 257).

Outra característica da vida cotidiana essencialmente importante, que tornará mais nítida essa ininterrupta interação entre o cotidiano, a arte e a ciência, é o fato de que quem vive a cotidianidade sempre interage com os objetos do seu mundo circundante, de modo espontaneamente materialista. Lukács chamou esta característica de materialismo espontâneo: “o caráter específico da imediatez, se expressa contundentemente segundo o modo do materialismo espontâneo” (Lukács, 1966a, p. 46).

Para uma pessoa que age em seu cotidiano, um marceneiro, por exemplo, não é preciso preocupar-se com a cientificidade por trás das ferramentas e sim com seu uso prático material. O marceneiro precisa utilizar a serra sem que ela lhe arranque os dedos fora, bem como cortar a madeira no ângulo correto. A despeito disso, é claro que foi necessário algum conhecimento teórico para a construção das ferramentas.

Aliás, desde as confecções das primeiras ferramentas, os seres primitivos tiveram de tomar conhecimento de certas propriedades de pedras, avaliando-as como adequadas ou inadequadas. Mas esse conhecimento certamente emergiu com a prática e da repetição, embora exigisse algum nível de reflexão, pois todo “sujeito é mais ou menos consciente de encontrar-se frente a um mundo externo independente de sua consciência” (Lukács, 1966a, p. 47).

O que precisa ser ressaltado aqui é que esse materialismo é puramente espontâneo. Sua força materialista se demonstra no tratamento das *coisas como coisas*, fazendo com que todas as tarefas se realizem no cotidiano. Mas esse materialismo é limitado para a apreensão da coisa em-si, da essência dos objetos, o que só se torna possível com a ciência⁷. O materialismo espontâneo, portanto, cumpre o papel de auxiliar no domínio prático do mundo objetivo e estabelecer bases sólidas para o aprimoramento facultado pela ciência, e esta é uma peculiaridade do pensamento cotidiano. Seu limite, como dissemos acima, é justamente este: o de servir para viver na vida cotidiana e permanecer nesse campo, não sendo capaz de tornar-se universal e, portanto, habilitar a prática para além do escopo limitado no qual se demonstra eficaz⁸.

Uma última característica do pensamento cotidiano que precisamos trazer aqui é a *analogia*. Ela “é uma das formas originárias e dominantes da maior importância no pensamento cotidiano” (Lukács, 1966a, p. 53). A analogia foi decisiva para a sobrevivência humana no período primitivo, mas nas sociedades mais desenvolvidas converte-se em um problema: mistifica a realidade ao generalizar as experiências imediatas do cotidiano. Segundo Lukács, isso ocorre porque, nas situações cotidianas, o “reflexo imediato da realidade fornece uma série de recursos, notas características *etc.* dos objetos que, na falta de uma investigação exata, apresentam semelhanças” (Lukács, 1966a, p. 55).

A analogia surge como embrião da investigação científica, pois já atua, ainda que de modo limitado e problemático, no sentido da generalização dos caminhos que levaram alguma tarefa cotidiana ao êxito, fazendo dessa experiência um critério de ação em situações semelhantes. Por exemplo, imaginemos uma situação em que um indivíduo precise resolver um problema imediato e esse problema tenha pouco ou nenhuma solução desenvolvida pela ciência. Em caso de êxito na resolução desse problema, a forma como foi resolvido, mesmo que não guarde relação entre a causa e efeito, servirá de resolução para problemas semelhantes quando acontecer com outros indivíduos. Para a vida cotidiana, esse tipo de prática é realmente importante, pois talvez não seja possível esperar a ciência descobrir uma lei geral para, a partir daí, resolver o problema. Essa situação exige que esse tipo de inferência analógica seja utilizado. Contudo, para a apreensão do em-si, isso leva a uma deformação na relação entre causalidade e efeito, uma “generalização deformadora” (Lukács, 1966a, p. 55). Assim, a ciência precisa superar essas inferências. Os resultados da ciência, cada vez mais, precisam ser introduzidos na vida cotidiana para fundamentar corretamente a ação prática. Embora a arte não tenha o propósito de refletir o mundo o mais corretamente possível, como na ciência, seus resultados não têm o mesmo sentido prático-imediato das analogias da vida cotidiana. A arte jamais reivindica suas refigurações como sendo a própria realidade em-si. Sua produção tem o caráter humanizador, ao contrário do caráter mistificador das analogias.

⁷ Muito diferente é o caso do materialismo dialético que alcançou o status de ciência com Marx e Engels.

⁸ É por isso que o pensamento cotidiano convive bem com as representações místicas, religiosas e a superstição até os dias atuais. Basta lembrarmos da astrologia, que não se dissolveu, mesmo no estágio mais avançado da ciência. Isso não significa que nossos apontamentos sejam uma defesa cega e irrestrita da ciência moderna, mas é tarefa de todo cientista autêntico lutar para a superação das formas místicas, religiosas e idealistas presentes na realidade.

Percebemos, portanto, que os resultados da ciência e da arte voltam a combinar-se com a vida cotidiana, retornam a ela e “a tornam mais ampla, diferenciada, rica, profunda etc., levando-a constantemente a superiores níveis de desenvolvimento” (Lukács, 1966a, p. 35). Trata-se, enfim, de uma verdadeira interação dialética. Mesmo que essa interação seja um movimento constante e aproxime a vida cotidiana da arte e da ciência, o afastamento da prática imediata da vida cotidiana é uma característica fundamental dos reflexos ditos “superiores” e o princípio do processo de sua diferenciação, conforme veremos a seguir.

O começo da diferenciação entre os reflexos da realidade objetiva

A presente seção destina-se a apresentar o mais essencial acerca do processo de diferenciação dos reflexos estéticos e o próprio reflexo imediato da vida cotidiana. Para isso, faz-se necessário debater os princípios de antropomorfização e desantropomorfização, bem como os conceitos filosóficos de imanência e transcendência. Tratam-se, portanto, das “categorias nodais” desenvolvidas por Lukács (Santos, 2018, p. 33). Debater tais conceitos demonstrará com mais precisão a peculiaridade de cada um dos reflexos.

Iniciaremos pela tendência *desantropomorfizadora* do reflexo científico. Conforme explica Lukács: “Essa tendência provém do caráter objetivador do trabalho (e da linguagem), da humanização mediante a dispensa da vinculação à situação própria das reações dos animais ao seu meio ambiente” (Lukács, 2013, p. 321). Ou seja, do mesmo modo que o trabalho, a ciência necessita refletir a realidade de maneira mais adequada possível, refletir a objetividade do mundo externo, independente da consciência, para que se tenha sucesso em qualquer processo científico. A predominância desse princípio desantropomorfizador significa a reflexão da realidade de modo mais fiel possível, eliminando, assim, a subjetividade do cientista nesse processo⁹.

Os resultados do desenvolvimento tanto do trabalho quanto da ciência possibilitam sempre os incrementos das condições concretas da vida humana, e a criação de novidades que objetivamente dominam e transformam a natureza. Embora o trabalho exija um determinado nível de consciência, isto é, a necessidade de realizar uma reflexão da realidade como ela é em-si, o processo desantropomorfizador, realizado pela ciência, é importante observar, é muito mais efetivo em relação ao do trabalho. Basta lembrar do incremento na indústria moderna realizado pela ciência, que elevou os níveis de produção a patamares nunca vistos. Com a ciência, portanto, desenvolvem-se cada vez mais ricas e complexas mediações, que retornam ao cotidiano ampliando a atuação dentro dessa esfera, sempre sob a forma de sua característica imediata: a vinculação direta entre teoria e prática (Lukács, 1966a, p. 81).

Essas características que diferenciam a ciência em relação ao pensamento cotidiano também podem ser vistas no processo de diferenciação da arte em relação ao pensamento cotidiano, mas, à medida que a arte se afasta do reflexo da cotidianidade, ela também se distingue enormemente em relação à ciência.

A diferenciação da arte e das formas de pensamento da vida cotidiana é um processo extremamente lento e gradual, assim como na ciência. Mas a diferenciação entre arte e as formas mistas do pensamento cotidiano se constituiu muito mais tardiamente do que em relação a ciência e o pensamento cotidiano (Lukács, 1966a, p. 217). Em poucas palavras, a arte se tornou independente dos demais reflexos, constituindo sua própria esfera primeiramente de forma prática: pinturas rupestres, ornamentações primitivas etc. Essas formas particulares de arte estiveram, por um longo período de tempo, vinculadas à atividade do trabalho. É preciso enfatizar que essa independência

⁹ Contudo, não significa o mesmo que uma neutralidade axiológica, mas apenas que a tendência da ciência é desantropomorfizadora, para uma objetividade. Em muitas ocasiões, o engajamento do cientista, sua paixão pelo tema, um seu interesse particular, sua não-neutralidade, portanto, é a condição que habilita a produção do reflexo mais preciso possível da realidade. Ou seja, a não-neutralidade pode ser justamente o veículo da efetivação da tendência à desantropomorfização e não o obstáculo que impede que isso ocorra.

da arte não é uma independência total: a arte alcançou uma relativa autonomia em relação aos outros reflexos.

Isso nos leva a introduzir o conceito de *antropomorfização*. Já dissemos que a arte sempre tem por base o próprio ser humano: sentimentos e emoções universais humanas. Por isso, o reflexo artístico tem por princípio o processo *antropomorfizante*, oposto ao da ciência. Utilizando as palavras de Lukács: “A antropomorfização consciente da arte, em contraposição, cria um meio homogêneo específico sobre a base da sua própria essência e das próprias finalidades” (Lukács, 2013, p. 390). Também é importante a imanência da arte, ou seja, que a arte tem como objeto último a própria relação do ser humano com a natureza e com a sociedade, expressando o conjunto de suas relações.

Esse princípio deve necessariamente explicitar-se com a arte: deve tornar o mundo mais humano, criar um movimento antropocêntrico. Aludimos, sem entrar em detalhamentos, ao fato de que a arte tem um tronco comum que a liga à magia e à religião, devendo separar-se destas para, assim, separar-se da vida cotidiana. A dificuldade de separação da arte dessas formas de consciência relaciona-se ao fato que tanto a magia quanto a religião e a vida cotidiana partilham do mesmo princípio antropomorfizador da arte (Lukács, 1966a, p. 225).

Mas a antropomorfização artística é muito distinta daquela mágica ou religiosa e, sobretudo, da antropomorfização da vida cotidiana. Na magia, por exemplo, com suas relações com a natureza circundante, criam-se mistificações para explicar e dominar o âmbito do desconhecido. Já a religião utiliza abertamente figuras personificadas para a significação e resolução de problemas enfrentados pelos seres humanos individual e coletivamente (Lukács, 1966a, p. 226). Como bem observado desde Feuerbach, a concepção dos deuses são projeções dos desejos, pretensões, paixões, moral, sofrimentos e sentimentos humanos (Feuerbach, 2007, p. 35-36). Portanto, são reflexos antropomorfizantes.

A diferença entre o reflexo antropomorfizador da religião, da magia e da vida cotidiana é que o antropomorfismo da magia e o religioso têm o caráter transcendente, ou seja, não se referem propriamente ao mundo humano, mas a algo que vai além dele. Por exemplo, a salvação da alma. A salvação da alma não acontece no mundo terreno, mas na vida após a morte. Já na vida cotidiana, o objetivo é a satisfação prático-imediata de alguma necessidade. A vida cotidiana também tem o acento no caráter terreno (Lukács, 1966a, p. 255). Na arte, o caráter dessa satisfação não tem o sentido prático-imediato como seu elemento decisivo ou predominante. Como observou Lukács, essa antropomorfização da arte, em contraposição com a do pensamento próprio da vida cotidiana, não está direcionada para a satisfação de fins imediatos, mas para a criação de um meio homogêneo próprio para a refinação do mundo humano.

Outro fato importante para o processo da constituição da arte como um reflexo dotado de leis próprias, é o princípio de diferenciação dos sentidos humanos ao longo da história. Com essa diferenciação dos sentidos, somos capazes de perceber “com precisão formas e estruturas” jamais vistas no mundo animal (Lukács, 1966a, p. 219). Lukács sempre recorre ao estudo de Engels para explicar e ilustrar esse ponto. Cabe aqui reproduzirmos uma passagem conhecida:

A águia vê muito mais longe que o homem, mas o olho do homem vê muito mais nas coisas que o olho da águia. O cão possui um olfato muito mais refinado que o do homem para rastrear; mas não distingue a centésima parte dos odores que, para o homem, são características definidas de diversas coisas. E o sentido do tato que existe, no macaco, sob forma apenas muito rudimentar, somente com a mão do homem e pelo trabalho foi que se desenvolveu e aperfeiçoou (Engels, 2000, p. 219).

Essa sensibilidade humana, descrita por Engels, revela que ela tem origem nesse processo de refinamento dos sentidos, que vêm desde o trabalho, pela interação do ser humano com o mundo externo. A evolução social dos sentidos mostra que a arte é produto dessa evolução. Conforme demonstrou Marx, a evolução de nossos sentidos é um resultado de toda a história universal:

“O olho tornou-se olho *humano*, tal como o seu objeto se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem” (Marx, 2015, p. 350).

Através da divisão do trabalho, os sentidos puderam “desenvolver [-se] imensamente e diferenciar-se cada vez mais” (Lukács, 1966a, p. 86), até atingir o que se tornou óbvio para nós hoje. Por exemplo, a mão do pintor que exige um nível de sensibilidade de colocar especificamente a pressão e quantidade de tinta em cada pincelada, no local exato para evocar tal sensação específica. Além disso, a visão deve ser capaz de diferenciar diversas nuances da cor, a compreensão da luz sobre a tela etc. A própria percepção de profundidade e peso dos objetos através do olho revela que “deixa de ser necessário apelar ao tato” (Lukács, 1966a, p. 87).

A diferenciação dos gêneros na arte também está ligada ao desenvolvimento dos sentidos. De acordo com Lukács:

A natureza antropomorfizadora do reflexo estético tem, por sua parte, como consequência, que a diferenciação em espécies e subespécies (artes, gêneros) se encontra vinculada à possibilidade de desenvolvimento dos sentidos humanos, entendida, desde logo, em seu mais amplo sentido (Lukács, 1966a, p. 258).

Isso não significa que para cada sentido humano exista uma só arte correspondente, mas que a multiplicidade das artes é efeito da humanização dos vários sentidos e do desenvolvimento posterior de gêneros relativamente independentes, o que evidencia a ampla heterogeneidade interna das artes. O pressuposto da relativa independência das artes é a fecunda interação dos sentidos. Com isso, os sentidos se enriquecem e aprofundam.

Em síntese, procuramos mostrar que a ciência é um reflexo desantropomorfizador da realidade, ou seja, que ela é orientada, num sentido geral, à reflexão da realidade da maneira mais fiel possível, criando, assim, condições objetivas para o desenvolvimento da realidade propriamente social e para o domínio da natureza. Nesse sentido, a ciência seguirá na direção da objetividade. O reflexo estético, por outro lado, é antropomorfizador, ou seja, seu objeto é o que é essencialmente humano, as relações da humanidade consigo mesma, com a sociedade e a natureza, produzindo uma unidade entre a subjetividade dos sujeitos e a objetividade da realidade¹⁰. Toda a arte, assim como a ciência, oferece respostas às questões levantadas pela sociedade mesma no plano terreno, mundano. Embora a vida cotidiana, a magia e a religião sejam antropomorfizantes, vimos que essa antropomorfização é muito distinta da artística. Na vida cotidiana dos indivíduos ela satisfaz as necessidades imediatas dos indivíduos singulares. Na magia e na religião, oculta-se e mistifica-se a própria realidade terrena em figuras, mitos e personificações transcendentais, oferecendo respostas para as questões da vida terrena num plano transcendente divinizado.

Apresentadas essas categorias acima, precisamos adentrar agora na categoria central do reflexo estético, a particularidade. Essa concepção lukacsiana é sumamente importante para compreendermos como uma obra de arte singular, única, alcança a generalização estética.

A particularidade como categoria central da estética

Lukács, especialmente na obra *Introdução a uma Estética Marxista*¹¹, desenvolve um debate essencial a respeito da centralidade da categoria da particularidade para o reflexo estético. Na presente seção pretendemos apresentar a particularidade como a categoria central da arte e mostrar que, de fato, essa concepção, originalmente elaborada por Lukács, é capaz de capturar a verdadeira característica da generalização artística.

¹⁰ Aqui não estamos excluindo o caráter humanizador do trabalho. O trabalho cria um mundo socializado, ao mediar entre os seres humanos e o metabolismo da sociedade com a natureza e, de todo modo, as relações do indivíduo com o seu gênero.

¹¹ Trata-se aqui do livro que ficou conhecido como “pequena estética”, texto em que Lukács se dedica a debater – com os grandes clássicos da filosofia, Aristóteles, Kant, Hegel, Goethe, entre muitos outros – a categoria da particularidade e sua importância para o estético (Lukács, 2018).

Antes de tudo, é preciso dizer que as categorias aqui exploradas, o *universal*, o *particular* e o *singular* têm existência na própria realidade, isto é, fazem parte da realidade e não devem ser concebidos como mero exercício de silogismo abstrato. É sempre bom recordar que todos os três tipos de reflexo da realidade objetiva refletem a mesma realidade. Interessa-nos, portanto, mostrar que as categorias universalidade, particularidade e singularidade se convertem uma na outra em um constante movimento dialético do próprio objeto.

De acordo com a elaboração de Lukács, “o movimento no qual o artista reflete a realidade objetiva culmina, fixa-se, recebe forma no particular, e não, como no conhecimento científico, de acordo com suas finalidades concretas, no universal ou no singular”. Já o conhecimento voltado para a prática na vida cotidiana, se fixa “em qualquer ponto, a depender de suas tarefas concretas e práticas”. O que acontece no reflexo estético é que a particularidade “torna-se literalmente o ponto do meio, o ponto de recolhimento para o qual os movimentos convergem” (Lukács, 2018, p. 151). Na arte, desse modo, acontece o “movimento da particularidade à universalidade (e vice-versa), bem como da particularidade à singularidade (e ainda vice-versa)” (Lukács, 2018, p. 153). Nesses dois casos, o singular e o universal são superados na particularidade.

Nesse movimento da *suprassunção* da singularidade e da universalidade pela particularidade, o produtor da arte deve ser capaz de superar a própria singularidade, expressando, no nível da particularidade, tanto características e elementos singulares quanto características e elementos universais através do *típico*. Sobre a categoria estética do típico, Lukács nos esclarece:

Dado que a arte sempre figura homens concretos em situações concretas, objetos concretos que os mediatizam, sentimentos concretos que os expressam, ela deve conseguir representar o significado do típico em homens e situações, deve fornecer uma síntese cujo objeto seria o tipo puro e simples (Lukács, 2018, p. 240).

As expressões artísticas devem, portanto, conservar a singularidade do fenômeno concreto ao expressar, por meio do típico, da generalização, a sua essência. Isso revela a importância do conhecimento do artista sobre as questões humanas relevantes: é nesse momento que o artista retransforma as muitas mediações da arte numa nova imediatez. Assim, a arte tende a refletir a realidade compreendendo e reproduzindo, de maneira peculiar, a *totalidade da realidade* por meio de uma particularidade, a qual “é fixada de tal modo que não mais pode ser superada: sobre ela se funda o mundo formal das obras de arte” (Lukács, 2018, p. 153).

Nesse processo de *suprassunção*, tanto a singularidade quanto a universalidade aparecem, portanto, sob o domínio do particular. O fato de a particularidade ser capaz de superar esses dois extremos (singular e universal) não significa a exclusão deles, ao contrário, trata-se de uma superação que os conserva. Esse aspecto ganha atenção principalmente em relação à função exercida pela universalidade no reflexo estético.

A tendência ao universal, representado por meio do particular no reflexo estético, é característica das grandes obras de arte. As obras de arte com valor estético verdadeiro sempre se preocupam em representar os *grandes problemas do mundo, os destinos da humanidade, enquanto totalidade das relações entre os seres humanos ao longo das épocas históricas*. Mas o que é importante aqui é que a representação sempre parte de situações históricas determinadas, singulares no limite, que, justamente por meio do reflexo artístico, são elevadas à tipicidade particular, apontando assim na direção do universal. Dessa maneira, a arte não pode ser estudada fora da história.

Nem toda obra de arte, no entanto, é capaz de alcançar essa condição universal. Na verdade, certas obras de arte e/ou formas particulares de arte podem favorecer ou negligenciar esta universalidade¹². Alguns artistas, por exemplo, podem fixar suas obras na sua própria singularidade, puramente imediata. O acento excessivo na singularidade do artista é a “razão pela qual esses artistas

¹² Lukács utiliza dois gêneros de reflexo estético e compara as diferenças em que a particularidade se estabelece como ponto central, mais próximo da universalidade, por exemplo, no *drama*, enquanto na *épica*

perderam a capacidade de superá-la e de atingir a verdadeira concreticidade” (Lukács, 2018, p. 156).

Para Lukács, nesses casos – baseados na pura experiência privada dos artistas singulares – as relações com o mundo ao redor (natureza e sociedade) desaparecem, e apresentam apenas a singularidade isolada. Aqui não é o desprezo pelo singular, “mas que só pode realmente considerar algo artístico, que lhe é próprio, quando ela é superada no particular” (Lukács, 2018, p. 157).

Quando a acentuação é no extremo oposto, no universal, é possível que se chegue ao ponto de um objetivismo exagerado. Com isso, leia-se a representação de personagens genéricos e estereótipos sem penetração da rica particularidade histórica, ou pior, obras com a pretensão de uma generalização científica. É preciso ressaltar que a arte jamais pode ter como objetivo alcançar resultados propriamente científicos. O conhecimento artístico deve ser somado às experiências vividas pelo artista¹³, resultando numa rica personalidade artística: rica de relações e mediações. Como diz Marx: “O homem *rico* é simultaneamente o homem *necessitado* de uma totalidade da exteriorização da vida humana” (Marx, 2015, p. 356).

Desse modo, na particularidade estão contidas características, situações e sentimentos humanos “universais”; além de traços singulares, individuais e pessoais, como *partes do processo de desenvolvimento da humanidade*. No que se refere propriamente à particularidade, enquanto termo intermediário, ela “se fixa como ponto central dos movimentos” (Lukács, 2018, p. 157-158). Sobre esse aspecto da escolha do ponto central se abre uma questão importante: como determinar com exatidão a posição desse ponto na realidade?

Parece objetivamente impossível tal escolha, por isso a arte é mal-entendida como arbitrária e puramente subjetiva. Mas Lukács (2018, p. 158) responde esta questão da seguinte forma: a particularidade como ponto central pode ser fixada ao longo de toda a sua extensão, ou seja, “ela é um campo de jogo e movimentação entre os extremos” (Santos, 2017, p. 62). Isso significa que o conteúdo (ideal) e a forma (real) são definidos nessa escolha do ponto central. Conteúdo e forma devem constituir uma unidade em que conservam os dois extremos (singular e universal), que reaparecem em uma obra particular. Aqui reside a verdadeira liberdade do artista. Não se trata do dogmatismo, que concebe a arte como conjunto de regras formais rígidas, menos ainda das concepções de que vale tudo na arte. A escolha do ponto central, sempre entendida como tendência, é uma característica da peculiaridade do reflexo estético.

Esse ponto central não deve ser entendido em sentido estrito. Ele é o ponto dentro de um campo em movimento. Toda obra individual depende da posição escolhida para esse ponto central, que pode estar mais próximo de um dos polos das extremidades, possibilitando uma “modificação centralizadora”, o que quer dizer apenas “que a escolha deste centro, que determina a peculiaridade artística, implica ao mesmo tempo um movimento em torno deste centro na esfera do particular” (Lukács, 1966a, p. 163). É isto que determina o estilo, o tom, a atmosfera etc. de uma obra (Lukács, 2018, p. 163). Mas é decisivo que, independentemente da direção que tomar, a arte sempre deve situar-se no *interior da particularidade*. O que não é possível é a fixação exclusiva na universalidade ou na singularidade.

Aqui chegamos a um ponto fundamental. Como podemos criticar a arte sem cairmos no conservadorismo e elitismo das concepções burguesas da arte? Estamos diante de um elemento essencial para obter uma resposta bastante importante, ainda que não totalmente completa. Dando a palavra a Lukács:

a particularidade tende a estabelecer-se próxima à singularidade. Ele continua com outro exemplo: “Uma tal diferença pode igualmente ser estabelecida entre novela clássica e romance, na medida em que a primeira costuma concentrar sua imagem da realidade, à semelhança do drama, no sentido da maior universalização” (Lukács, 2018, p. 157).

¹³ Evidentemente isso não ocorre somente com o artista, mas também com o público que goza da obra. Suas experiências pessoais com certeza influíram na receptividade da arte.

A tarefa da estética e da crítica consiste em pesquisar concretamente, em cada caso concreto, se o ponto central do particular escolhido pelo artista corresponde ao conteúdo de ideais, à matéria, ao tema etc. da obra, se – buscando-lhes dar expressão adequada – não se fixou o ponto muito alto ou muito baixo (Lukács, p. 2018, 167).

A passagem acima nos revela que: 1) a tarefa da crítica, sob a perspectiva materialista, é averiguar se o ponto escolhido pelo artista como central cumpre as funções que aqui já foram descritas: se se preocupa com as questões propriamente humanas abordando os grandes problemas da humanidade, representando o trajeto do desenvolvimento humano, expressando um conjunto de relações humanas consigo mesmo, com a sociedade e com a natureza. Porém, não se pode fazer a crítica a partir da “arte em geral”. Percebemos necessariamente que: 2) o crítico deve posicionar-se em um nível mais concreto, isto é, é preciso realizar a análise a partir de uma obra individual; cada caso concreto precisa ser analisado como um caso singular e único, na individualidade de cada obra. Não se trata de aplicar leis imutáveis e eternas, mas questionar qual posição foi escolhida como ponto central. Esta escolha determina o sucesso ou o fracasso, a eficácia ou a ineficácia de uma obra de arte (Lukács, 2018, p. 167). A função da teoria estética, portanto, é fornecer os elementos gerais para esta análise concreta.

Por isso, precisamos elencar alguns critérios para a eficácia da arte e a sua contribuição na direção da formação da autoconsciência e do enriquecimento da personalidade.

A arte rumo à autoconsciência e ao enriquecimento da personalidade

Na seção anterior esboçamos o particular como categoria central da estética de Lukács. Conforme nosso autor esclarece, a particularidade “abraça o mundo global, interno e externo, e precisamente como mundo do homem, da humanidade”. Assim, os fenômenos da realidade sensivelmente perceptível sempre serão “signos da vida dos homens, de suas relações recíprocas, dos objetos que mediatizam estas relações, da natureza em seu intercâmbio material com a sociedade humana.” (Lukács, 2018, p. 257).

Desse modo, a arte sempre age sobre a vida dos homens e das mulheres e, como consequência, ela se torna um meio importante para o enriquecimento desses homens e dessas mulheres por meio da fruição artística. Como veremos agora, a arte é formadora de uma autoconsciência¹⁴ mais adequada ao ser humano, de um conhecimento que é objetivo e subjetivamente próprio do ser humano.

Para a compreensão da peculiaridade do reflexo estético, ao longo de toda sua obra estética, Lukács comparou as características da arte com as da ciência, fazendo vários tipos de oposição entre elas. Vimos anteriormente que ciência se volta à reflexão da realidade como ela é em-si, produzindo um conhecimento que medeia, aprofunda e amplia a nossa *consciência* sobre o mundo externo, a sociedade e a natureza.

Diferentemente, a arte cria uma refiguração da realidade, convertendo esse ser-em-si objetivo (a realidade) em um ser-para-nós, isto é, a arte torna a realidade parte do ser social dos humanos, aproxima-nos uns dos outros, nos torna mais humanos, provocando um despertar da autoconsciência. Recorremos a uma passagem decisiva para o entendimento dessa transformação do em-si em para-nós e o surgimento da autoconsciência:

[...] o reflexo científico transforma em algo para nós, com a máxima aproximação possível, o que é em si na realidade, na sua objetividade, na sua essência, nas suas leis; a sua

¹⁴ Sobre a definição de autoconsciência de Lukács: “Seu objetivo, como já dissemos, é o entorno concreto do homem, a sociedade (o homem e a sociedade), o intercâmbio, pelas relações de produção: e tudo isso vivido deste ponto de vista do homem inteiro” (Lukács, 2018, p. 254).

eficácia sobre a subjetividade humana, portanto, consiste sobretudo na ampliação intensiva e extensiva, no alargamento e no aprofundamento da consciência, do saber consciente sobre a natureza, a sociedade e os homens (Lukács, 2018, p. 268).

Porém, a autoconsciência não é uma oposição hostil ao mundo externo,

[...] mas antes significa uma relação mais rica e mais profunda de um mundo externo concebido com riqueza e profundidade, ao homem enquanto membro da sociedade, da classe, da nação, enquanto microcosmo autoconsciente no macrocosmo do desenvolvimento da humanidade (Lukács, 2018, p. 268-269).

Essa divisão em dois polos distintos, *consciência* e *autoconsciência*, enfatiza que ambos os reflexos cumprem funções distintas no percurso do desenvolvimento do indivíduo e do gênero humano. O reflexo antropomorfizador da arte constitui, portanto, uma espécie peculiar de reflexo que provoca um aprofundamento do conhecimento acerca do desenvolvimento da humanidade. Uma vez compreendido este aspecto, uma questão se abre a partir dele: como se realiza este processo de formação da autoconsciência? Embora já tenhamos aludido a ele, é preciso deixar claro que este processo de formação da autoconsciência se realiza através da “memória” proporcionada pela obra de arte, ou seja, do recordar, do reviver da caminhada da humanidade até aqui. Além disso, a arte proporciona a visão do futuro, isto é, a perspectiva do que ainda virá, do ainda não vivido, do que Lukács chamou de *destinos da humanidade*.

Na arte, encontramos representados o passado, o presente e o futuro da humanidade. Revivemos, dessa maneira, por meio da refiguração artística, a processualidade do desenvolvimento da humanidade, sob a forma de sentimentos, emoções, conflitos, dramas, sons, imagens etc.

Quando apreciamos a sinfonia clássica, por exemplo, estamos revivendo o passado através da melodia, dos arranjos, do andamento e da dinâmica da música, que, quando combinados, provocam sentimentos que foram originalmente experimentados na era clássica. Mas revivemos essa época não como nosso próprio passado e sim como o passado da humanidade da qual fazemos parte. Dessa forma, conservamos o gênero humano em nossa existência individual. A existência individual passa a constituir um momento do desenvolvimento das condições fundamentais da existência da humanidade.

Essas condições, como afirma Lukács, referem-se à própria existência do ser humano, como produtor da sua própria história. Existência esta cindida em grupos sociais (tribos, classes, nações) e atravessada pela luta entre esses grupos, como “motor da história” do desenvolvimento social (Marx; Engels, 2007, p. 34). A arte não pode estar isenta dessas questões, ela deve ser pautada por elas. Enquanto a sociedade estiver dividida em classes e oposições diversas, essa divisão social deve balizar a produção artística. O artista não pode ignorar tais oposições, mas, mesmo que procure ignorar, inconscientemente aspectos da divisão social de classes devem aparecer de algum modo refigurados na arte que produz.

Lukács recorre a alguns exemplos da literatura para corroborar a *tese* de que o artista, muitas vezes de maneira despreziosa e mesmo sem tomar conhecimento disso, ultrapassa seus próprios preconceitos de classe e seus meros interesses privados: “a literatura oferece-nos numerosos exemplos de escritores com ideias, pessoas influenciadas pelo fetichismo e que sabem, em larga medida, dele se desembaraçar na sua criação literária” (Lukács, 1967b, p. 30-31). Um desses exemplos é o de Honoré de Balzac. Ele foi um prolífico escritor que, mesmo dotado de preconceitos e de uma visão de mundo aristocrática, conseguiu captar aspectos importantes da realidade social, elevando-se acima destes preconceitos.

A experiência da obra de arte não *anula* a singularidade do sujeito, mas, como vimos, a eleva. A arte, portanto, segue “um caminho que sai da subjetividade particular da personalidade imediatamente dada e chega até a realização da especificidade humana no próprio Eu” (Santos, 2018, p. 103).

É preciso ter em conta que a matéria da arte também é o tempo histórico presente, o *hic et nunc*. Isso revela um aspecto interessante, mas plenamente compreensível: mesmo que a arte refigure o passado, ela tende a dizer mais sobre o tempo presente do que sobre o próprio passado representado. Isso significa que a arte trata do passado sob o olhar do artista do presente, isto é, da forma como ele compreende o passado à sua maneira, condicionado pelo seu presente.

Um ponto igualmente importante aparece a partir desta observação: a arte produzida no passado tem, sem dúvidas, um valor histórico. Uma obra do escritor Machado de Assis, por exemplo, tem muito a dizer sobre a sociedade brasileira do final do século XIX. Todavia, a arte não é um livro de história. A arte não pode atuar como substituta de uma reflexão científica, como se fosse a própria História. Essa pretensão rebaixa a arte e compromete sua eficácia. O caso de Machado de Assis é, nesse sentido, representativo. Do mesmo modo como contribui para compreender as condições sociais do fim do século XIX, ela revela seu elevado valor artístico justamente por discutir conflitos humanos experimentados em condições sociais muito diversas (como aqueles provocados pela ganância, pelo egoísmo exacerbado, pelo ciúme possessivo etc.).

A pergunta pertinente, neste particular, é a seguinte: o que explica a capacidade de uma obra de arte do passado ainda evocar grande emoção, podendo ser apreciada muitos séculos depois de sua produção? Essa questão foi levantada por Marx da seguinte forma:

Mas a dificuldade não está em compreender que a arte e o *epos* gregos estão ligados a certas formas de desenvolvimento social. A dificuldade é que ainda nos proporciona prazer artístico e, em certo sentido, valem como norma e modelo inalcançável (Marx, 2011, p. 92).

Faz-se necessário, assim, ressaltar o valor evocativo da forma artística. Além de revivermos o passado, conforme já apresentamos, a arte de épocas precedentes deve despertar a identificação com o sujeito representado. Para concretizar melhor a eficácia evocada pela arte, recorremos a Lukács:

Quando a juventude soviética comparece às representações de Casa de Bonecas ou de Romeu e Julieta e revive apaixonadamente as suas figuras e os seus eventos, é claro que cada espectador sabe que eventos concretos daquela espécie estão completamente fora de sua vida, que pertencem inapelavelmente ao passado. Mas de onde deriva a força evocativa destes dramas? (Lukács, 2018, p. 263).

Vemos com esse exemplo que o jovem soviético se identifica com os sentimentos representados pela peça de Shakespeare. Novamente aqui, evidencia-se que o universal deve ser representado pelo particular, ou seja, os sentimentos humanos que são revividos pelo espectador da peça de teatro são sentimentos humanos universais, como o amor, a paixão, a própria subversão da juventude e até o medo da morte. Assim, os sentimentos avassaladores do casal shakespeariano conseguem arrematar diversos indivíduos até os dias atuais.

O poder evocativo da arte está nesta *unidade da humanidade*, o universal através do particular, o trajeto do desenvolvimento da humanidade, contado e recontado pelas obras. O efeito positivo desta eficácia da grande obra de arte é justamente o *enriquecimento da personalidade humana*. O enriquecimento consiste, para ser claro, em tornar o ser humano ainda mais humano, tanto no sentido do conhecimento (objetivo) quanto dos sentimentos (subjetivo): “os homens revivem o presente e o passado da humanidade, as perspectivas de seu desenvolvimento futuro” (Lukács, 2018, p. 263). Aqui reside a verdadeira eficácia da obra de arte.

Mas esse sujeito que revive o presente e o passado e projeta o futuro da humanidade através da arte, só pode ser um resultado de sua própria época histórica, do conjunto de relações gestadas na sociedade em que ele está inserido, das suas experiências pessoais e de suas escolhas, feitas dentro do reconhecido campo de atuação de possibilidades na vida cotidiana. É neste sentido que Lukács opõe-se à ideia de *tabula rasa* espiritual na arte (Lukács, 2018, p. 266).

Em poucas palavras, para que a arte tenha verdadeira eficácia, é necessário que o sujeito confronte a realidade refletida pela arte com as experiências que ele mesmo adquiriu. Como disse Marx: “O objeto de arte – como qualquer outro produto – cria um público capaz de apreciar a arte e de sentir prazer com a beleza” (Marx, 2011, p. 66). Essa luta das experiências passadas e novas da arte produz uma nova experiência na nova imediaticidade.

Uma grande obra, original e eficaz, está fundamentada na captação dos elementos imprescindíveis das mudanças sociais, do surgimento do novo e da morte do velho. Uma obra de arte original e grandiosa consiste em uma obra capaz de captar, de forma artística, o movimento peculiar do novo expressando, dessa maneira, este particular *novo* – o que resulta no aprofundamento das experiências do sujeito. Sem dúvidas, esse conjunto de questões é fundamental para compreendermos que a arte exerce, como tendência, um papel imprescindível no processo de enriquecimento da personalidade humana.

Considerações finais

No presente artigo tecemos algumas considerações sobre a gênese e o desenvolvimento histórico-social da arte. O elemento mais importante do argumento é que o desprendimento do reflexo estético da atividade do trabalho ocorreu de maneira paulatina e contraditória, até o alcançar de uma independência relativa frente a formas de consciência que também têm sua origem na produção e reprodução material da humanidade: a magia e a religião; a ciência e a própria vida cotidiana. Com isso, tentamos demonstrar que a arte e a ciência mantêm uma ininterrupta interação com a vida cotidiana, e este aspecto é de fundamental importância para a tendência ao enriquecimento da personalidade através da arte, já que as muitas criações artísticas devem ser reintroduzidas na vida cotidiana, possibilitando a formação e o desenvolvimento da autoconsciência humana, enriquecendo experiências pessoais de modo duradouro.

Reafirmar esse papel da arte se torna, no nosso entendimento, uma tarefa urgente do marxismo. Principalmente nesta sociedade em que a arte se transforma cada vez mais em uma mercadoria, e segue a mesma lógica e contradição da valorização do capital¹⁵. Assim, esperamos que o presente trabalho tenha elencado alguns elementos para retomar os efeitos positivos da arte para a humanidade.

É certo que a arte, de acordo com a teoria estética de Lukács, – em sua essência, como procuramos demonstrar – ainda tem por objeto o próprio ser humano e, em seus momentos de êxito, tem grande importância para o desenvolvimento da humanidade. Seguindo essas pistas deixadas pelo materialismo, inaugurado por Marx e Engels, além de necessário, se faz possível averiguar criticamente o papel da arte na sociedade capitalista.

¹⁵ Em sua “Introdução” ao livro de Ernst Fischer, *A necessidade da arte*, Antônio Callado expressou limpidamente uma das muitas contradições entre a arte e capitalismo: “É que a princípio o capitalismo, forçando o artista para fora do mecenato, deu-lhe também um grande momento histórico de livre criação; mas acabou por isolá-lo numa liberdade tão glacial e completa que o artista chegou em muitos casos ao estágio absurdo de criar para os outros artistas” (Fischer, 1983, p. 9).

Referências

- COSTA, Gilmaisa Macedo da. "Lukács, e a subjetividade", *Revista de trabajo social*. Tandil, año 8, n. 13, 2015.
- _____. *Indivíduo e sociedade: sobre a teoria da personalidade em Georg Lukács*. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- ENGELS, Friedrich. *A dialética da natureza*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.
- FISCHER, E. *A necessidade da arte*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.
- LUKÁCS, György. *Estética I*. La peculiaridad de lo ético. 1. Cuestiones preliminares y de principio. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1966a.
- _____. *Estética I*. La peculiaridad de lo ético. 2. Problemas de la mimesis. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1966b.
- _____. *Estética I*. La peculiaridad de lo ético. 3. Categorías psicológicas y filosóficas básicas de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967a.
- _____. *Estética I*. La peculiaridad de lo ético. 4. Cuestiones liminares de lo estético. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1967b.
- _____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Introdução a uma estética marxista: sobre a particularidade como categoria estética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *Cadernos de Paris & manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo, Expressão popular, 2015.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SANTOS, Deribaldo. *A particularidade na estética de Lukács*. 1ª ed. São Paulo: Instituto Lukács, 2017.
- _____. *Estética em Lukács: a criação de um mundo para chamar de seu*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.
- TERTULIAN, Nicolas. *Georg Lukács: etapas de seu pensamento estético*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

Recebido em 28 de março de 2023

Aprovado em 13 de abril de 2023

Sobre os conceitos em Marx

On concepts in Marx

André Guimarães Augusto*

Resumo

O objetivo deste artigo é oferecer uma interpretação sobre o estatuto dos conceitos em Marx. É argumentado que Marx tem uma formulação original dos conceitos, diferindo do empirismo moderno, de Kant e de Hegel. É defendido que os conceitos em Marx são uma tradução da essência no pensamento, enquanto as categorias abrangem também as formas fenomênicas. Os conceitos em Marx se originam da atividade prática do homem e traduzem os universais concretos no pensamento por meio do processo de abstração.

Palavras-chave: conceito; categoria; Marx

Abstract

The purpose of this article is to offer an interpretation on the status of concepts in Marx. It is argued that Marx has an original formulation of concepts, differing from modern empiricism, Kant and Hegel. It is argued that concepts in Marx are a translation of essence into thought, while categories encompass phenomenal forms as well. Concepts in Marx originate in man's practical activity and translate concrete universals into thought, by the process of abstraction.

Keywords: concept; category; Marx

* Professor Associado do Departamento de Economia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e membro do NIEP-Marx. E-mail: andreaugusto@id.uff.br.

Introdução

No “método da Economia Política” da *Introdução de 1857*, Marx afirma que o concreto é “o ponto de partida efetivo e, em consequência, também o ponto de partida da intuição e da representação” (Marx, 2011, p. 78). A intuição – a forma de reprodução na consciência do objeto em sua imediaticidade, como aparência – é elaborada pelo processo de abstração em conceitos. No mesmo texto Marx critica Hegel por este “conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (*ibidem*, p. 78), como produto do conceito. Ao mesmo tempo, Marx se refere, nesse texto, na maior parte do tempo, às categorias e afirma que “as categorias expressam forma de ser, modos de existência” (*ibidem*).

As passagens referidas no parágrafo anterior indicam os elementos de uma longa divergência interpretativa sobre o estatuto dos conceitos na obra de Marx, sua relação com o conceito em Hegel, e a relação entre conceitos e categorias. Colletti (1973), por exemplo, atribui aos conceitos em Marx um estatuto meramente gnosiológico em uma interpretação kantiana de seu método a partir do texto da *Introdução de 1857*. Já Althusser (1976) atribui às categorias um sentido apenas linguístico, sendo estas elaboradas pela filosofia, enquanto a ciência trabalharia com conceitos.

O objetivo deste artigo é oferecer uma interpretação sobre o estatuto dos conceitos em Marx. Primeiramente se apresenta o estatuto dos conceitos na filosofia à época de Marx. Em um segundo momento é defendido que os conceitos em Marx são uma tradução da essência no pensamento, enquanto as categorias abrangem também as formas fenomênicas. Em um terceiro momento é apresentada a origem dos conceitos no processo de abstração a partir de um todo já dado e a diferença entre os conceitos de Marx e o Conceito de Hegel. Na última seção é abordada a questão dos universais em Marx.

Categorias e conceitos: o contexto filosófico na época de Marx

A formulação de Marx sobre as categorias e os conceitos em sua *Introdução de 1857* e em sua obra deve ser entendida no contexto da discussão filosófica da época. Esse entendimento não apenas permite que não se recaia em equívocos, como permite entender a originalidade de Marx na sua formulação dos conceitos e das categorias e da relação entre eles.

No empirismo moderno o imediatamente dado pela percepção foi separado do que não é dado de forma imediata, com estatuto epistemológico e ontológico diferente para os dois elementos. Assim as sensações que nos dariam acesso aos objetos existentes no mundo estariam separadas dos conceitos, que seriam apenas subjetivos, de natureza psicológica.

O empirismo moderno segue uma tradição que remete a David Hume. Para Hume nosso conhecimento começa com as percepções, das quais a forma mais básica são as impressões, as sensações. Mas existiria outra classe de percepções formadas pela memória e pela imaginação a partir das impressões, uma classe que se refere a algo que não está imediatamente presente: as ideias ou representações. As ideias abstratas, referentes a termos gerais, teriam um estatuto meramente linguístico, trazendo à imaginação várias ideias específicas e resultariam do costume (Jacobson, 1995). Assim como afirma Ilyenkov, “os conceitos são reduzidos a nomes, designações, símbolos ou signos convencionais” que tem por conteúdo apenas “certa similaridade das impressões sensoriais” (Ilyenkov, 1982, p. 7).

Para Kant o conhecimento vem da reunião da intuição fornecida pelos sentidos e dos conceitos fornecidos pelo entendimento; a própria experiência exige o entendimento. O entendimento segundo Kant “é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações”; “é a capacidade de *pensar o objeto* da intuição sensível” (Kant, 2001, p. 115). Kant, no entanto, reconhece dois tipos de conceitos do entendimento. Primeiramente os conceitos empíricos que são dados *a posteriori*, que se fundam na intuição empírica e que contêm a sensação. Em outros termos os conceitos empíricos são aqueles que têm por conteúdo os elementos da intuição sensível. Mas Kant reconhece também os conceitos puros do entendimento dados

por uma síntese pura – isto é sem considerar os elementos empíricos – dos elementos da intuição sensível, uma síntese *a priori*, independente da experiência (*ibidem*, p. 135). Kant denomina esses conceitos puros do entendimento de categorias. Na formulação de Kant, portanto, os conceitos são mais abrangentes que as categorias, embora englobando estas como um tipo de conceito.

As categorias de Kant constituem os predicamentos de juízos possíveis, referindo-se a um objeto indeterminado. As categorias – como totalidade, realidade, negação, causalidade, possibilidade e necessidade – teriam um conteúdo exclusivamente lógico e seriam derivadas analiticamente a partir da formulação dos juízos, não se referindo a algo existente independente de nossa mente.

Os conceitos em Kant são um resultado do pensar que tem caráter apenas subjetivo, se situando no Eu transcendental. É preciso assinalar que o Eu transcendental de Kant não se refere a um indivíduo concreto, isolado tal como o indivíduo que obtém conceitos a partir da percepção do empirismo e do positivismo. Alguns autores positivistas, como Carnap (1969), reconhecem uma divisão entre conceitos empíricos e conceitos teóricos, levando a empreitada frustrada da redução desses últimos aos primeiros.

O ponto a ser assinalado aqui é que Kant diz chamar seus conceitos puros de categorias “como Aristóteles”, por ter “o mesmo propósito que este” embora reconhecendo que “na execução” se afaste do propósito de Aristóteles (Kant, 2001, p. 136). Mas para Aristóteles as categorias são “gêneros de ser”, isto é, “grandes modos de existência de todas as coisas que existem” (Wolff, 2019, p. 13). Para Kant, no entanto, as categorias não são mais formas de ser, determinações da existência, mas apenas modos do pensar, subjetivos, situados no Eu transcendental.

Para Hegel, como para Kant, as categorias são conceitos do pensamento puro. Mas diferente de Kant e seguindo aqui Aristóteles, para Hegel elas também são modos de ser, determinações da existência. As categorias lógicas e a categoria que abrange em si todas as categorias, o Conceito, são pensamentos objetivos. Para Hegel as determinações do pensamento, as categorias, são objetivas não apenas por serem universais e necessárias, mas por estarem fora de nós e existirem independentemente de serem pensadas (Hegel, 1995, p. 109). As categorias para Hegel existem não apenas nos sujeitos que pensam, mas nas próprias coisas pensadas, mesmo que elas não pensem a si mesmas. Ao se referir a Kant, Hegel afirma: “Deve parecer muito bizarro à consciência natural que as *categorias* tenham de ser consideradas somente como pertencendo a *nós* (como subjetivas)” e mais adiante:

[...] ainda que as categorias (como, por exemplo, unidade, causa e efeito etc.) já pertençam ao pensar enquanto tal, contudo daí não se segue, de modo algum, que elas por isso sejam simplesmente algo nosso, e não também determinações do objeto mesmo (Hegel, 1995, p. 113).

Nesse sentido, sua ‘lógica’ não é apenas uma teoria das categorias, como em Kant, mas também uma ontologia, uma teoria sobre a estrutura do mundo.

Mas para Hegel as categorias não são um tipo de conceito distinto dos conceitos empíricos como em Kant. O Conceito em Hegel é bastante específico de seu sistema; como afirma o próprio Hegel, “Deve-se distinguir do *conceito*, no sentido especulativo, o que habitualmente é chamado conceito” (*ibidem*, p. 49). Segundo Hegel, as categorias do entendimento são “determinações limitadas, formas do [que é] condicionado, dependente, mediatizado” (*ibidem*, p. 139-140) e “essas determinações do pensamento são também chamadas de ‘conceitos’” (*ibidem*). O Conceito em Hegel é uma determinação universal do pensamento, não é um conceito determinado, particular, mas ‘o conceito de conceito’ (Hegel, 2018, p. 43). O Conceito inclui em si todas as categorias ou os outros conceitos determinados do ser e da essência (*ibidem*, p. 37).

Para Hegel, ao manter o conceito como algo ‘meramente subjetivo’ e ‘apenas formal’ (*ibidem*, p. 46), Kant limita nosso conhecimento ao imediatamente dado, ao fenomênico e contingente, resultando que “nós não podemos conhecer as coisas como elas seriam em si e

para si e que a verdade é inacessível para a razão cognoscente” (*ibidem*, p. 52). De acordo com Hegel, o essencial “se manifesta somente no conceito” (*ibidem*, p. 49), é através do conceito que conhecemos como o objeto é em si e para si (*ibidem*, p. 52).

Mas Hegel vai além, para ele o Conceito não apenas nos fornece o conhecimento do que os objetos são em si e para si, na sua essencialidade, como é a própria essencialidade dos objetos. Segundo Hegel, o conceito em sua abstração, o pensamento, é o ‘interior das coisas’ e o real é criado pela atividade do Conceito, pelo pensar. Hegel não defende que o real é o Conceito ou se reduz a esse, como ele mesmo afirma “o conceito como tal ainda não é completo, mas tem de se elevar a ideia, a qual é somente a unidade do conceito com a realidade” (*ibidem*, p. 48) e a Ideia, que tem uma objetividade imaterial, “tem sua realidade numa materialidade” (*ibidem*, p. 241). Além disso, o real empírico apresenta o elemento da contingência e transitoriedade, enquanto o Conceito se refere apenas ao universal e o necessário. Mas a própria realidade e a unidade do conceito com a realidade (a Ideia) resultam do desenvolvimento do Conceito; Hegel afirma que a Ideia “tem de resultar através da natureza do próprio conceito” (*ibidem*, p. 48) e que “a realidade é gerada pelo Conceito a partir dele mesmo” (*ibidem*, p. 53).

A referência de Marx às categorias como ‘modos de ser, determinações da existência’ remete a formulação original de Aristóteles sobre as categorias. Mas essa formulação estava sujeita a uma controvérsia interpretativa na época de Marx, a partir da reformulação kantiana das categorias.

O filósofo alemão Trendelenburg escreveu uma *Logische Untersuchungen* publicada em 1840, resgatando a lógica aristotélica com o objetivo de refutar a lógica de Hegel (Vadée, 1998, p. 343-4). Trendelenburg interpreta as categorias de Aristóteles como algo de natureza linguística, tendo como referência as expressões sobre as coisas e não as próprias coisas (Da Mata, 2019, p. 41). Desta forma a lógica predicativa de Aristóteles é reinterpretada como uma gramática.

O jovem Marx tinha conhecimento da obra de Trendelenburg. Em sua fase de Berlim, entre 1837 e 1841, Marx traduziu a ‘retórica’ e o ‘Da Alma’ de Aristóteles. E havia um projeto de Marx de refutar a interpretação de Trendelenburg sobre Aristóteles e defender a interpretação de Hegel; em carta a Marx em 31 de março de 1841, Bauer escreveu: “Trendelenburg será naturalmente uma das primeiras vítimas que você oferecerá à filosofia insultada” (Vadée, 1998, p. 344, tradução nossa)¹.

Na sua afirmação das categorias como modos de ser, Marx está remetendo à formulação aristotélica original contra a formulação de Kant. Para Marx as categorias não são elementos do entendimento puro, formas de pensar sem referência a objetos reais, mas são conceitos que expressam existências independentes da mente humana. Nesse sentido a interpretação kantiana de Colletti (1973) sobre Marx é inconsistente com a letra do texto de Marx e com todo o contexto do debate filosófico em que a obra de Marx foi escrita.

Mas esse resgate das categorias como modos de ser por parte de Marx não se deve apenas ao seu conhecimento e estudo direto da obra de Aristóteles, mas também à influência de Hegel. Hegel aqui segue Aristóteles e, conforme assinalado anteriormente, para Hegel as categorias não são meramente subjetivas e formais, mas reunidas no Conceito nos fornecem o conhecimento do que o objeto é em si e para si.

Marx, no entanto, diferente de Hegel não entende o real como produto do Conceito, como produto do pensamento que pensa a si mesmo; como assinalado anteriormente, Marx critica a ilusão de Hegel de “conceber o real como resultado do pensamento que sintetiza-se em si, aprofunda-se em si e movimenta-se a partir de si mesmo” (Marx, 2011, p. 78). Mas Marx não rejeita que os conceitos nos forneçam o conhecimento do que o objeto é em si e para si.

¹ No original: “Trendelenburg sera naturellement une des premières victimes que tu offrirais à la philosophie offensée”.

Marx recusa, na linha de Aristóteles e Hegel, a formulação empirista do conceito como algo meramente formal ou gramatical. Marx, porém, não adota a formulação de Hegel do Conceito como o 'interior das coisas' que produz o real a partir de si mesmo. Mas Marx não rejeita a formulação de conceitos em geral como sendo algo exclusivamente idealista, seja no sentido subjetivo seja no objetivo, em favor de sua substituição pelas categorias que seriam uma tradução do real no pensamento. Em resumo, o texto de Marx não contém uma distinção e separação entre categorias como expressões de formas de ser e os conceitos como não expressando nada de real. Na seção seguinte será argumentado que Marx faz uma formulação original da relação entre categorias e conceitos.

Categorias e conceitos: realidade e essência

Em *O capital*, Marx se refere diversas vezes a conceitos: por exemplo, o conceito de valor, ou o título do capítulo 10, 'o conceito (*Begriff*) de mais-valor relativo'. É preciso então entender como Marx usa o conceito em *O capital*. Por exemplo, como nota Marx, a desigualdade constante entre oferta e demanda e a natureza contingente de sua coincidência é abstraída da economia política que parte da igualdade entre oferta e demanda. Marx assinala que a justificativa dessa abstração é a "consideração dos fenômenos na forma que corresponde a suas leis, a seu conceito, isto é, para considerá-los independentemente da aparência provocada pelo movimento da oferta e demanda" (Marx, 2017c, p. 224).

Ou ainda de forma mais esclarecedora:

As figuras acabadas das relações econômicas, tal como se mostram na superfície, em sua existência real e, por conseguinte, também nas representações por meio das quais os portadores e os agentes dessas relações procuram obter uma consciência clara dessas mesmas relações, são muito distintas e, de fato, invertidas, antitéticas a sua figura medular interior – essencial, porém encoberta – e ao conceito que lhe corresponde (Marx, 2017c, p. 245).

Em *O capital* conceito se refere à tradução teórica da essência, reprodução da essência da coisa no pensamento por meio da abstração, e expressa em conceitos. Como em Hegel, pode se dizer que para Marx os conceitos nos fornecem o conhecimento do que o objeto é em si e para si, da sua essencialidade.

Mas nem tudo que é dado na imediatidade corresponde a seu conceito de acordo com Marx. Em outros termos, a essência de algo não é apreensível imediatamente na sua forma de aparecimento. De fato, Marx afirma por diversas vezes que a forma imediata contradiz o conceito, isto é, a essência aparece invertida nessas formas. Por isso Marx as designa como 'formas sem conceito': "Em D-D', temos a forma mais sem conceito [*begrifflos*] do capital, a inversão e a coisificação das relações de produção elevadas à máxima potência" (*ibidem*, p. 442); essas formas são 'vazias de conteúdo' e 'irracionais', como os juros como 'preço do dinheiro' e o salário como 'valor do trabalho'. Ora, decerto a fórmula capital-juros é a fórmula do capital que menos corresponde a seu conceito, mas é uma fórmula dele" (*ibidem*, p. 879); e

Finalmente, trabalho-salário, o preço do trabalho, como o demonstramos no Livro I, é uma expressão que, prima facie, contradiz o conceito de valor, assim como o de preço, que, em geral, não é propriamente mais que uma expressão determinada do valor; e 'preço do trabalho' é, do mesmo modo, algo tão irracional quanto um logaritmo amarelo (Marx, 2017c, p. 881).

Marx n' *O capital* se refere a essas formas irracionais, aparentes, que contradizem o conceito como categorias:

Na expressão "valor do trabalho", o conceito de valor não só se apagou por completo, mas converteu-se em seu contrário. Essas expressões imaginárias surgem, no entanto, das próprias relações de produção. São categorias para as formas em

que se manifestam relações essenciais. Que em sua manifestação as coisas frequentemente se apresentem invertidas é algo conhecido em quase todas as ciências, menos na economia política (Marx, 2013, p. 607).

Assim categorias em Marx se referem a todas as formas de ser ou modos de existência de algo, inclusive suas formas fenomênicas, aparentes e que são o inverso de sua essência traduzida no conceito. Mas os conceitos em Marx também são formas de ser, modos de existência. Conceitos expressam as determinações essenciais do ser, as formas essenciais da existência, mas as categorias também expressam as determinações aparentes e formas fenomênicas da existência. Nem toda categoria é um conceito. As categorias como salário, por exemplo, não são conceitos pois não expressam o modo essencial de existência do valor da força de trabalho, enquanto esse último é um conceito.

Deve-se ressaltar aqui a originalidade de Marx no trato das categorias e conceitos e na relação entre eles. Se para Kant o conceito é algo abrangente que inclui os conceitos empíricos e as categorias da razão pura, para Marx as categorias abrangem todas as formas de existência do objeto, desde as fenomênicas até as essenciais. Mas o conceito é restrito a expressão da essência no pensamento. Deste modo, ao contrário de Kant, não há que se falar de conceitos empíricos em Marx, embora seja possível falar de categorias empíricas, como o salário.

Não há sentido em Marx em uma separação entre categorias que seriam apenas nomes utilizados nas teses da filosofia e conceitos que seriam científicos, como propõe Althusser (1976). Mas o inverso, categorias como formas de ser separadas dos conceitos como meros nomes, também não fornece uma compreensão exata do uso que Marx faz de categorias e conceitos. Se conceitos fossem meros nomes, *O capital* seria uma construção *a priori*, um produto da suposta razão pura.

Assim Marx não faz uso dos conceitos no sentido empirista/positivista, como entes meramente lógicos ou gramaticais, formas destituídas de qualquer referência a um conteúdo real.

Mas se até aqui há uma proximidade muito grande entre Marx e Hegel é preciso notar uma diferença fundamental: a origem dos conceitos.

A origem dos conceitos: o processo de abstração

Segundo Marx, as categorias não são elementos da razão pura e nem tem origem no pensamento pensando a si mesmo. Marx assinala que mesmo as categorias lógicas têm sua origem na atividade material dos homens e são obtidas pelo processo de abstração (Marx, 2017b, p. 99). Em uma carta a Engels em 25 de março de 1868, Marx dá um exemplo de como as categorias lógicas se originam ‘de nosso intercuro’:

Mas o que diria o VELHO Hegel, se ele aprendesse no além que o *geral* [das *Allgemeine*] na língua alemã e nórdica significa somente a terra comum, e que o *particular*, o *específico* [das *Sundre, Besondere*] significa somente a propriedade privada dividida da terra comum? (Marx, 1987, p. 558, tradução nossa)².

Como afirma Engels, “Os esquemas lógicos só podem se referir a formas de pensar; nesse ponto, contudo, trata-se apenas das formas do ser, do mundo exterior, e o pensamento jamais poderá tirar nem derivar essas formas de si mesmo, mas precisamente só do mundo exterior [...]” (Engels, 2015, p. 66).

Sendo os conceitos categorias da essência, eles também têm origem ‘em nosso intercuro’ e se obtém por abstração. Primeiramente é preciso entender a relação entre essência

² No original: “But what would OLD Hegel say, were he to learn in the hereafter that the *general* [das *Allgemeine*] in German and Nordic means only the communal land, and that the *particular*, the *special* [das *Sundre, Besondere*] means only private property divided off from the communal land? Here are the logical categories coming damn well out of ‘our intercourse’ after all”.

e o seu aparecimento³ em Marx para compreender a apreensão do conceito por meio da abstração. Marx observa que “compete à ciência reduzir o movimento visível, meramente aparente, ao movimento real interno” (Marx, 2017c, p. 356), ou em outros termos, a apropriação científica do mundo tem por objetivo chegar à essência a partir da aparência e explicar o aparecimento da essência, o fenômeno.

Para Marx a essência e suas formas de aparecimento estão em unidade nas condições materiais objetivas em que os homens produzem e reproduzem sua vida. Aqui, como em Hegel, a essência não está em outro mundo separado do mundo sensível, em um além, o mundo das Ideias ou o paraíso ou inferno cristão, “A essência portanto não está *atrás* ou *além* do fenômeno” (Hegel, 1995, p. 250).

Um exemplo como Marx situa a essência e suas formas de aparecimento nas condições objetivas de produção da vida está na sua abordagem da passagem da renda da terra pré-capitalista de trabalho para produtos. Marx observa que isso não modifica a essência da renda da terra pré-capitalista, uma vez que esta essência consiste na renda da terra ser “a única forma dominante e normal do mais-valor ou do mais-trabalho” (Marx, 2017c, p. 854). Isso ocorre nas condições sociais em que “somente a terra se confronta com o produtor direto como condição de trabalho situada em propriedade alheia” (*ibidem*, p. 855). Aqui tanto as determinações fenomênicas quanto as determinações essenciais são determinações de uma mesma coisa, o modo de produção da vida.

A essência como conexão interna é a relação de identidade que existe entre fenômenos diferentes. Ao comentar as dificuldades de Aristóteles para chegar ao conceito de valor, Marx se refere a “igualdade de essências” de “coisas sensivelmente distintas” (Marx, 2013, p. 188). A essência é uma relação de identidade que permanece nas diferenças fenomênicas: “Todo mais-valor, qualquer que seja a forma particular em que mais tarde se cristalize, como o lucro, a renda etc., é, com relação à sua substância, a materialização [*Materiatur*] de tempo de trabalho não pago” (*ibidem*, p. 602).

Mas a identidade entre essência e fenômeno inclui a diferença entre a essência e o fenômeno; aqui é preciso não conflagrar a identidade dialética com a igualdade abstrata, indiferente. Também não há uma identidade imediata entre mais-valor e renda da terra e entre mais-valor e lucro. O lucro, por exemplo, é mais-valor, porém em relação à totalidade do capital adiantado pelo capitalista. O mais-valor sob a forma de lucro aparece como um excedente do preço de venda em relação ao preço de custo – a porção do capital adiantado que retorna na venda – como resultado de comprar barato e vender caro, ou seja, como produzido pela circulação das mercadorias. Em outros termos, sob a forma de lucro o mais-valor se encontra em relação consigo mesmo, como idêntico a esse, mas em um outro.

Na relação entre lucro e mais-valor podem ser observadas várias determinações da relação entre fenômeno e essência. Primeiramente, se observa que a identidade entre fenômeno e essência é uma identidade que inclui a diferença. A unidade entre essência e fenômeno é uma unidade mediada, eles são idênticos apenas como um outro e só podem ter sua identidade na relação com o outro. Assim a essência tem que aparecer e o fenômeno é sempre o fenômeno de uma essência, é o aparecimento dessa essência.

Se essência e fenômeno estão em unidade, mas contém a diferença, diferença que é interna pois são inseparáveis, são contraditórios. Os fenômenos de forma imediata – ou seja, tomados em si mesmo e isolados uns dos outros – são fixados e externos uns aos outros, enquanto a essência está na conexão interna dos fenômenos. Como em Hegel, a essência e

³ Aparecimento se refere a como a essência aparece em seu contrário. O aparecimento foi utilizado para traduzir o termo alemão ‘*Erscheinung*’ em Hegel (2017). Marx utiliza o mesmo termo no que se convencionou traduzir em português como fenômeno, embora o aparecimento em Hegel tenha um conteúdo diferente do fenômeno em Kant, no qual a coisa em si permanece incognoscível. Como a tradução ‘fenômeno’ para Marx ainda está consagrada, nesse artigo se utilizam fenômeno e aparecimento como sinônimos no que se refere a obra de Marx.

fenômeno são contrapostos: “a identidade de ambos é a relação essencial da contraposição” (Hegel, 2017, p. 166).

É a relação contraditória entre essência e fenômeno que torna o conhecimento científico necessário “e toda a ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente” (Marx, 2017c, p. 880). É essa relação contraditória que torna a abstração fundamental para a ciência: a essência não é dada imediatamente no sensível e nas formas de consciência imediatas, é preciso a abstração para apreender a essência no fenômeno. Conceitos são obtidos pelo processo de abstração, a partir da intuição; a intuição – a forma de reprodução na consciência do objeto em sua imediatez, como aparência – é elaborada pelo processo de abstração em conceitos.

O ponto de partida da ciência, para descobrir a essência, é o todo já dado pois a essência é imanente: ela existe no objeto dado imediatamente para a consciência e não na consciência pura ou em um além. É por essa natureza da essência como imante ao objeto que a abstração cientificamente razoável é aquela que é extraída da própria coisa.

Como se chega às abstrações? Marx não oferece uma fórmula ou um conjunto de regras para se fazer abstrações. Há apenas uma indicação geral, ao falar do processo de investigação. Para se chegar a uma abstração científica é necessário “se *apropriar* da matéria [Stoff] em seus detalhes, *analisar* suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno” (Marx, 2013, p. 90); “a *análise* das conexões internas e efetivas do processo de produção capitalista é uma questão muito intrincada e um trabalho extremamente *minucioso*” (Marx, 2017c, p. 355-356).

O caminho da abstração, o processo de investigação, supõe o domínio dos fatos, a apropriação da coisa, a análise. Mas o todo já dado, inclui as representações teóricas dadas, a sua reprodução ideal que tem sua gênese nas necessidades da atividade material. Cabe na investigação o exame crítico dessas representações teóricas, a descoberta de seus nexos específicos com os outros momentos da atividade real dos homens. A crítica teórica tem assim em Marx também um sentido epistemológico.

Aqui o conceito em Marx se diferencia de forma fundamental do conceito em Hegel. Segundo Hegel:

É absurdo admitir que haveria primeiro os objetos que formam o conteúdo de nossas representações, e posteriormente viria nossa atividade subjetiva, que por meio da operação do abstrair, antes mencionada, e do reunir do que é comum aos objetos, formaria os seus conceitos. O conceito é, antes, o verdadeiramente primeiro, e as coisas são o que são pela atividade do conceito a elas imanente, e que nelas se revela (Hegel, 1995, p. 298).

Para Hegel as formas de consciência chegam ao entendimento, e, portanto, ao conceito através da consciência sensível – a intuição – e da percepção – a representação. Mas o conceito surge da “nulidade” dos estágios anteriores “como seu fundamento” (Hegel, 2018, p. 48). No conceito, a matéria sensível estaria suprassumida e a realidade do conceito teria que ser derivada dele mesmo, “não pode ser dada como algo externo” (*ibidem*, p. 48).

Segundo Hegel, o Conceito, o conceito de conceito, se deriva do movimento das outras categorias, determinações de pensamento, o ser e a essência, a partir delas mesmas sem algo externo e sem pressupostos. Assim o Conceito é um pensamento que se origina da atividade do pensar o próprio pensamento. E as categorias e o Conceito que abrange em si todas as categorias é, segundo Hegel, um “estágio do espírito e da natureza”, é “base e estrutura simples interior das formas do espírito” (*ibidem*, p. 47).

Em Marx os conceitos não se originam do pensamento puro, sem pressupostos. É conhecida a afirmação de Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* de que partem de “pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação” (Marx; Engels, 2007, p. 86). E nas notas sobre Wagner, a afirmação de Marx de que não parte “de ‘conceitos’, portanto, tampouco do ‘conceito de valor’”, mas sim da “mercadoria, e de pronto *na forma como ela aparece*” (Marx,

2017a, p. 265). E assim o conceito de valor é deduzido por Marx, segundo ele mesmo, “da mercadoria enquanto algo concreto” (*ibidem*, p. 258).

Assim é possível ver, nas palavras do próprio Marx, como o conceito de valor tem o concreto ‘como ponto de partida efetivo’ e como no ‘método teórico’ a ‘sociedade’ permanece ‘como pressuposto da representação’. Assim as abstrações através das quais se chega aos conceitos não se originam delas mesmas, ou umas das outras, mas do todo já dado e o caminho da consciência para chegar ao conceito deve passar pela intuição e pela representação.

É preciso assinalar aqui a originalidade de Marx na formulação dos conceitos. O fato de Marx rejeitar o modo como Hegel trata a origem dos conceitos não o alinha com a formulação kantiana dos conceitos e categorias, embora o conceito como produto da intuição e da representação pareça levar a essa conclusão, e muito menos ao empirismo e ao positivismo.

Para Marx, os conceitos não são uma representação meramente subjetiva ou, no caso dos conceitos empíricos – categoria inapropriada para a obra de Marx como argumentado anteriormente –, a simples reprodução do fenomênico, sem que o pensamento possa, assim, pelo menos se aproximar do que a coisa é em si e para si. Como em Hegel, os conceitos em Marx nos permitem apreender no pensamento o que a coisa é em si e para si, a essência. Mas, ao contrário de Hegel, para Marx essa essência não consiste nos próprios pensamentos, ou mais precisamente na atividade de pensar. O conteúdo dos conceitos é o real essencial, no que Marx difere de Kant, mas o real essencial não é o pensar, no que Marx difere de Hegel.

Muito menos se pode imaginar que Marx estaria se alinhando a formulação positivista e empirista dos conceitos. É preciso assinalar novamente que para Marx conceitos não são meros nomes, Marx era realista em relação aos conceitos. Nem se pode imaginar que Marx estaria com o caminho da intuição ao conceito defendendo a formulação indutiva de conceitos como no positivismo.

Marx não formula regras de como fazer abstrações para chegar a conceitos, por outro lado, Marx assinala o caráter dialético da apresentação. Isso não significa apenas que a apresentação não tem o caráter de uma dedução do tipo geométrica dos conceitos, e das categorias fenomênicas a partir dos conceitos. Em *A Ideologia Alemã*, Marx e Engels criticam os “empiristas ainda abstratos” para quem a história é “uma coleção de fatos mortos” (Marx; Engels, 2007, p. 94-95). Pode parecer um oxímoro se referir a “empiristas abstratos”, mas abstratos aqui se refere ao unilateral, simples, sem conexão com o outro. Para os empiristas, os fatos são mortos pois não são entendidos como parte de um todo complexo, com relações internas. Cabe a apresentação dialética desvelar essas relações internas, chegar a um todo concreto – no sentido das múltiplas determinações – pensado. E como será desenvolvido na seção seguinte, nenhum conceito está plenamente desenvolvido sem as relações internas, sem sua compreensão em um todo concreto.

Mas o que realmente separa Marx tanto do positivismo e do empirismo quanto de Hegel, no que se refere aos conceitos, não é uma questão de caráter estritamente metodológico, mas sim uma questão de natureza ontológica. A ontologia social do empirismo e do positivismo é fundada no atomismo. Para os empiristas e os positivistas, a experiência da qual se parte para se chegar aos conceitos é a do indivíduo isolado frente a uma natureza dada. Como assinala Ilyenkov “A experiência social humana é interpretada aqui como uma experiência pessoal reiterada, uma mera soma de experiências separadas” (Ilyenkov, 1982, p. 26). Assim os indivíduos são destituídos de qualquer relação como outros indivíduos e formas sociais de consciência, tendo apenas as sensações, percepções, imaginação, memória e raciocínio lógico. Os conceitos passam assim a ter uma origem e conteúdo psicológico e meramente individual.

Na ontologia social de Marx os homens são seres *sociais* e *ativos*. Os conceitos e categorias não são um produto psicológico dos indivíduos isolados, mas produtos sociais que são dados para os indivíduos de forma imediata na linguagem, mas também na filosofia, na ciência, nas artes, nas leis, na moral etc. Como assinala mais uma vez Ilyenkov, “um sistema de formas de consciência social [...] estrutura desde o início o desenvolvimento da consciência

e vontade dos indivíduos, os moldando a sua própria imagem” (*ibidem*). Por isso a formulação de conceitos em Marx não deve contar apenas com o registro de sensações individuais, os fatos mortos dos empiristas abstratos e sua generalização indutiva, mas também com a crítica, absorção e reformulação dos conceitos que são dados para todo teórico a cada momento da história.

Mas além de não serem o resultado de um registro de sensações e formulação psicológica, os conceitos em Marx são produtos da *atividade* social dos homens. Note-se novamente a referida observação de Marx em carta a Engels sobre a origem das categorias do universal e do particular na língua alemã. Os conceitos, categorias e todas as forma ideias são elementos mediadores da atividade humana, da produção da vida na ontologia social de Marx. As formas ideais, conceitos aí incluídos, surgem da práxis humana.

Aqui se deve assinalar a diferença entre Marx e Hegel. Em Hegel, como em Marx, as formas de consciência são sociais e objetivas, existem nas leis, na moral, na filosofia, na religião e na arte. Também em Hegel, seguindo aqui a linha que se inicia com Aristóteles⁴, a atividade é o elemento central de sua ontologia. Inúmeras vezes Hegel afirma que “O espírito é atividade” (Hegel, 1995, p. 97), que “A ideia é essencialmente *processo*” (*ibidem*, p. 352) e se refere a atividade do Conceito. Mas em Hegel essa atividade consiste no pensar e no Conceito como “a forma infinita ou atividade criadora e livre, que não precisa de uma matéria dada, fora dela, para realizar-se” (*ibidem*, p. 298).

Deste modo a atividade tem um conteúdo diferente em Hegel e em Marx. Em Marx a atividade é a atividade sensível dos homens na reprodução de sua vida material, na qual o pensamento emerge como um elemento mediador, necessário, indispensável e mesmo um elemento distintivo da atividade humana. Mas diferente de Hegel, não é atividade do pensar que origina e consiste no interior da atividade sensível dos homens. Por isso, diferente de Hegel os conceitos são derivados da atividade humana e não o contrário, e seu conteúdo é a reprodução teórica dessa atividade e não a própria atividade do pensar.

Mas não é possível entender plenamente o conceito em Marx sem atentar para o que é o distintivo dos conceitos como forma de reprodução teórica do mundo: o seu caráter universal.

A forma do conceito: o universal concreto

O conceito ao reproduzir a essência no pensamento tem a forma do que é necessário e universal em lugar do contingente. Mas o empirismo entende os universais, e, portanto, os conceitos, como o idêntico em muitas coisas diferentes; no empirismo conceitos são construídos pelo princípio da identidade abstrata, eliminando diferenças. Assim se obteria um Universal puro, isolado e separado das particularidades, eliminadas no processo de abstração. Deste modo afirma Hegel:

Ao se falar do conceito, habitualmente é só a universalidade abstrata que se tem em vista, e costuma-se também definir corretamente o conceito como uma representação universal. Por esse motivo se fala do conceito da cor, da planta, do animal etc., e esses conceitos deveriam nascer porque, na eliminação do particular pelo qual as diversas cores, plantas e bestas etc., se diferenciam uma das outras, se fixaria o que lhes é comum (Hegel, 1995, p. 297).

O universal aqui seria abstrato não apenas por ser algo pensado, um resultado do processo de abstração, mas principalmente, neste caso, por ser algo simples, unilateral, sem relação com outro. Mas como não é possível acessar pelos sentidos A cor, A planta ou A fruta, o empirismo adota uma postura nominalista em relação aos universais. Em outros termos, os universais não existiriam realmente, independente de nosso processo de abstração – de

⁴ Sobre a atividade em Aristóteles, Hegel e Marx ver Vadée (1998).

caráter meramente psicológico e individual no empirismo – e seriam apenas nomes que damos ao que há de comum entre as coisas, mas não algo que existira nos objetos em si e para si.

Ao se referir a Hobbes em *A Sagrada Família*, Marx afirma:

[...] a intuição, o pensamento, a representação etc. não são senão fantasmas do mundo corpóreo mais ou menos despojado de sua forma sensível. A única coisa que a ciência pode fazer é nomear esses fantasmas. Um nome pode ser usado para mais de um fantasma. Pode haver, inclusive, nomes de nomes (Marx; Engels, 2003, p. 147).

Mas assinala também:

[...] o materialismo torna-se unilateral. *Hobbes* é o *sistematizador* do materialismo *baconiano*. A sensualidade perde seu perfume para converter-se na sensualidade abstrata do *geômetra*. O movimento *físico* é sacrificado ao *mecânico* ou *matemático*; a *geometria* passa a ser proclamada como a ciência principal. O materialismo torna-se *misantrópico* (Marx; Engels, 2003, p. 147).

Uma das peculiaridades do Conceito em Hegel é que este rejeita o conceito como um universal abstrato. O Conceito em Hegel consiste na unidade de três momentos, o da universalidade, da particularidade e da singularidade. Cada um dos momentos é um todo, mas cada parte é uma parte por estar integrado com o outro e conter o outro; “cada um dos momentos é o todo que *ele* [mesmo] é” (Hegel, 1995, p. 292).

Hegel dá um exemplo: “O cavalo é em primeiro lugar um animal, e essa é sua universalidade” (Hegel, 2008, p. 180). Essa universalidade do animal, no entanto, não é o suficiente para determinar o cavalo como cavalo: “ele então tem a sua determinidade, que é a particularidade – a espécie cavalo” (*ibidem*). O universal animal contém uma diferença dentro de si, uma particularidade, a espécie cavalo. O particular cavalo está contido no universal animal, “Mas em terceiro lugar ele é esse cavalo, um sujeito singular” (*ibidem*).

Não se trata em Hegel da singularidade imediata, sensível e contingente, mas da singularidade determinada. Nesse terceiro momento, o da singularidade determinada, está contida tanto a universalidade como a particularidade. A universalidade contida na singularidade não está apenas no gênero animal, mas no próprio ‘este’: “Se eu digo: o ‘singular’, ‘este singular’, ‘aqui’, ‘agora’, tudo isso são universalidades; *tudo e cada um* é algo singular, um este” (Hegel, 1995, p. 71-72).

Assim, Hegel em primeiro lugar adota uma postura realista em relação aos universais. Universais não existem em si, mas nas coisas. Em outros termos os universais existem, mas só existem nas singularidades. Nesse sentido os universais nem estão em um outro mundo, nem somente estão na consciência.

Em segundo lugar, para Hegel “Conceito é o absolutamente *concreto*” (*ibidem*, p. 298). O conceito é um universal que contém em si os particulares e as singularidades, é um Universal concreto, repleto de determinações, ao contrário do universal simples, abstrato nesse sentido, do empirismo. Mas o Conceito em Hegel, apesar de ser concreto por conter em si a unidade de todas as determinações – universal, particular e singular –, ainda é abstrato, pois o seu ‘elemento’ é “o pensar em geral e não o sensível empiricamente concreto; e, de outra parte, enquanto não é ainda a ideia” (*ibidem*, p. 299).

Marx, como Hegel, rejeita a formulação de conceitos como universais abstratos. É duradoura na obra de Marx a rejeição aos universais abstratos, a começar pela crítica à construção especulativa em *A Sagrada Família*. “A fruta”, um universal abstrato, não é um conceito capaz de capturar a essência real das diversas frutas; como aponta Sayer: “O que define um fenômeno em sua particularidade essencial – em outras palavras sua existência real – são as características que não partilham com outros membros da classe a que pertencem” (Sayer, 1979, p. 55).

A rejeição de Marx aos universais reaparece, já na fase muito madura de sua obra, na referida crítica ao ‘conceito de valor’, tomado como uma abstração simples – ou um simples nome – a qual se pode reduzir todos os bens, valores de uso e o valor de troca (Marx, 2017a).

Mas poderia se dizer que Marx aceita a existência de um universal abstrato ao apreender no texto de 1857 a produção em geral como uma abstração razoável. Mesmo esse Universal geral, no entanto, é “algo multiplamente articulado, cindido em diferentes determinações” (Marx, 2011, p. 56). Em outros termos, como unidade de diferentes determinações internamente relacionadas, esse universal geral é um concreto, mesmo que determinações particulares, isto é, da espécie das determinações da produção não estejam presentes nesse Universal geral – como por exemplo a ferramenta e a máquina, ou ainda as relações de produção específicas envolvidas na atividade, como trabalho escravo, servil, assalariado.

A produção em geral inclui os meios de produção, a atividade do trabalho – como todas as determinações contidas nessa determinação como a finalidade, o modo de trabalhar, seu caráter social etc. –, os objetos de trabalho e as relações entre esses momentos. Além disso a produção em geral deve incluir sua relação com os outros momentos da reprodução da vida, a distribuição e o consumo. Da mesma forma a produção universal, a geração do produto só existe como muitos ramos de produção, como articulação dessas formas particulares de produção. Em outros termos a produção em geral tem a estrutura formal do Conceito de Hegel.

Além disso, a produção em geral é uma abstração razoável se não se esquece da ‘diferença essencial’ além da unidade. Se o processo de abstração isola um gênero, a identidade concreta de várias determinações em comum de diferentes formas históricas da produção, por comparação, ele também deve descobrir as diferenças. O mesmo processo de isolar o que há em comum em diferentes formas de produção é o de identificar as diferenças: o processo de análise, de investigação do objeto.

Como afirma Marx, “uma explicação que não dá a *differentia specifica* não é uma explicação” (Marx, 2010, p. 34). Uma explicação que procura reduzir as múltiplas determinações, incluindo as determinações particulares e singulares do concreto, a um universal simples, unilateral, abstrato nesse sentido, é uma explicação que não chega à essência real da coisa, ao que o objeto é em si e para si. A despeito da afirmação de Marx ser uma crítica a Hegel, é notável a semelhança com este quando ele afirma:

A universalidade, por ser ela uma determinação sumamente simples, não parece capaz de nenhuma explicação; pois uma explicação tem que se envolver com determinações e diferenciações e tem de predicá-las de seu objeto (Hegel, 2018, p. 67).

Uma abstração razoável nesse sentido não é uma abstração formal, isto é, o pensamento que repete os mesmos princípios universais em relação ao particular. As formas particulares da produção não podem ser simplesmente deduzidas das determinações universais abstratas. Seria como se Marx começasse *O capital* da seção I do capítulo V, onde são expostas as determinações do trabalho em geral para daí ‘deduzir’ as determinações específicas do modo de produção capitalista.

Assim, o conceito em Marx tem a forma de um universal concreto e como tal não pode ser determinado em uma simples definição formal. A definição formal obtida de forma analítica, que leva dos singulares ao universal simples, abstrato, não é capaz de apreender a essência real de algo concreto, e não é ainda o conceito. O conteúdo do conceito na definição é accidental. É contingente, poderia ter sido outro e há múltiplas definições de qualquer coisa. É contingente segundo as determinações escolhidas entre as múltiplas qualidades do objeto. Assim como afirma Hegel: “Quanto mais rico é o objeto a definir, isto é, quanto mais lados oferece à consideração, tanto mais diversas são habitualmente também as definições propostas. Assim há, por exemplo, toda uma multidão de definições da vida, do Estado etc.” (Hegel, 1995, p. 360).

Assim é possível encontrar múltiplas definições de capital em *O capital* de Marx: “valor em processo”, “trabalho morto”, “trabalho alheio não pago” etc. Mas nenhuma dessas definições, mesmo sendo mutuamente compatíveis é o Conceito de capital. Como um universal concreto, o capital não pode ser reduzido a uma definição formal e seu conceito está expresso na totalidade de *O capital*.

Marx não é um nominalista no sentido de negar a existência de universais. Não existe “A fruta” fora e independente das frutas particulares e singulares. Determinações comuns dos diferentes modos de produção, a produção em geral, só existem fora das determinações particulares e singulares no pensamento; conforme afirma Marx “não há produção em geral” (Marx, 2010, p. 56).

Os universais só são reais nas existências particulares e singulares, como universais concretos e não como universais simples, abstratos. São apenas nomes, ou existem apenas no pensamento, quando separados da particularidade e das singularidades; nesse caso são ‘apenas abstrações’. É bom lembrar que nas críticas de Marx às generalidades abstratas, essas abstrações são determinadas como ‘abstrações arbitrárias’ e/ou ‘pura abstração’.

Algumas passagens nos *Grundrisse* ajudam a esclarecer a diferença entre a pura abstração ou a abstração arbitrária e a abstração que apreende um universal concreto real. Ao se referir ao capital em geral, Marx assinala que

O capital considerado em geral não é pura abstração. Se examino o capital total de uma nação, p. ex., em comparação com o trabalho assalariado total (ou também a propriedade fundiária), ou se examino capital como a base econômica geral de uma classe em comparação com outra classe, examino-o em geral (Marx, 2011, p. 1179).

E ainda:

O capital em geral, diferentemente dos capitais particulares, aparece na verdade 1) só como uma abstração; não uma abstração arbitrária, mas uma abstração que captura a *differentia specifica* do capital em contraste com todas as outras formas de riqueza – ou modos – em que se desenvolve a produção (social) (Marx, 2011, p. 596).

Além disso, o universal simples, o geral, em Marx pode ser algo real, mas para ser algo real ele tem que ter uma forma particular: “mas o capital em geral, diferentemente dos capitais reais particulares, é ele próprio uma existência real” (*ibidem*, p. 596-597); a forma do capital produtor de juros. “Assim, se o universal, por um lado, é somente *differentia specifica pensada*, por outro, é forma real *particular* ao lado da forma do particular e do singular” (*ibidem*, p. 597).

Deste modo é preciso não conflagrar o universal concreto, real, apreendido pelo conceito, com o universal concreto pensado, resultado do abstrair e do desfazer as abstrações. Um indício de como ‘desfazer as abstrações’ está de forma sintética em um trecho dos *Grundrisse*:

No decorrer da nossa exposição ficou evidenciado como o valor, que apareceu como uma abstração, só se torna possível enquanto tal abstração quando é posto o dinheiro; a circulação do dinheiro, por outro lado, leva ao capital, ou seja, só pode estar plenamente desenvolvida sobre a base do capital, da mesma forma que somente sobre a base do capital a circulação pode se apoderar de todos os momentos da produção (Marx, 2011, p. 1071).

O caminho do desfazer as abstrações é o de mostrar em cada categoria abstrata a contradição de suas determinações e desenvolver as categorias mais concretas pela negação determinada das categorias anteriores. Trata-se aqui do movimento do conceito de capital no caso de Marx, de sua determinação progressiva, por meio do que se reproduz de forma ideal uma totalidade já dada como unidade de essência e fenômeno, como concreto pensado.

Esse sentido da universalidade em Marx ajuda a esclarecer o sentido do abstrato e do concreto, no que é necessário um contraste com Hegel. Hegel entende o abstrato de dois modos: primeiro o que é apenas do pensamento, e em segundo lugar o que é simples, unilateral, indeterminado, indiferente. O concreto para Hegel é o que tem múltiplas determinações, relações e diferenças internas.

Mas Hegel conflagra as formas lógicas com as formas de ser, a idealidade para Hegel é a verdade das coisas finitas, materiais. Para Hegel a materialidade, não é concreta, mas abstrata, isto é, está no nível do entendimento, de relações externas, simples e unilaterais, de sequência no tempo e justaposição no espaço. Para Hegel os fenômenos naturais por exemplo, estão isolados uns dos outros, justapostos, apenas se reproduzem. Da mesma forma a esfera da sociedade civil que inclui a satisfação das necessidades, a economia, em Hegel é uma esfera do entendimento, da relação entre famílias separadas. Em outros termos, para Hegel os objetos materiais são abstratos e apenas quando esses correspondem ao conceito é que podem ser concretos.

Em comum com Hegel, em Marx o abstrato se refere ao que é produto do pensamento e ao simples, indeterminado ou indiferente. Em contraste com Hegel, o concreto se refere tanto ao que tem múltiplas determinações, como também a materialidade, ao real.

Assim, em Marx o conceito é o universal concreto pensado, produto do pensamento e é uma abstração no primeiro sentido, o do pensado, embora não no segundo, do unilateral, do indiferente. Mas o universal concreto não é uma abstração no sentido de existir apenas no pensamento ou de ter como conteúdo apenas o pensamento. A abstração, o conceito têm um sentido epistemológico, é por meio dele que conhecemos a essência real do objeto, o que ele é em si e para si, enquanto o universal concreto tem um sentido ontológico, ele existe na realidade independente de nossa mente ou de nossa atividade de abstrair para chegar aos conceitos.

Uma possível objeção a essa interpretação é o fato de Marx se referir a abstrações reais e de determinar objetos reais como abstratos. Marx se refere ao valor como uma abstração real em dois contextos de sua obra. Primeiramente nos *Grundrisse*:

O valor das mercadorias determinado pelo tempo de trabalho é somente seu valor médio. Uma média que aparece como uma *abstração externa*, na medida em que a média é calculada como o número médio de uma época, p. ex., 1 libra de café, 1 sh., se a média é calculada, digamos, para o preço do café durante 25 anos; mas que é uma *abstração muito real* se, ao mesmo tempo, é reconhecida como a *força motriz e o princípio de movimento das oscilações* por que passam os preços das mercadorias durante uma certa época (Marx, 2011, p. 129).

Aqui o valor é determinando por Marx como uma abstração real em contraste com uma abstração externa. Nessa passagem, o valor, que aparece primeiramente como algo somente pensado, como suposto objeto da razão pura, se revela como um pensamento sobre algo que está no movimento real dos preços, como algo que está na própria coisa, no objeto em si e para si.

Em um segundo momento, ao se referir a redução dos trabalhos diferentes a “trabalho não diferenciado, uniforme simples”, Marx elabora:

Essa redução apresenta a aparência de uma abstração; mas é uma abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social. A conversão de todas as mercadorias em tempo de trabalho não supõe uma abstração maior, como tampouco é menos real que a [conversão] de todos os corpos orgânicos em ar (Marx, 2008, p. 55-56).

Nessa passagem a redução a trabalho simples toma “a aparência de uma abstração”, de algo realizado pelo pensamento e que existe somente como algo pensado, uma pura abstração. Mas logo Marx aponta que essa redução, que parece ser produto do pensamento puro e só existir nele, é uma redução que ocorre na realidade, independente do pensamento. A abstração aqui é real porque reproduz no pensamento o que o objeto é em si e para si. Isso

não significa que os pensamentos existam independentes da realidade e que os objetos sejam abstrações, isto é, pensamentos, em si e para si.

Mas Marx também determina objetos reais como abstratos. É preciso notar primeiramente que Marx não se refere a esses objetos como *abstrações*, mas como *abstratos*. O elemento mais evidente, embora não o único na obra de Marx, é o trabalho abstrato. Mas a determinação como abstrato aqui se refere ao seu segundo sentido: o que é simples, indiferente, unilateral. Objetos reais, mesmo quando não pensados, podem ter essa determinação de abstratos.

Assim, o trabalho em geral, como abstração no sentido de produto do pensamento, é válido para “todas as épocas”, mas na “determinabilidade dessa abstração” (Marx, 2011, p. 84). Ou seja, na determinação da simplicidade e indiferença, é um produto da época burguesa. O trabalho não se torna uma abstração na sociedade burguesa por ser um produto do pensamento, do espírito, da ideia ou da autoconsciência, por ser um objeto abstrato no sentido de existir somente no pensamento ou de ter o pensamento como conteúdo.

Na sociedade burguesa o trabalho continua sendo uma relação material, mas que como resultado de um processo histórico adquire na sua materialidade a determinação da simplicidade e indiferença. Essa determinação está na realidade do trabalho, na facilidade de passar de um tipo de trabalho para outro, na indiferença do capitalista e do trabalhador ao tipo de trabalho que ele executa quando a força de trabalho se torna mercadoria, e até mesmo no processo de trabalho capitalista com a simplificação trazida pela divisão manufatureira do trabalho e pela maquinaria.

Os conceitos em Marx, os universais concretos pensados, são abstrações por serem pensados, mas tem uma referência real por não serem pensamentos puros, mas pensamentos sobre um objeto real que existe em si e para si independente do pensamento e cujo conteúdo é real e não o próprio pensamento. Aqui é possível novamente notar a originalidade de Marx em relação aos conceitos: de um lado não são puras abstrações, meros nomes como no empirismo e, de outro lado, são reprodução do real no pensamento, e não o ‘interior das coisas’ como pensamento, como o Conceito de Hegel.

Mas os universais concretos, traduzidos em conceitos no pensamento, tem também uma peculiaridade em Marx no que se refere ao ser social. Já foi observado antes nesse texto que Marx nota que aquilo que é na maior parte da filosofia entendido como uma categoria da razão pura, a própria categoria da universalidade, resulta de relações materiais. Mesmo as categorias mais abstratas, a da lógica e da metafísica, são produtos do desenvolvimento histórico do homem. Mas para além disto, os universais concretos próprios do ser social são produzidos pelas e nas relações materiais e não pelo pensamento que produz apenas os conceitos desses universais. Aqui, diferente de Hegel, a essência para Marx não se refere ao ‘quieto’ do fenômeno (Hegel, 2017, p. 160), ao permanente (*ibidem*, p. 158), mas ao movimento interno da coisa.

É na própria história que se produzem os universais concretos que são apreendidos no pensamento pelos conceitos. Se a humanidade como espécie biológica é um universal imediato para o homem como ser social, os universais concretos do ser social são resultados de um processo histórico. Todo universal do ser social é resultado de um processo de universalização que se dá na história real.

O desenvolvimento das forças produtivas como um universal é um produto histórico. Nas sociedades anteriores as forças produtivas são desenvolvidas de forma isolada em diferentes comunidades e muitas vezes estão sujeitas a regressão por causa de guerras ou catástrofes naturais, e tudo deve começar de novo (Marx; Engels, 2007, p. 55). Antes do capitalismo o desenvolvimento das forças produtivas não tem um caráter universal, pois é limitado pela manutenção da sociedade. Uma ‘comunidade humana universal’ também é um produto histórico do capital, com a universalização das relações sociais – ainda que de forma alienada – por meio da criação do mercado mundial.

No ser social o que é particular pode se tornar universal. No capítulo 2 de *O capital*, Marx descreve de forma sintética a gênese histórica do dinheiro, equivalente universal, a partir da universalização da troca e da forma mercantil do produto. A própria forma mercadoria do produto se universaliza ao longo da história. A mercadoria como forma universal do produto na sociedade capitalista é um resultado histórico; em sociedades anteriores, quando existia produção e circulação de mercadorias, ela era uma forma particular ao lado de outras; o mesmo acontece com a propriedade privada que se desenvolve de “uma forma anômala e subordinada à propriedade comunal” até chegar à ‘forma pura’, ‘plenamente independente da comunidade’ (*ibidem*, p. 90).

Os universais concretos são *descobertos pela investigação* e não impostos ao real pelo pensamento puro. O processo de universalização não se dá pelo processo de abstração, não são as abstrações, os conceitos puros, que se universalizam na história como em Hegel. É a universalização real que leva à sua reprodução no pensamento por meio dos conceitos.

Considerações finais

Foi argumentado nesse artigo que Marx oferece uma formulação original sobre os conceitos e as categorias. Marx não formulou um sistema filosófico que dê inteligibilidade aos conceitos e categorias. É na prática da crítica e no exame teórico da sociedade capitalista que se pode capturar a formulação marxiana dos conceitos e das categorias e apreender sua originalidade. Marx utiliza os conceitos não como meros nomes sem conteúdo real, apenas gramatical ou lógico, como o empirismo e o positivismo. Para Marx os conceitos são o meio pelo qual o pensamento atinge a essência das coisas, o que o objeto é em si e para si, mas a essencialidade dos objetos não consiste no próprio pensamento, como em Hegel. Além disso, conceitos não tem origem na razão pura, no pensamento que pensa o pensar, mas nas relações reais.

Mas em Marx os conceitos são categorias, são modos de ser. As categorias são mais abrangentes que o conceito, pois incluem o pensar, que apreende as formas fenomênicas do objeto, além do que apreendem as formas essenciais, o conceito. Assim, Marx inverte a relação entre categorias e conceitos de Kant, para quem as categorias são restritas aos conceitos da razão pura.

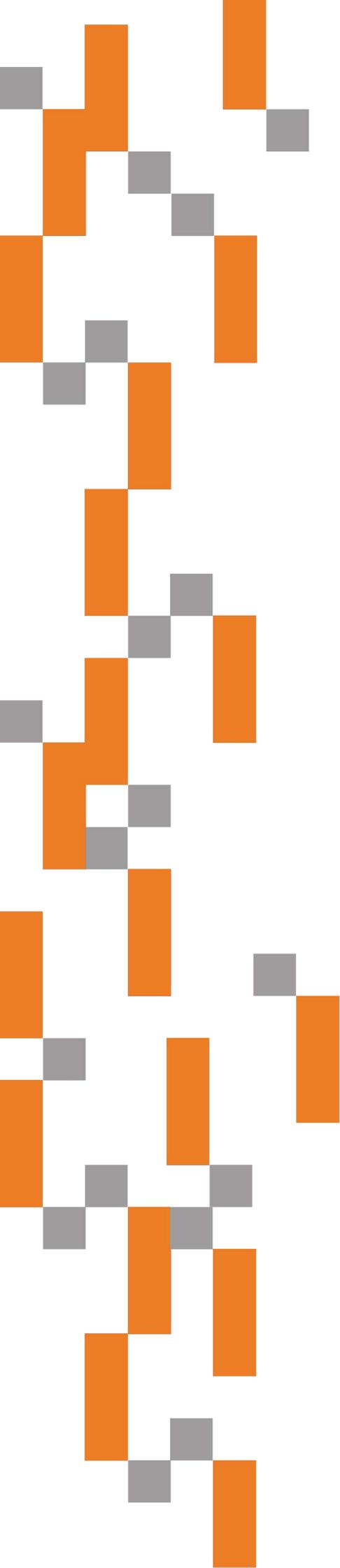
Embora muito próximo de Hegel e também de Aristóteles, Marx apreendeu os conceitos e categorias de forma original, se distanciando da forma predominante em que o empirismo moderno e o positivismo os entendem.

Referências

- ALTHUSSER, Louis. Filosofia e filosofia espontânea dos cientistas. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1976.
- CARNAP, Rudolf. The logical structure of the world; and pseudoproblems in philosophy. California: University of California Press, 1969.
- COLLETTI, Lucio. Marxism and Hegel. London: New Left Book, 1973.
- DA MATA, José V. T. "Introdução". In: ARISTÓTELES. Categorias. São Paulo: UNESP, 2019.
- ENGELS, Friedrich. Anti-Dühring. São Paulo: Boitempo, 2015.
- HEGEL, Georg. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830). A ciência da lógica (v. 1). São Paulo: Loyola, 1995.
- _____. Lectures on logic. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- _____. Ciência da lógica: a doutrina da essência. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. Ciência da lógica: a doutrina do conceito. Petrópolis: Vozes, 2018.
- ILYENKOV, Evald. The dialectics of the abstract and the concrete in Marx's Capital. Nova Iorque: Progress Publishers, 1982.
- JACOBSON, Aaron. "David Hume on human understanding". In: BROWN, Stuart. British empiricism and enlightenment. London: Routledge, 1995.
- KANT, Immanuel. Crítica da razão pura. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MARX, Karl. "Marx to Engels: 25 March 1868". In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. Collected Works, v. 42. New York: Progress Publishers, 1987.
- _____. Contribuição à crítica da economia política. São Paulo: Expressão popular, 2008.
- _____. Crítica da filosofia do direito de Hegel. São Paulo: Boitempo, 2010.
- _____. Grundrisse. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. O capital: crítica da economia política. Livro I. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. "Glosas marginais ao manual de economia política de Adolph Wagner", Verinotio – Revista on-line de Filosofia e Ciências Humanas. Belo Horizonte, v. 23, n. 2, 2017a, pp. 252-279.
- _____. Miséria da filosofia. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- _____. O capital: crítica da economia política. Livro III. São Paulo: Boitempo, 2017c.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A sagrada família. São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. A Ideologia alemã. São Paulo: Boitempo, 2007.
- SAYER, Derek. Marx's method: ideology, science and critique in Capital. Hassocks: The Harvester Press, 1979.
- VADÉE, Michel. Marx penseur du possible. Paris: Éditions L'Harmattan, 1998.
- WOLFF, Francis. "Prefácio". In: ARISTÓTELES. Categorias. São Paulo: UNESP, 2019.

Recebido em 25 de março de 2023
Aprovado em 25 de março de 2023

NOTAS CRÍTICAS



Resenha

COSTA, Iná Camargo. *Dialética do marxismo cultural*. São Paulo: Expressão Popular, 2020.
ISBN: 978-85-7743-379-7

Marxismo cultural: falácia conceitual e *front cultural* da extrema direita

Jean Henrique Costa*
Raoni Borges Barbosa**

Constitui tarefa desafiadora apreciar criticamente uma obra já tão didática acerca da expressão *marxismo cultural*, cujo uso tornou-se expansivo, desonesto e mesmo caricato dentre a denominada extrema direita no Brasil. Ainda assim, discutimos *Dialética do marxismo cultural*, da professora Iná Camargo Costa¹. Primeiramente, o livro nos provoca com o desvendamento de uma nefasta falácia conceitual e, ato contínuo, nos brinda com a exposição do vigor marxiano sobre a luta de classes. Para além deste exercício meramente acadêmico, e considerando o contexto social de crise civilizacional global em que as armas marxistas da crítica – notadamente em sua dimensão política – têm sido capturadas como bode expiatório pelas mazelas do próprio capitalismo, enquanto a ideologia se transforma em *propaganda do mundo*² (Adorno, 2001), o resgate crítico de textos marxistas desempenha o estratégico papel de desmontar e dessacralizar os anticientificismos que flagelam a sociedade atualmente.

Costa (2020) organiza seu argumento teórico-metodológico em breves 69 páginas dispostas em três capítulos e uma pequena seção conclusiva. Logo, ao aquiescer com a trajetória básica tecida pela autora, apresentamos o fio condutor básico da obra, de modo, quiçá, a tornar o livro mais difundido perante um público intensamente bombardeado por fake news, pseudo análises e desinformações acerca do marxismo como totalitarismo (autocracia, ditadura) de esquerda. Esquivando-se dessa mentira pretensamente orgânica, esboçamos esta resenha. Na primeira parte do livro, com efeito, a autora afirma que “estamos há algum tempo desafiados a apresentar a verdade e a verdade sobre o marxismo cultural. A primeira verdade é histórica: a expressão é perfeitamente rastreável desde o programa nazista” (Costa, 2020, p. 13). Feito isso, “uma vez exposta esta reconstituição, temos uma segunda verdade-desafio a encarar: transformar a incriminação em arma de luta no front cultural, definindo a nossa própria pauta” (Costa, 2020, p. 13-14).

* Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH/UERN). Doutor em Ciências Sociais (PGCS/UFRN). E-mail: prof.jeanhenriquecosta@gmail.com.

** Doutor em Antropologia. Pesquisador Bolsista DCR-CNPq da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Piauí – FAPEPI, vinculado no status de PNPd ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt/UFPI), sob supervisão da Profa. Dra. Carmen Lúcia Silva Lima. Pesquisador do Grupo de Pesquisa sobre Identidades Coletivas, Conhecimentos Tradicionais e Processos de Territorialização (UFPI). E-Mail: raoniborgesbarbosa@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2437-3149>.

¹ Professora aposentada da FFLCH da USP.

² “Não há mais ideologia no sentido próprio de falsa consciência, mas somente propaganda a favor do mundo, mediante a sua duplicação e a mentira provocadora, que não pretende ser acreditada, mas que pede o silêncio” (Adorno, 2001, p. 25).

Costa (2020) afirma decididamente que a ideologia da expressão marxismo cultural tem suas raízes no programa político nazista, cuja lógica prosperara nas figurações socioculturais de grande ressentimento, violência estrutural e insegurança ontológica que marcaram a história europeia de 1870 a 1950, quando da fundação tardia dos Estados Nacionais alemão, italiano e soviético, e do encontro da grande indústria, do capital monopolista e das instituições de ortopedia social (mídia, escola, universidade, sindicato, presídio, campo de trabalho, fábrica, exército regular mecanizado, entre outras) aglutinadas no projeto estatal totalizante, universalizante, evolucionista e etnocêntrico. No entender de Costa, “a combinação de ressentimento, racismo e anticomunismo produz o caldeirão onde germinará o entusiasmo dos fanáticos por Hitler” (Costa, 2020, p. 15). Deste modo, “a certidão de nascimento do marxismo cultural” foi elaborada por este genocida e registrada em seu livro de obscenidades *Minha Luta* (Mein Kampf), resumido por Costa (2020, p. 16) como uma declaração de guerra ao marxismo, cuja “expressão cultural máxima seria o bolchevismo”.

A autora enfatiza que na propaganda fascista “o marxismo aparece associado ao judaísmo e ambos constituem as duas maiores ameaças ao povo alemão [...] Sendo o marxismo a causa da decadência do povo alemão, uma das metas do nazismo é a sua aniquilação” (Costa, 2020, p. 17). Costa (2020), contudo, não desvincula a questão da extrema direita à problemática da luta de classes, mantendo, evidentemente, o caráter materialista da análise.

O fascismo só prospera em situações em que a classe proletária está desarmada em todos os sentidos, especialmente no plano político-programático. Para dizer a mesma coisa em linguagem trotskista, está em crise de direção e por isso é incapaz de lutar pela revolução, o único remédio contra os males que o capital precisa lhe impor para resolver sua própria crise, recorrendo para tanto, e em casos extremos, a regimes fascistas: redução de salários, trabalho escravo, eliminação de direitos como organização, expressão, saúde, educação, habitação e uma vasta pauta de violências inomináveis, a começar pelo estado policial (Costa, 2020, p. 14).

Como explicação histórica para o termo marxismo cultural, é posto que, desde o início da Guerra Fria, nos Estados Unidos, termos densos do vocabulário politológico e filosófico, como marxismo, socialismo e comunismo, foram transformados em tabus no debate acadêmico e político, inclusive nos espaços universitários. “Pelo menos duas gerações se formaram sem ouvir menção a estas palavras e a universidade estadunidense até hoje, em sua esmagadora maioria, não dispõe de professores críticos do capitalismo em seus cursos de economia” (Costa, 2020, p. 33). Para além do contexto do pós-guerra, o fantasma do marxismo cultural, já com este nome, teve sua segunda aparição “nos Estados Unidos do início dos anos 1990, coincidindo com a publicação de estudos críticos e denúncias sobre as ações estadunidenses de contrainsurgência – ou combate a comunistas – principalmente na América Central, e em especial na Colômbia” (Costa, 2020, p. 29). Atualmente,

[...] os mais proeminentes porta-vozes atuais do combate ao marxismo cultural são Steve Bannon e o canadense Jordan Peterson. Por seu papel estratégico nas nossas eleições presidenciais de 2018, o primeiro dispensa apresentações; Jordan Peterson é uma boa síntese do intelectual conservador: dispõe-se, por exemplo, a debater marxismo sem ter lido uma única obra de Marx, como ficou mundialmente evidenciado em recente debate com Slavoj Žižek [...] em Jordan Peterson é evidente a constrangedora combinação de ignorância e pretensão, pois todas as suas proposições a respeito de Marx e do marxismo são simplesmente falsas (Costa, 2020, p. 37).

Em termos práticos, o livro de Costa (2020) expõe que:

Quanto à expressão ‘marxismo cultural’, como já ficou dito, seu uso [*em larga escala*] data do início da década de 1990. Seus primeiros usuários são cristãos fundamentalistas, ultraconservadores, supremacistas – enfim, a extrema-direita estadunidense [...]. Os objetos mais imediatos de sua fúria conservadora são o femi-

nismo, a ação afirmativa, a liberação sexual, a igualdade racial, o multiculturalismo, os direitos LGBTQ e o ambientalismo (Costa, 2020, p. 37-38, grifos adicionados).

Cabe frisar que, para esses grupos reacionários, o marxismo cultural nasce com a Escola de Frankfurt, cujos membros emigraram para os Estados Unidos em sua fuga do nazismo, e, sendo eles judeus, combinaram as teorias dos judeus Marx e Freud e promoveram a arte moderna (Costa, 2020, p. 38). Portanto, “Trump e assecas [dentre eles, Jair Bolsonaro no Brasil] acreditam firmemente que a cultura estadunidense é dominada pelo marxismo cultural” (Costa, 2020, p. 38-39, grifos adicionados), sendo, portanto, o marxismo cultural “a própria subversão da cultura ocidental” (Costa, 2020, p. 40-41). No Brasil, por seu turno, a “expressão ‘marxismo cultural’ desfruta da duvidosa honra de ter entrado na cena oficial brasileira através do programa da campanha de Bolsonaro à presidência da República em 2018, desde já contando com os bons serviços de Steve Bannon” (Costa, 2020, p. 41).

Na página 5 do programa dos novos lacaios da neocolônia, o candidato ao cargo titular e à libré mais vistosa promete livrar o país de ‘ideologias perversas’, e na página 8 nos deparamos com a seguinte informação: ‘Nos últimos 30 anos o marxismo cultural e suas derivações como o gramscismo se uniu [sic] às oligarquias corruptas para minar os valores da Nação e da família brasileira (Costa, 2020, p. 42).

Pelo prisma de Costa (2020), eis que, “dialeticamente, para um marxista, o *marxismo cultural* nada mais é que a fusão operada pelo inimigo entre marxismo ocidental e materialismo cultural, numa operação ideológica que requenta, além de mal e porcamente reciclar, a marmitta nazista” (Costa, 2020, p. 48-49). Em suma, na mesma logística do nazifascismo, a ideia da narrativa ideológica da expressão *marxismo cultural* “é disseminar disparates, absurdos e despropósitos. É evidente a semelhança entre o que dizem e o que dizia seu protoguru Adolf Hitler” (Costa, 2020, p. 41).

É importante destacar que, atualmente, no Brasil, essa narrativa fascista contra a esquerda ou contra qualquer perspectiva política progressista ganhou força principalmente com a expansão do desemprego e da precarização das condições e relações de trabalho durante os governos Temer e Bolsonaro, criando, sustentando e ampliando contextos interacionais de ressentimento de classe, de cultura do ódio e de anti-intelectualismo. Adorno (2020) já havia mostrado a questão da desintegração social como situação de anomia, tendo a extrema direita se aproveitado das massas desenraizadas social e culturalmente como massa de manobra.

No Brasil, trabalhadores precarizados – cooptados pela direita internacional, conectada via redes sociais e máfias escusas, em pleno processo de radicalização antidemocrática e antirrepublicana – passaram a assumir no âmbito econômico o discurso neoliberal de privatização totalizante e de empreendimento de si para vencer no mundo-mercado; ao passo que, no âmbito moral e político, a retórica fascista de perseguição higienizante, castradora e exterminadora da alteridade culminava em cenário ideal para a consolidação sociocultural e pública de grupos extremistas de recorte militarista, neopentecostal e oligopolista, já tradicionalmente representados no sistema político brasileiro pela *bancada parlamentar da bala, bíblia e boi*. Com a classe trabalhadora desarmada ideologicamente e seduzida pelo neofascismo brasileiro (trumpista e supremacista branco), o núcleo duro do bolsonarismo passou a utilizar dessas falácias conceituais e a demonizar figuras como o educador Paulo Freire ou mesmo a atacar qualquer perspectiva artística de esquerda que não aderisse à indústria cultural da música “sertaneja” já sucumbida ao extremismo bolsonarista. Ódio, manipulação, ressentimento de classe, negacionismo e intolerância passaram a cooptar grupos extremistas em um país que, contraditoriamente, vende ideologicamente a si mesmo como o país do futuro, conciliador de divergências, criativo, festivo, flexível, tolerante, feliz etc. (De Masi, 2014).

Diante da expansão neofascista, o livro de Costa relembra que uma teoria crítica precisa se opor à barbárie e entender que não será o capitalismo o fim da história, como propôs

erroneamente Fukuyama (1992). A história está sendo construída a partir das lutas de classes e de projetos *outsiders* que visam minar determinadas bases do modo de produção vigente, construindo um futuro para além das amarras do capital. Para tanto, concordamos com István Mészáros (2011), quando diz que a práxis socialista precisará da reestruturação radical do arcabouço estrutural do capital, inerente não apenas a um dado maquinismo econômico, mas ao *sociometabolismo* geral herdado. O processo de reestruturação radical, nesse sentido, só poderá avançar se os objetivos para a supressão do capital – que hoje combina fascismo e neoliberalismo – reduzirem estruturalmente o poder de regulação do capital sobre o próprio sócio-metabolismo, em vez de apregoar como realização do socialismo algumas tímidas conquistas de um mundo supostamente pós-capitalista.

Na conjuntura atual de crise civilizacional generalizada expressa na onda internacional neofascista, a saturação da retórica neoliberal em sua versão acadêmica e de salão, em tintas burguesas otimistas e laudatórias, torna-se não somente mais evidente, mas escandalosa, principalmente na falência da narrativa fatalista (o famigerado *fim da história!*) e totalizante do economicismo neoliberal em todas as esferas da vida (Chauí, 1995). A argumentação historicizante de Costa (2020) sobre o *marxismo cultural*, nesse sentido, revela a conjuntura sociopolítica e sociocultural que alimentou – e ainda alimenta – a paranoia anticomunista, nutrindo o medo do monstro socialista. Assim, da reflexão de Costa (2020) podemos problematizar, a título de conclusão, os usos do *marxismo cultural* no discurso narcisista e falacioso do *coach* e do *influencer* das novas mídias digitais, que parecem sob medida para a imbecilização neoliberal e para a idiotia neofascista das massas. *Marxismo cultural*, enquanto *front cultural* da extrema direita, portanto, cada vez mais parece ocultar ideologicamente o progressivo deslocamento da hegemonia capitalista do eixo atlântico para o pacífico, tal como consolidado com o desastre mal gerido da quebra da bolsa de valores em 2008, desencadeando nova crise do capitalismo financeiro e informacional global, e com a recente pandemia da covid-19, com seus milhões de mortos.

Referências

- ADORNO, Theodor W. *Prismas: crítica cultural e sociedade*. São Paulo: Ática, 2001.
- ADORNO, Theodor W. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: UNESP, 2020.
- CHAUÍ, Marilena. “Cultura política e política cultural”, *Estudos avançados*. São Paulo, v. 9, n. 23, 1995, pp. 71-84.
- DE MASI, Domenico. *O futuro chegou: modelos de vida para uma sociedade desorientada*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2014.
- FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2011.

Recebido em 22 de março de 2023

Aprovado em 22 de março de 2023

Resenha

Gonçalves, Guilherme Leite & Costa, Sérgio. *Um porto no capitalismo global*. Desvendando a acumulação entrelaçada no Rio de Janeiro. São Paulo: Boitempo Editorial, 2020. ISBN 9788575597743

Nota crítica a *Um porto no capitalismo global*

Thiago Vinícius Mantuano da Fonseca*

O livro *Um porto no capitalismo global* publicado pela editora Boitempo, em 2020, se propõe a ser uma síntese histórica de como o porto e/ou a Região Portuária do Rio de Janeiro tornaram-se elo do Brasil com o mundo permeado por formas distintas e entrelaçadas de acumulações de capitais desde a colonização portuguesa até a implementação do Projeto Porto Maravilha. Os autores Guilherme Gonçalves e Sérgio Costa pretendem imprimir sentido único a períodos históricos distintos através da interpretação teórica sobre o movimento de incorporação/desacoplamento/reincorporação da Região Portuária ao movimento de acumulação de capitais (Gonçalves e Costa, 2020, p. 9).

Embora conduzida por uma longa digressão teórico-histórica, o objetivo central é demonstrar como, antes da elaboração do projeto Porto Maravilha, o porto do Rio de Janeiro havia sido relegado ao abandono enquanto unidade produtiva após o fim do tráfico transatlântico de escravos e, em decorrência disto, a própria Região Portuária teria sido “desmercantilizada”. Segundo os autores, a realização das Olimpíadas de 2016 no Rio de Janeiro se tornou a oportunidade para uma nova mercantilização daquela parte da cidade. Naquele momento, recuperava-se o fio histórico da acumulação primitiva através de violências e expropriações de toda sorte, e isto se dava em colaboração com o tipo de acumulação capitalista mais potente de nosso tempo: a especulação imobiliária (Gonçalves e Costa, 2020, p. 10).

Esta é uma nota crítica que cumpre o papel de reconhecer o esforço dos autores numa síntese desafiadora e que, em alguns sentidos, é meritória pela sobreposição de tempos e a continuidade de traços das relações sociais pretéritas naquele espaço. No entanto, este texto procura ter a valia de alertar o leitor sobre as limitações de alcance e entendimento dos diferentes processos históricos que a obra aborda, considerando os problemas teóricos, equívocos na leitura do processo e em seus recortes temporal e espacial, também apontaremos os erros factuais que reforçam o senso comum sobre a história do Rio de Janeiro. É de se deplorar o fato de que obras fundamentais como as de Eulália Lobo (1978) e Maria Bárbara Levy (1994) não constem na bibliografia, bem como é empobrecedor para o debate que mal tenha sido trabalhada – e até ignorada, em partes – a extensa e recente produção historiográfica sobre a relação entre o porto, a Região Portuária e a cidade portuária do Rio de Janeiro.

A questão estrutural irresoluta da obra é a má delimitação de seu objeto: não é possível identificar do que os autores tratam. O porto e a Região Portuária são suscitados consecutivamente sem um esclarecimento a contento sobre sua relação socioespacial e histórica. O porto que surge

* Doutor em História (PPGH-UFF) e Professor de História do Atlântico no Programa de Pós-Graduação em História do Departamento de Filosofia e Ciências Humanas (UESC). E-mail: thiago_mantuano@id.uff.br. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1952282116115484>>.

como centro da análise e objeto de estudo é, progressivamente, esquecido das preocupações dos autores e sofre uma separação a fórceps da região que lhe dá nome – como se os muros que passaram a separá-lo da cidade, no início do século XX, tivessem o transportado para outro lugar.

O desenvolvimento do objeto de reflexão é prejudicado por uma razão de fundo teórico-histórico: os autores encaram como verdade que, após o fim do tráfico transatlântico de escravizados, o porto do Rio de Janeiro definiu, bem como a sua Região Portuária teria sido relegada à pobreza e às margens do capitalismo que se desenvolveu no Brasil. Essa apreensão depreende um problema teórico muito discutido na historiografia: teria toda acumulação de capitais pré-capitalista ou não-capitalista um fim para o sistema capitalista?

O tráfico transatlântico de escravos e a escravidão no Brasil colaboraram com o capitalismo em seu desenvolvimento histórico e em escala transnacional, em um determinado momento – aquele apontado pelos autores da corrente historiográfica sobre a Segunda Escravidão (Tomich, 2011) –, mas é possível asseverar que sempre foi assim? E era teleologicamente deliberado? Acumulavam-se capitais com o tráfico e a escravidão no porto do Rio de Janeiro, desde o século XVI, com o fim de fornecer capitais futuramente ao início da acumulação tipicamente capitalista no Brasil e no mundo?

A acumulação primitiva, seja ela antes da existência do capitalismo ou mesmo durante sua vigência em determinada formação social não hegemônica por ele, não se dá sob o modo de produção de mercadorias tipicamente capitalista, nem deve ser encarada como destinada a fornecer capitais ao capitalismo num futuro ou em algum momento (Gonçalves e Costa, 2020, p. 22). Cada tipo de acumulação primitiva que encontrava outras condições históricas objetivas para tornar-se parte do arranque para acumulação capitalista de capitais deve ser estudada em seus próprios marcos econômicos e sociais, até para o melhor entendimento do processo que o levou a ser condição para a acumulação capitalista.

Não existe um “gérmen” capitalista em qualquer acumulação primitiva (Wood, 2001), isso equivaleria a dizer que o capitalismo sempre existiu ou sempre esteve fadado a existir (Gonçalves e Costa, 2020, p. 13). O colonialismo e o seu escravismo, por exemplo, não surgiram da “anexação capitalista de territórios não-capitalistas” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 20) e nem obedecem a uma lógica da “(pré)história da modernidade e do capitalismo” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 11), pois não era dado, no século XVI, que o capitalismo um dia existiria.

Na tentativa de conciliar essas questões, os autores trabalham a partir das noções de acumulação de Rosa Luxemburgo e André Gunder Frank para chegar ao conceito de acumulação entrelaçada, inspirados na modernidade entrelaçada de Conrad e Randeria. Segundo os próprios autores: “[...] a acumulação entrelaçada implica a interconexão e interpenetração não só das diferentes regiões do mundo, mas também de diferentes épocas históricas e distintas dimensões da expansão capitalista” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 31). Para o caso concreto em análise, os autores pontuam:

A zona portuária do Rio de Janeiro representa uma espécie de espaço-síntese no interior do qual as diversas fases do capitalismo no Brasil, assim como formas variadas de integração da economia brasileira à economia mundial e diferentes formatos de acumulações entrelaçadas, aparecem refletidas e concretizadas (Gonçalves e Costa, 2020, p. 129)

O conceito, conforme delineado e instrumentalizado pelos autores, nos leva a três tipos de enganos: um é mais profundo e atinente à generalização do capitalismo enquanto sistema social; o outro é que este conceito se torna, basicamente, tautológico e nada inovador frente a conhecida lei do desenvolvimento desigual e combinado, quando se trata da análise de formações sociais hegemônicas pelo capitalismo; e o terceiro é a respeito do debate sobre a possibilidade da acumulação capitalista ser infinita.

Conceber a história sem apresentar as suas peculiaridades, especialmente a tensão entre permanências e mudanças em cada período, leva a possibilidade de aceitar conceitos vazios de va-

lidade explicativa e que, no caso específico em apreciação, gera dois tipos de prejuízos para a análise: o primeiro é propriamente histórico, pois as formas de expropriações, avanços nas forças produtivas e atividades humanas pretéritas não podem ser reduzidas a uma colaboração com o capitalismo no futuro; o segundo é econômico, pois sob o capitalismo a soma de forças e fatores condicionantes induz à potencial magnitude e introduz características distintivas num processo bem sucedido de acumulação, porém negá-la num momento de crise equivale a considerar que o capitalismo só funciona em momentos de expansão e bonança.

Não há necessidade prévia da colaboração de uma acumulação não tipicamente capitalista para que o sistema capitalista garanta a sua forma de perpetuação, mesmo em momentos de crise. Dito isto, não se deve imaginar que o capitalismo como modo de produção simplesmente extermina os demais modos de produção necessária e imediatamente. Em uma mesma formação econômico-social podem conviver dois ou mais modos de produção e distintas formas de acumulação de capitais podem ser combinadas ou, até mesmo, simplesmente concomitantes. Não há fórmula pronta e é necessário pesquisa histórica para desvendar a realidade concreta e historicamente construída.

O conceito de acumulação entrelaçada parece ter sido formulado desconsiderando a possibilidade de que, apenas sob o capitalismo, a razão de ser de uma acumulação de capitais é o começo de um novo processo de acumulação. Sweezy e Baran (1966) há muito desacreditaram a hipótese de que existem horizontes finitos e intrínsecos para a acumulação capitalista. Importa dizer que estes horizontes possíveis contam com a possibilidade de perpetração de todo tipo de violência e expropriação – encaradas como componentes plenos dos mecanismos de coerção e consenso dos subalternizados no processo de acumulação capitalista.

Há extensa bibliografia que reflete sobre a lei do desenvolvimento desigual e combinado sob o capitalismo e que refuta o suposto dualismo – setores atrasado x avançado – da economia brasileira (Oliveira, 2003). Uma economia nacional de cariz capitalista pode conviver com a degradação e o suposto “atraso” – especialmente se este recai sobre as costas da classe trabalhadora – em determinados espaços, setores e/ou dimensões, ainda assim de acumulação capitalista, mas que não tem ou perdeu a potência; mantendo a vitalidade de outros espaços, setores e/ou dimensões em detrimento do primeiro, ou até mesmo se nutrindo daquele para manter-se na ponta. E, se essa possibilidade existe, quando e se os espaços, setores e dimensões preteridos forem “revitalizados” isso deve se dar em meio e no processo de acumulação de capitais tipicamente capitalista.

Ciente desta possibilidade, a seguinte conclusão torna-se factível: a suposta “desmercantilização da Região Portuária” jamais existiu.

Os recortes espacial e temporal da obra são equivocados. No entanto, o principal engano é o de leitura do processo histórico ao sustentar que o próprio Estado atuou para desmercantilizar a Região Portuária (Gonçalves e Costa, 2020, p. 133) em algum momento. A instalação de indústrias naquela parte da cidade faz parte do primeiro processo de industrialização sustentado do Brasil – nas últimas décadas do século XIX – (Mantuano, 2018) e ali a acumulação industrial manteve a vitalidade por um século. É evidente que a constituição e a sustentação das indústrias e dos serviços de cariz industrial na Região Portuária tiveram ativa participação do Estado.

Os autores mesmo fazem leitura a esse respeito que parece contraditória. Em um momento dizem: “Já nos anos 1950, a tendência à concentração patrimonial das indústrias e o aumento do tamanho das plantas das fábricas exigiram o deslocamento das atividades para a região suburbana e para outros municípios do estado do Rio de Janeiro” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 78). E, mais a frente, afirmam: “as áreas planas, de propriedade do governo federal, passaram a ser ocupadas por armazéns e repartições públicas, permanecendo ‘vazias’ e só sendo utilizadas em reformas futuras” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 85). Ora, essa utilização futura foi exatamente para os novos fins industriais com requisitos de espaço, infraestrutura instalada e oferta de serviços próximos (Levy, 1994). Assim, a acumulação de padrão industrial continuou a prosperar nas cercanias do porto.

Uma rápida pesquisa na Brasileira Fotográfica demonstra em imagens que, após a Grande Guerra, a atividade construtora para fins produtivos – sejam industriais, comerciais ou de serviços,

especialmente logísticos – era intensa e resultou em uma massa de edifícios que é facilmente constatada, ainda hoje, por quem caminha nas proximidades do cais do porto.

Estes mesmos edifícios demonstram que a aludida “privatização do espaço e serviço público” a serviço da acumulação (Gonçalves e Costa, 2020, p. 96) – como era possível se constatar nas funções da Concessionária Novo Porto até bem pouco tempo – não é novidade alguma. Os autores citam as concessões e os acordos entre o Estado e empresas, tanto para operação portuária, quanto na ocupação da Região Portuária, mas não atentam para isso como algo minimamente análogo à privatização elaborada pelo projeto Porto Maravilha. Desde meados do século XIX, o Estado não apenas passou aos privados o fruto do investimento público, mas contratou a privados a execução dos investimentos públicos – principalmente obras – a serem pagos com o fundo público.

Contra todas as evidências este processo é entendido no livro como marcado por uma suposta desmercantilização da região. Os arcos do Moinho Fluminense – entre seus edifícios e sobre logradouros públicos – são, talvez, ilusões de concreto sobre as cabeças dos que por ali passam.

Cem anos depois, o processo de desindustrialização das principais capitais do Brasil também atingiu os bairros que abrangem a região. Surpreendentemente, no geral, ali as empresas prolongaram suas atividades fabris ao lado do coração da cidade, mesmo anos depois do acirramento das pressões por sua expulsão.

Enxergamos que o processo de degradação urbana daqueles bairros portuários e industriais tem correlação com o deslocamento de uma maior proporção da operação portuária ao cais mais adequado no Caju, nas duas últimas décadas do século XX; mas, também, era uma forma de o poder público municipal colaborar com as empresas ali já instaladas desvalorizando a região propositalmente. Assim, o Estado atuou para diminuir a pressão por elevação do valor do solo urbano, os custos dos serviços, das taxas e impostos e garantiu o ambiente para que os empresários domassem a pressão por melhores salários.

O Estado incentivou a manutenção de unidades produtivas na Região Portuária, num momento em que as indústrias e empresas de logística desapareciam do centro da cidade. É um engano confundir degradação e desvalorização com abandono ou exclusão das “dinâmicas globais de acumulação” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 33).

A própria instrumentalização da noção de Região Portuária deve ser cuidadosamente costurada, especialmente em pesquisas que envolvam os períodos que antecedem a construção do porto, no início do século XX, pois até então ela simplesmente inexistia. Portanto, falta a explicação de que o “espaço adjacente ao porto” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 130), até o século XIX, estava disperso pelas freguesias marítimas da Candelária, Santa Rita, Santana e São Cristóvão.

Com o fim de criticar o Projeto Porto Maravilha, os autores corroboram com este em pelo menos dois aspectos centrais: por um lado, a construção territorial do porto a partir das Regiões Administrativas divididas pela municipalidade é contemplada no livro, mas, em realidade, atendem aos interesses do poder público e dos privados que exploravam e/ou pretendiam explorar aquela parte da cidade. De fato, o espaço urbano historicamente surgido e, depois, construído diretamente em função do porto sempre suplantou aquela divisão territorial conhecida como I Região Administrativa - Zona Portuária.

É necessário que se diga que a interposição criada com a construção da Avenida Brasil – na década de 1940, entre os bairros que são considerados pelos autores (Saúde, Gamboa e Santo Cristo) e o Caju – elevou a complexidade da análise. Desta forma, torna-se admissível conceber que a região portuária foi dividida em duas, embora o porto ainda fosse o mesmo. No entanto, não é razoável desqualificar o bairro do Caju como adjacente e, em alguma medida, existente em função do porto. Portanto, integrante de alguma Região Portuária.

Por outro lado, embora critiquem corretamente a premissa presente no projeto Porto Maravilha de que naqueles bairros havia um “vazio demográfico, social e cultural”, os autores mantêm

o engano do “vazio econômico” na região. E mais, o percebem como resultado do processo de “desconexão” da região portuária enquanto espaço para acumulação capitalista (Gonçalves e Costa, 2020, p. 87).

Dados da GEO-RIO demonstram que a I Região Administrativa (Saúde, Gamboa e Santo Cristo) exibia 73,21 habitantes por hectare, em 2009, resultado próximo de regiões administrativas como as de Realengo (67,45) e da Ilha do Governador (79,72). Como não é admissível dizer que os bairros das zonas norte e oeste abrangidos por aquelas regiões administrativas eram esvaziados em termos habitacionais, o mesmo deve se aplicar aos bairros da Região Portuária.

Os autores acertam ao reconhecer as pessoas que lá habitavam e ainda habitam, mantendo alto engajamento na produção cultural e dando vida à manutenção de sociabilidades que são o exato contrário de “vazio”. No entanto, pecam em não reconhecer que igualmente habitado, cheio de cultura e sociabilidade tipicamente portuária era e é, também, o bairro do Caju.

Não é necessário recuar aos anos 1990, quando da plena atividade de indústrias como a Bhering e a Pérola, para demonstrar tamanha inverdade que é classificar a região portuária como um “vazio econômico” no momento do Projeto Porto Maravilha ou, da forma como expressam os autores, “desintegrada à acumulação capitalista” ao longo do século XX. Lembramos que a acumulação de capitais em atividades econômicas industriais é, em termos históricos, a primeira tipicamente capitalista. Além disso, o mais comum é que a indústria funcionalize os serviços e o comércio em seu entorno, condicionando a sua acumulação. A especulação imobiliária pode ser a vertente mais visível ou mais dinâmica na constante financeirização da economia em que vivemos, mas não é a única, muito menos é a mais antiga. A pulsão por um novo padrão de acumulação não significa que outro inexistia anteriormente ou mesmo sincronicamente, como acreditam os autores (Gonçalves e Costa, 2020, p. 88-89).

Segundo dados do CAGED, levantados por servidores do Instituto Pereira Passos – uma autarquia municipal para estudos urbanos –, a I Região Administrativa abrigava 34.172 postos de trabalho com carteira assinada, em 2008. Esse dado significava 1,75% de todos os postos da cidade, o que garantia a 17ª posição dentre as 33 regiões administrativas, em valores absolutos; mas, em valores relativos aos postos de trabalho por hectare, a região colocava-se na 9ª posição com 40 vagas de trabalho por hectare. Para se ter uma ideia, a região administrativa da Tijuca detinha apenas 24 vagas de trabalho por hectare (Medeiros Junior e Grand Junior, 2010).

A força de trabalho é a principal mercadoria sob o capitalismo e, segundo estes dados, a Tijuca tinha, proporcionalmente, menos carteiras de trabalho assinadas que a Região Portuária. É possível dizer que a região da Tijuca era “desmercantilizada” naquele momento? Sendo a resposta negativa para este caso, certamente é negativa para o caso da Região Portuária. E é importante que se diga que fazemos esta avaliação induzidos pela equivocada exclusão do Caju da análise, o que certamente ampliaria a percepção da(s) Região(ões) Portuária(s) como plenamente integrada(s) à acumulação de capitais.

Não bastam apenas os dados do trabalho, é necessário demonstrar que diversas empresas sempre estiveram instaladas na Região Portuária – por proximidade ao porto, ao centro, a grandes vias, aos terminais ferroviário, rodoviário e aquaviário, pela abundante oferta de serviços públicos e privados, além da infraestrutura instalada há muito – e, de diferentes formas, foram incentivadas pelo poder público a ali se manterem, pelo menos até o advento do projeto Porto Maravilha.

No momento do lançamento do projeto lá estavam funcionando plenamente: a Bunge (Moimho Fluminense), a Olex (Odebrecht), a B2W (Americanas e Submarino), YDUQS (Universidade Estácio de Sá), a Rovelle, a Xerox, a Colibri Cultural, a Logictel, a Multitec, a Armtec, a Orgalent, a MetalLock, a RioCd Lâmpadas e outras empresas privadas com suas indústrias e/ou centros de logística, escritórios e grandes pontos comerciais, apresentando grande diversidade de atividades, ramos de negócio e magnitudes de operação. Fato comum entre estas empresas é que eram grandes empregadoras, suscitando, assim, outros negócios comerciais e de serviços em suas imediações.

Também havia instituições privadas ligadas aos serviços e comércio dedicados à difusão cultural, preservação da memória, ao lazer e ao turismo – alguns exemplos são o Instituto de Pesquisa e Memória Pretos Novos, a Escola de Arte e Tecnologia Spetaculu, o Galpão Aplauso e o Tra-piche Gamboa.

Esses negócios são uma pequena amostra da existência de empresas que, na maior parte das vezes, faziam parte do movimento de acumulação capitalista na região, ou existiam por conta e nas margens dessa acumulação. A própria valorização fundiária citada pelos autores (Gonçalves e Costa, 2020, p. 92) evidencia fenômeno inverso ao sustentado no livro: a expulsão de médias e pequenas empresas dos seus estabelecimentos na região – fato este largamente noticiado no momento da implementação do Porto Maravilha. Os novos e proibitivos custos e as próprias obras inviabilizaram pequenos negócios – muitas vezes, familiares –, dificultando a manutenção das empresas maiores.

Por último, é importante situar historicamente e nas devidas proporções o processo que os autores assim descrevem:

[...] do ponto de vista de suas atividades-fim (embarque e desembarque de mercadorias) e dos serviços portuários prestados, a importância do porto do Rio tornou-se gradativamente pouco relevante. De principal porto brasileiro no início do século XX passou nesse primeiro quarto de século XXI ao nono lugar em movimentação de cargas [...]. Além disso, conforme afirmado, as atividades portuárias foram deslocadas mais para o norte, para a região do bairro do Caju (Gonçalves e Costa, 2020, p. 86)

De início, é necessário pontuar que o cais de São Cristóvão, antes mesmo do cais avançado ao mar no Caju, fica separado por alguns poucos metros – significando apenas a largura do Canal do Mangue, conforme se vê na planta que ilustra a capa do próprio livro – servidos por uma larga avenida. Ou seja, não existe uma distância considerável e é possível vislumbrar um cais estando no outro.

O senso comum de que o porto do Rio de Janeiro foi “abandonado” ao longo do século XX é reproduzido de forma acrítica (Gonçalves e Costa, 2020, p. 41) e impregna a obra. O leitor desavisado e que não conhece a cidade pode chegar a crer, ao longo do quarto capítulo, que, após tentativas frustradas de “reforma”, a Região Portuária ficou “órfã” de um porto. Gostaria de alertar que isto não é a realidade histórica.

Considerando o Porto do Rio de Janeiro, desde a construção no governo de Rodrigues Alves, não há momentos de “vazio” na acumulação capitalista. Há, e apenas a partir da década de 1970, diversas inadequações às vagas de desenvolvimento das forças produtivas que pareciam irresolutas em trechos do que era, e ainda é, considerado o porto. As novas necessidades industriais da operação portuária, nos últimos 50 anos, diminuíram a potência do movimento de expansão dos capitais no porto do Rio de Janeiro a despeito do fortalecimento do mercado de consumo urbano a que este servia e, de forma coerente, com a própria expansão da cidade para os subúrbios distantes dos bairros adjacentes ao porto.

É necessário que se diga que o Estado lutou arduamente, desde o fim do tráfico transatlântico de escravos e até as últimas décadas do século XX, contra as ameaças de esvaziamento do porto do Rio de Janeiro. Num primeiro momento, os chamados “melhoramentos portuários” (1869-1904) expandiram as capacidades do porto com base no fortalecimento da operação portuária pré-capitalista instalada – e, até hoje, edifícios que marcaram aquele momento estão de pé e são referências importantes na Região Portuária; com a República, o alargado consenso político e social a respeito da necessidade de transformação radical – destruição e construção – do porto do Rio de Janeiro resultou numa das maiores obras públicas da história do país e a gestão do porto capitalista construído foi arrendada a interesses privados, primeiro a capitais externos, depois nacionais (1904-1933); e, por último, a estatização da gestão serviu de resolução para pressão por contemplar interesses mais amplos em seu funcionamento e isto significava, também, completar o cais em sua extensão originalmente projetada (1933-1973) (Honorato e Ribeiro, 2014).

A própria opção equivocada dos autores pela exclusão do Caju enquanto parte da Região Portuária deriva de um erro factual primário sobre a história do porto do Rio de Janeiro. Segundo eles, para lá “se transferem as atividades portuárias a partir dos últimos anos do século XX” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 44), não é verdade. Desde a década de 1870, a freguesia de São Cristóvão – que englobava o bairro do Caju – recebeu parcelas da operação portuária do Rio de Janeiro (Mantuano, 2015). Eram comuns armazéns e trapiches nas praias daquela freguesia, bem como, ainda no século XIX, ali foi construída a estação terminal da Estrada de Ferro Rio do Ouro e o entreposto de carvão na Ilha dos Ferreiros, ambos no Caju. A partir da década de 1920, os trapiches em São Cristóvão e no Caju passaram a dar lugar aos cais que marcava a construção de um porto de operação capitalista.

Os autores cometem o erro comum de considerar a construção e expansão do porto, ao longo do século XX, como uma “reforma” ou “remodelação” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 82). Em realidade, o porto que se construiu dava fim ao predomínio de uma lógica de funcionamento em substituição a outra completamente diferente. Aquelas obras o tornavam mais à feição das demandas do Estado e de grandes capitais privados, atendendo aos desafios pela sua integração enquanto unidade produtiva e pela melhor articulação junto aos diferentes modais (Lamarão, 1991).

Para ser claro, o declínio de importância do porto do Rio de Janeiro não pode ser considerado sem 1– ser historicamente referenciado; 2– reconhecer os termos relativos da questão, pois em termos absolutos a importância do porto cresceu.

Em primeiro lugar, após o fim do tráfico transatlântico de escravos o porto do Rio de Janeiro manteve-se como maior em movimentação de cargas, valores importados, exportados e internos durante quase meio século. Perde seu posto de líder dos valores exportados para Santos ao final do século XIX, mas isso só ocorre quanto as importações na década de 1950. Segundo a Administração do Porto do Rio de Janeiro – autarquia antecessora da Companhia Docas do Rio de Janeiro –, em 1956, aquele porto movimentava 5.562.911 toneladas, sendo ainda o maior receptor e expedidor por cabotagem do país, perfazendo 2.071.727 toneladas nesta categoria de cargas (Brasil, 1957, p. 16).

Josef Barat (2007, p. 78) assevera que esta foi a realidade até, pelo menos, 1970, quando o porto do Rio de Janeiro ainda liderava a movimentação geral de cargas (importação, exportação e cabotagem somadas) com 27,4% da tonelagem entrada e saída de todos os portos do país. Até aquele momento, o porto do Rio de Janeiro era imbatível enquanto porta de entrada turística do país e a construção do Pôr Oscar Weinschenck – mais conhecido como Pôr Mauá – para a Copa do Mundo de 1950 foi fundamental na manutenção deste status.

Efetivamente, a centralidade do porto do Rio de Janeiro passou por uma “tempestade perfeita” formada pela mudança no padrão técnico-tecnológico dos transportes marítimos – basicamente, devido à introdução dos contêineres e portêineres; pela decadência do comércio de cabotagem no país, em relação à intensificação do rodoviarismo nos transportes de carga; pela fusão dos estados da Guanabara e Rio de Janeiro e a conseqüente acentuação do processo de formação da Região Metropolitana; e pelo processo de desindustrialização da cidade, acentuada, nos últimos anos, pela crise da indústria naval e de extração do petróleo e gás.

Dito isto, impõe-se relativizar este processo e dizer que, ainda hoje, o porto do Rio de Janeiro não é pouco importante. Se, por um lado, é fato que o Rio de Janeiro passou de “principal porto brasileiro ao nono lugar” (Gonçalves e Costa, 2020, p. 86), essa informação deve ser situada no todo: quando o Rio de Janeiro era líder, havia uma dúzia a vinte portos públicos e nenhum totalmente privado; por outro lado, hoje o Brasil conta com 178 portos, dos quais apenas 33 são públicos como o do Rio de Janeiro.

Nesse contexto, o nono porto brasileiro não é desimportante. Em 2022, o porto do Rio de Janeiro movimentou 9.300.954 toneladas – o que significa 1% da carga transportada nos 178 portos nacionais, ou 2,6% da carga transportada nos 33 portos públicos (Brasil, 2022c). A questão se sofisticava quando incluímos o valor da carga movimentada: em 2021, o Porto do Rio de Janeiro foi

responsável por movimentar \$10.608.112.475 em importações, o que o coloca como sexto lugar no ranking nacional das unidades de desembarço; e mais, este porto foi o nono maior em valores transacionados de mercadorias para exportação, significando \$5.947.270.450 naquele ano (Brasil, 2022b).

Todos esses montantes são trafegados por gigantescas empresas de logística que operam parcelas do porto – os chamados “terminais” – através de concessões públicas sob autoridade e fiscalização da Companhia Docas do Rio de Janeiro – atual PortosRio –, são elas: ICTSI – International Container Terminal Services, proprietária da RioBrasil Terminal, multinacional que ostenta receitas na ordem de dois bilhões e meio de dólares; a MultiTerminais, empresa concessionária dos terminais MutiRio e MultiCar; a Triunfo Logística; e a Píer Mauá, responsável pelo segundo maior terminal de passageiros do país, com capacidade para receber 320 mil cruzeiros anualmente. A bem dizer, a PortosRio ainda opera partes minoritárias da atual movimentação do porto carioca (Brasil, 2022d).

O último comentário desta nota é sobre algo que temos parcial acordo com os autores: de fato, a crise do Porto Maravilha é a crise da sobreacumulação de CEPACS – Certificado de Potencial Adicional de Construção – que se desdobra na inviabilização dos serviços públicos que são geridos pela CDURP. Até essa constatação tem paralelos com a história do porto e da Região Portuária do Rio de Janeiro: o capital financeiro exige alguma dose de realização para que a sua acumulação seja frutífera, rendosa, assim foi com o funcionamento do porto construído no século XX e a ocupação das áreas criadas a partir daquele momento.

O porto do Rio de Janeiro demonstrou-se absolutamente bem-sucedido e expansivo durante seis décadas, especialmente devido à intervenção do Estado e à participação ativa de capitais privados, tanto na operação portuária, quanto na exploração industrial, de serviços e comercial na Região Portuária. O mesmo ainda pode acontecer com o Porto Maravilha. Não é possível dizer, em tão curto prazo, que a região foi “novamente desmercantilizada”. Primeiro porque, insisto, isso nunca existiu. Segundo porque o retorno das administrações municipal e federal identificadas com o projeto podem ressignificar a sua implementação.

As últimas notícias dão conta que os novos fins planejados para a Região Portuária – ainda excluído o Caju – são a intensificação habitacional e um novo parque produtivo. A salvação da CDURP tem sido intitulada de Porto Maravalley. Basicamente, o poder municipal está propondo a financiar uma infraestrutura coletiva – a princípio, um galpão – para abrigar empresas de transformação nos ramos mais avançados da tecnologia digital, automatização virtual e inteligência artificial. Trata-se da acumulação industrial 4.0, mais uma chance para financeirização não redundar em mera especulação e realizar-se na Região Portuária do Rio de Janeiro. Veremos o seu grau de efetividade nos próximos anos.

Referências

- BARAT, Josef. Logística, transporte e desenvolvimento econômico. São Paulo: CLA, 2007.
- BRASIL. Biblioteca Nacional. Brasileira Fotográfica, 2022a. Disponível em: <<https://brasilianafotografica.bn.gov.br/>>. Acesso em: 30/12/2022.
- BRASIL. Ministério da Economia. Estatísticas de Comércio Exterior – COMEX STAT. Brasília: COMEX STAT, 2022b.
- BRASIL. Ministério da Infraestrutura. Agência Nacional de Transportes Aquaviários – ANTAQ. Estatístico Aquaviário. Movimentação Portuária. Brasília: ANTAQ, 2022c.
- BRASIL. Ministério da Infraestrutura. Secretário Nacional de Portos e Transportes Aquaviários. Portos Rio. Rio de Janeiro: Portos Rio, 2022d.

- BRASIL. Ministério da Viação e Obras Públicas. Administração do Porto do Rio de Janeiro. O Pôrto do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Serviço de Engenharia da Administração do Porto do Rio de Janeiro, 1957.
- GONÇALVES, Guilherme Leite; COSTA, Sérgio. Um porto no capitalismo global. Rio de Janeiro: Boitempo, 2020.
- LAMARÃO, Sérgio Tadeu. Dos trapiches ao porto: um estudo sobre a área portuária do Rio de Janeiro. 1ª ed. Rio de Janeiro: Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural; Secretaria Municipal de Cultura e Turismo, 1991.
- LEVY, Maria Bárbara. A indústria do Rio de Janeiro através de suas sociedades anônimas. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Secretaria Municipal de Cultura, 1994.
- LOBO, Eulália. História do Rio de Janeiro: do capital comercial ao capital industrial e financeiro. Rio de Janeiro: IBMEC, 1978.
- MANTUANO, Thiago. “A região portuária segurou as pontas: as atividades metal-mecânica e da construção e reparo naval no porto do Rio de Janeiro (1868-1907)”, Espaço e Economia. Goiás, ano VI, n. 12, 2018.
- MANTUANO, Thiago; HONORATO, Cezar. “O que era o trapiche? O porto e a cidade do Rio de Janeiro no século XIX”, Revista Acervo. Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, 2015, pp. 144-158.
- MEDEIROS JUNIOR, Hécio; GRAND JUNIOR, João. “Distribuição dos empregos formais na cidade do Rio de Janeiro: uma análise exploratória”. In: Semana IPPUR: um território em disputa – Anais. Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 2010.
- OLIVEIRA, Francisco de. Crítica à razão dualista: o ornitorrinco. São Paulo: Boitempo, 2003.
- RIO DE JANEIRO. Fundação Instituto de Geotécnica do Município do Rio de Janeiro - GEO-RIO. Regiões Administrativas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: GEO-RIO, 2009. Disponível em: <http://portalgeo.rio.rj.gov.br/bairrosariocas/index_ra.htm>. Acesso em: 30/12/2022.
- SWEEZY, Paul; BARAN, Paul. O capital monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1966.
- TOMICH, Dale. Pelo prisma da escravidão – trabalho, capital e economia mundial. São Paulo: EdUSP, 2011.
- WOOD, Ellen. A origem do capitalismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

Resenha

Sá Barreto, Eduardo. *Ecologia marxista para pessoas sem tempo*. São Paulo: Usina Editorial, 2022.
ISBN 9786587277172

Um livro que vale o tempo de leitura

Marcelo Badaró Mattos*

Diante da crise ecológica que corre em curso implacável nos dias atuais, a obra de Marx e as tradições dos marxismos possuem algo de relevante a nos ensinar? Em seu novo livro, Eduardo Sá Barreto nos apresenta argumentos em quantidade e qualidade suficientes para uma resposta afirmativa a essa pergunta. Não nos deixemos enganar, porém, por essa primeira constatação: a obra de Marx não nos fornece um manual de sobrevivência frente à tragédia em andamento. O autor também demonstra que, por mais que Marx tenha explicitado sua preocupação com as contradições da relação entre a humanidade e a natureza sob a égide do modo de produção capitalista, esse não foi o centro de seu esforço de estudo e intervenção e mesmo que fosse não encontraríamos nele todas as respostas para nossos dilemas atuais. Por outro lado, ainda que os marxismos contemporâneos possuam algumas das melhores indicações para as respostas a esses dilemas, não estão imunes à armadilha de buscar soluções – definitivas ou paliativas – no interior de uma ordem social em que tais soluções simplesmente não podem ter êxito. E mesmo quando marxistas elaboram propostas de superação da crise ambiental para além da ordem do capital, possuem enorme dificuldade de transformá-las em “guia para a ação” e mobilizar em torno delas.

Ecologia marxista para pessoas sem tempo é o resultado do trabalho de um professor de economia orientado pela obra de Marx e seus legados. Por isso, o livro parte do diálogo – crítico, muito crítico – com o pensamento econômico dominante e, seguindo as pistas de Marx, busca demonstrar como o enraizamento da economia convencional na naturalização do capitalismo como único horizonte do possível a faz buscar possibilidades de correção de rumos e saídas no interior da ordem que são concreta e logicamente impossíveis. Trata-se, portanto, em primeiro lugar, de um esforço de crítica da economia (política) do “capitalismo verde” e seus congêneres. O livro, porém, faz muito mais que isso.

Na primeira e mais extensa parte da obra, Sá Barreto percorre essas tentativas de respostas à crise no campo das manifestações da “ciência econômica” dominante – em suas versões de “economia ambiental” ou “economia ecológica” – mostrando como suas propostas, embora diferentes na aparência, são essencialmente presas ao universo ideológico do capital. Ao mesmo tempo, apresenta o fundamento de sua crítica na obra de Marx, buscando mostrar como *O Capital* nos revela uma lógica autoexpansiva inerente à dinâmica da acumulação capitalista, que torna essa forma social centrada na produção de mercadorias irremediavelmente destrutiva na sua relação com a natureza. Cabe aqui registrar que, embora esse não seja o objetivo central do livro, o leitor nele encontrará uma excelente introdução à crítica da economia política de Marx, com explicações sintéticas e didáticas sobre suas categorias de análise fundamentais, sem nunca cair no simplismo ou esquematismo. Combina-se

* Professor titular de história do Brasil na Universidade Federal Fluminense (UFF).

aqui, portanto, a habilidade do método de exposição do professor, com os recursos mais sofisticados de um pesquisador cujos trabalhos anteriores serviram de base para esse novo patamar de reflexão.¹

Cabe ressaltar, ainda, que a formação de economista não restringe Sá Barreto ao universo da sua especialização acadêmica. Seu investimento em conectar uma análise do social ao conhecimento mais avançado das “ciências naturais”, indispensável ao debate sobre a questão ecológica, fica evidente ao longo de todo o texto.

Ao fim da primeira parte, é difícil não ser convencido pela argumentação do autor sobre a insustentabilidade das interpretações que apresentam “a dinâmica ecologicamente destrutiva [como] um *desvio de um curso normal racional*, uma perversão de um possível capitalismo sustentável ou menos devastador.” Seguindo seu raciocínio, “o erro, aqui, está em não perceber que a *máxima racionalidade* econômica no plano do capital individual *se expressa de modo destrutivo*, i.e., como máxima irracionalidade no plano ecológico. Esse par de racionalidade e irracionalidade, portanto, não pode ser abordado como uma anormalidade no interior do capitalismo, mas como uma contradição integrante de sua dinâmica típica/ideal.” (Sá Barreto, 2022, p. 122)

Na segunda parte do livro, convencidos dessa tese, somos convidados a perceber as contribuições, e também as contradições, de pensadoras(es) críticos radicais do capitalismo e alicerçados de alguma forma nos marxismos – portanto, profundamente distantes do pensamento econômico dominante, que havia sido criticado na primeira parte. Os debates sobre as fases do ecossocialismo, o significado das classificações de uma nova era geológica – antropoceno ou capitaloceno – e as polêmicas em torno às contribuições de Marx para o pensamento ecossocialista, comparecem através da apresentação das propostas de alguns dos mais representativos ecologistas marxistas da atualidade. Ainda assim, o autor não se furta a polemizar com importantes autores marxistas, especialmente quando menosprezam o potencial da própria contribuição de Marx à compreensão do dilema ecológico, o que tem consequências para as “soluções” que propõem, objeto de discussão na parte seguinte do livro.

A terceira e última parte do trabalho é aquela em que o autor se move pelo terreno mais arriscado, e ao mesmo tempo muito necessário, da política. Como atuar de forma consequente com as conclusões apresentadas nas partes anteriores, para construir uma política revolucionária em direção à superação do capitalismo, que abra o campo de possibilidades para a ruptura com o metabolismo destrutivo na relação da humanidade com a natureza instituído pelo capitalismo? Nessa etapa, temas clássicos do debate da esquerda revolucionária – como tática e estratégia, organização e programa – são retomados e lidos à luz do desafio enfrentado por Sá Barreto de atacar não apenas os sintomas, mas sim as causas da crise. O que significa “entender que enquanto a lógica do capital presidir nossas vidas, todas as vias possíveis para respondermos efetivamente aos desafios colocados pela emergência climática estarão bloqueadas.” Isso posto, nos lembra o autor, “não pode haver procrastinação de qualquer tipo. É fundamental imprimir velocidade à nossa mobilização” e “aproveitar qualquer oportunidade de tomar as rédeas do Estado e forçá-lo a outra direção” (*ibidem*, pp. 221-22). Literalmente, estamos sem tempo.

A dimensão crítica, nesta parte final do livro, se destaca na apreciação dos textos que, embora no campo dos marxismos, apresentam análises e propostas que parecem acreditar na possibilidade de mitigações do colapso ambiental e/ou políticas de transição (energética em especial) ainda no interior da forma social regida pela dinâmica do capital. Ao partirem de uma avaliação de que a revolução não se apresenta no horizonte imediato, ao mesmo tempo em que percebem nitidamente a urgência do problema para a humanidade, deixam-se levar pela ilusão de que é possível retardar os efeitos mais nefastos da crise ecológica ou mesmo preparar a transição a uma economia verdadeiramente sustentável, antes da ruptura radical com a ordem existente. Em relação à transição energética, o autor sustenta sua crítica

¹ Em certo sentido, a primeira parte do livro condensa, atualiza e retoma reflexões presentes em dois outros livros do autor: Sá Barreto (2021; 2018).

em um amplo conjunto de dados, que demonstram como o aumento recente da produção de energias renováveis – um incremento significativo – não representou decréscimo, muito pelo contrário, do consumo de combustíveis fósseis, que cresceu em termos percentuais e absolutos, em escala ainda maior que os renováveis. A ideia de que “passos em direção a uma transição energética possam ser dados ainda no capitalismo” perde de vista, portanto, que “esse modo de produção insano e febril que chamamos de capitalismo é absolutamente dependente de energia barata e abundante. Sem ela, as engrenagens da produção pela produção emperram e a dinâmica da acumulação engasga” (*ibidem*, p. 215).

Há outros méritos da obra, aos quais devemos fazer menção. Não apenas na última parte, mas percorrendo todo o livro, somos apresentados a algumas das informações científicas mais atualizadas sobre as dimensões da crise climática e ecológica, alertando-nos não apenas para a urgência quanto para a absoluta prioridade do enfrentamento dessa crise. Também perpassa as três partes uma introdução – como vimos nunca isenta do olhar crítico do autor – ao que de melhor a produção recente orientada pelo marxismo tem oferecido para a crítica ecológica do capitalismo. Autores como John Foster, Kohei Saito, Andreas Malm, Michael Lowy, Sabrina Fernandes, Paul Burket e vários outros comparecem nesse esforço.

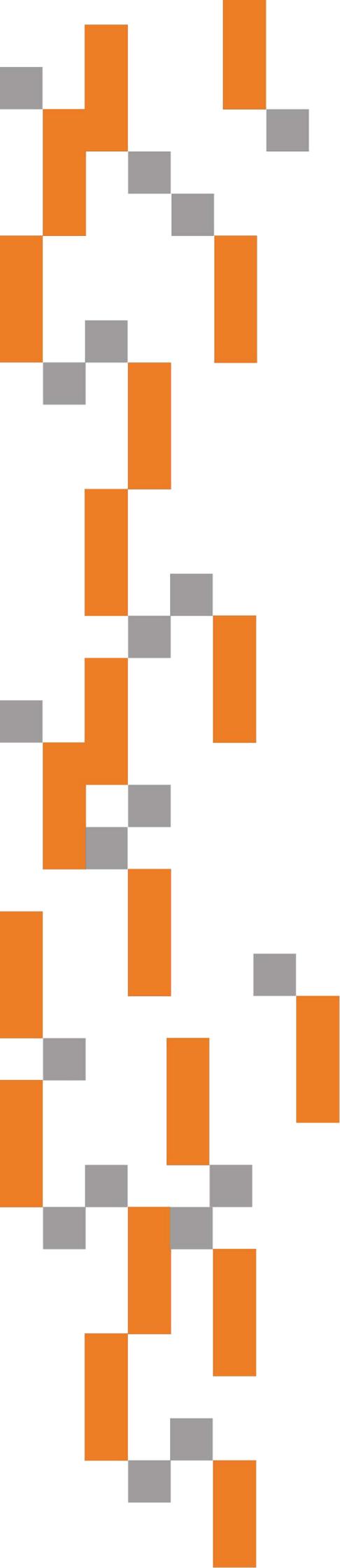
Ao fim da leitura, que embora nos conduza por uma reflexão densa pode ser feita de forma relativamente rápida, graças à fluidez do texto e à clareza da exposição do autor, saímos convencidos de que, se “preservar a habitabilidade do planeta” pressupõe a “transformação emancipatória”, “e se essa habitabilidade se encontra sob risco iminente, então cabe a nós eliminarmos com urgência tal descompasso entre o que precisa ser feito e o que tem sido feito” (*ibidem*, p. 190). Nada mais de acordo com Marx do que uma análise que, insistindo em ir à raiz do problema, por mais assustadoras que possam ser as conclusões, longe de nos levar à frustração, nos convida à ação. Já passou da hora de aceitarmos o convite.

Referências

- Sá Barreto, Eduardo. *Ecologia marxista para pessoas sem tempo*. São Paulo: Usina Editorial, 2022.
- _____. *De Smith a Marx: curso introdutório em dez aulas*. São Paulo: Usina Editorial, 2021.
- _____. *O capital na estufa: para a crítica da economia das mudanças climáticas*. Rio de Janeiro, Consequência, 2018.

Recebido em 07 de maio de 2023
Aprovado em 07 de maio de 2023

LUTA e MEMÓRIA



O neostalinismo, nostalgia e o realismo capitalista

Neo-stalinism, nostalgia and capitalist realism

“É mais fácil imaginar um socialismo burocrático, autoritário e moralista do que um socialismo libertário”

Sidarta Landarini*

Introdução

Desde o lançamento da edição em português do livro *Realismo capitalista* de Mark Fisher pela Autonomia Literária (2020), o conceito de “realismo capitalista” vem sendo adotado por uma parte considerável da esquerda brasileira, especialmente por alguns *influencers*¹, como Ian Neves e Jones Manoel. O conceito “realismo capitalista” busca apresentar uma síntese de explicação para o complexo de relações e dinâmicas do estágio contemporâneo do capitalismo após o fim da URSS. Em diálogo construtivo com os arranjos teóricos de capitalismo tardio de Fredric Jameson (1997)², por vezes se utilizando de bases lacanianas *à la* Žižek, mas também de Badiou, e se inspirando no marxismo “pós-fordista” italiano de Antonio Negri, Christian Marazzi e Bifo Berardi (Marques, 2020).

A defesa central de Fisher (2020) é o argumento do “futuro cancelado”, ou seja, há uma série de mecanismos que operam no capitalismo contemporâneo que alimentam a incapacidade de imaginar algo além do próprio sistema. Por exemplo, a nostalgia presente na indústria cultural, seja na estética sonora dos anos 1980, quanto em filmes e séries que se ambientam em tal período, alguns exemplos atuais; *Stranger things* ou a refilmagem da novela *Pantanal*. Outro exemplo é o caso de diversas obras cinematográficas *mainstream* abordarem o tema da distopia, dando margem ao subtítulo que acompanha o livro, e se tornou um clichê na esfera digital da esquerda: “É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo” (Fisher, 2020).

A questão é: toda a estruturação da tese do realismo capitalista vai em choque com as bases teóricas e práticas defendidas por alguns *influencers* que se utilizam de tal conceito em suas análises. Além disso, defendo que o próprio “ascenso” de tais sujeitos com a respectiva “linha teórica neostalinista” é fruto, em parte, da dinâmica apontada por Mark Fisher (2020).

* Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisador associado ao Grupo de Reconhecimento de Universos Artísticos/Audiovisuais (GRUA/UFRJ) da mesma universidade. E-mail: sidlandarini@gmail.com.

¹ O termo *influencer* serve para definir figuras públicas que surgiram pela dinâmica de empresas digitais (redes sociais) como por exemplo, o Youtube, Twitter e Instagram. Tendo como objetivo “influenciar”, “vender um estilo de vida”, “divulgar/propagandear uma ideia”.

² “O que permitiu o autor realizar essa virada de sentido e aceção do termo foi o esquema histórico-econômico apresentado por Ernest Mandel (1982), que, segundo ele, teria sido uma das mais importantes interpretações marxistas surgidas no período pós-guerra, em contraposição aos diagnósticos e ‘generalizações sociológicas ambiciosas’ (sociedade pós-industrial, pós-moderna, de informação, consumo, etc.), ao servir como comprovação teórica de que a nova realidade em debate nos anos 1970 era produto de uma modificação sistêmica do próprio capitalismo e não a entrada numa nova ordem social, ou seja, a continuidade em relação ao que precedeu e não a quebra, ruptura ou mutação que conceitos como ‘sociedade pós-industrial’ pretendem ressaltar (Jameson, 1997, p. 22)” (Marcelino, 2019, p. 77).

Vejam, o canal da Twitch e Youtube chamado *História pública*, dirigido por Ian Neves, realizou uma *live* chamada “O que é leninismo? Trotskismo é leninista?”³ com a participação de Froggy⁴. O vídeo se resume a ser uma propaganda antitrotskista, resgatando argumentos datados da disputa do termo marxismo-leninismo como oposição à tradição trotskista. Outro *influencer* de maior alcance que reivindica deturpação semelhante do termo marxismo-leninismo é Jones Manoel; um exemplo são seus vídeos que tentam trabalhar a oposição Trotsky *versus* Stalin como falsas polêmicas, contudo sempre concluindo a favor do stalinismo⁵. Porém, ambos utilizam do realismo capitalista em suas análises, com maior destaque a Ian que possui um vídeo de 1h e 18 minutos tratando exclusivamente do assunto⁶, e é um dos vídeos mais assistidos do seu canal. Enquanto Jones, de maneira mais tímida, utiliza a proposta de Fisher no vídeo *Capitalismo, medo e dominação*⁷.

Estes dois personagens ao executarem suas movimentações de perseguição e calúnia ao trotskismo, e/ou ode à experiência stalinista, se enquadram no movimento que ganhou uma pequena força graças à dinâmica da internet, o neostalinismo. Podemos caracterizar o neostalinismo como uma tentativa de revisão histórica e repaginada “*clean*”, “moderna”, das práticas associadas a tal tradição política que se esconde na terminologia “marxista-leninista” e dificilmente confessa assumidamente sua predileção a um processo histórico falido, burocrático, moralista e autoritário (Trotsky, 1980). A má-fé argumentativa deste setor situa a crítica ao stalinismo como discurso “anticomunista”, relativiza, oculta ou ameniza barbáries cometidas durante o momento histórico da URSS sob comando de Stalin, e também incitam agressões de “manada” revivendo e entoando frases como “Stalin matou pouco” ou piada com picaretas, seja em ambiente virtual ou físico⁸.

O zumbi que é o neostalinismo não é obra de Jones ou Ian, a ação destes atores dentro da esquerda é fruto direto de uma dinâmica maior que eles. Não à toa, Jones faz um esforço em combater aqueles que falam em existir um neostalinismo, ao menos no que diz respeito à obra de Domenico Losurdo (Silva, 2021)⁹. Quando afirmo a existência de uma dinâmica maior do que tais sujeitos, quero argumentar que uma parcela do neostalinismo, especialmente o setor da juventude, age de maneira similar aos setores da *alt-right*, através de empresas digitais com memes e em fóruns como o 4chan e Reddit, utilizando a *nostalgia* como seu afeto fundante, dinâmica bem caracterizada pela teoria do realismo capitalista de Mark Fisher (2020).

³ História Pública. “O que é Leninismo? Trotskismo é ‘Leninista?’” (part. Froggy). Youtube, 08/11/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mn8TeY-rMoI&t=623s&ab_channel=Hist%C3%B3riaP%C3%BAblica>. Acesso em: 14/06/2022. E recomendo assistir ao “react” do canal Orientação Marxista, encontrado aqui: <história pública: mencheviques, lênin e trotsky | reagindo ep #176> e aqui: <história pública: leninismo e trotskismo. a nep | reagindo ep #175>.

⁴ Froggy é um *streamer* da mesma corrente política que Ian.

⁵ Jones Manoel. “Revolução permanente ou socialismo num só país? 80 anos de uma falsa polêmica”. Youtube, 03/03/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IBww6F2z3RE&ab_channel=JonesManoel>. Acesso em: 14/06/2022. E uma excelente resposta ou “react”: Orientação Marxista. “Jones Manoel ensina como falsificar a história”. Ep #38. Youtube, 11/04/2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qrdYCllezMA&ab_channel=Orienta%C3%A7%C3%A3oMarxista>. Acesso em: 14/06/2022.

⁶ História Pública. “Realismo capitalista (É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo)”. Youtube, 11/10/2021. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f62SRvGCPQo&ab_channel=Hist%C3%B3riaP%C3%BAblica>. Acesso em: 14/06/2022.

⁷ Jones Manoel. “Capitalismo, medo e dominação”. Youtube, 13 dez. 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=OuZxXTOfqkQ&ab_channel=JonesManoel>. Acesso em: 14/06/2022.

⁸ Cf.: Chagas (2019).

⁹ Textos que mostram a pertinência do neostalinismo como fenômeno que vai além de Domenico Losurdo: Purdy (2021); Afonso (2020).

Necessário ressaltar que há uma conjuntura geoeconômica e política além da dinâmica da internet e de uma suposta herança dos antigos quadros do Partido Comunista Brasileiro (PCB), da Unidade Popular (antigo Partido Comunista Revolucionário) ou do Losurdo para fazer renascer o stalinismo. O neostalinismo também encontra sua força como “zumbi ideológico” após a crise mundial de 2008, na qual, para pessoas carentes de um “campismo político”, a China surge aos olhos de uma geração como o modelo de socialismo do século XXI – visão que é completamente distorcida sobre os elementos econômicos de concessão ao capitalismo e da privação de liberdade que acontece naquele país, sendo apenas uma romantização da forma (estética) e apagamento do conteúdo revolucionário. E claro, necessário reconhecer que no contexto nacional há o acúmulo de erros das diversas correntes trotskistas, seja pelas posições polêmicas como as do PSTU, MES e CST sobre a Operação Lava Jato, “fora todos” ou de apoio a levantes reacionários, por exemplo do PSTU sobre o bombardeio da Líbia em 2011. Ou ainda, de outras correntes que compõem o quadro diverso do PSOL, que não conseguem se apresentar como diferentes diante das posições reformistas do seu partido, por exemplo, a “semifusão” do PSOL com a REDE em 2022.

Por último, antecipando possíveis críticas e comparações que alguns stalinistas fazem dos trotskistas com a teoria de Hannah Arendt, resalto que não compreendo como “dois lados da mesma moeda”, a expressão de tal diferença se pauta em dois pontos: a) a escrita deste artigo tem como objetivo fornecer material para a esquerda refletir sobre seu papel nas empresas digitais que está inserida. Visto que é inegável a importância de ocupar tais espaços para propagação do marxismo, porém é necessário ter responsabilidade histórica e ir além da performatividade em aparência do aspecto “revolucionário”; b) e diferente de Ian Neves, que defende abertamente a “caça aos trotskistas”, entendo e pratico a liberdade de polêmica crítica de dentro do campo revolucionário, não reduzindo qualquer crítica a esquerda como “anticomunista”, pois não realizo nenhum elogio ao modo de vida neoliberal.

A digitalização da experiência e sua dinâmica

Não pretendo definir os contornos de uma suposta cultura da internet, acredito que o advento das tecnologias de compressão do tempo informacional (Wajcman, 2014) são “cotidianas, incorporadas e integradas” no sujeito, ou seja, não há separação entre mundo *online* e *offline*, os dois universos constroem-se e contaminam-se mutuamente (Hine, Parreira & Lins, 2020). Entender a linguagem que emerge nessa relação é fundamental para compreendermos os processos sociopolíticos do início do século XXI, pois é acusado que o ascenso da extrema-direita (*alt-right*) nos últimos anos se alimentou da estrutura algorítmica de funcionamento das empresas digitais, como o Facebook, Twitter, Youtube, 4chan (Alexander, 2018; Brown, 2019; O’Neal, 2016; Zuboff, 2021).

Existe uma forma estética e de comportamento que é valorizada nas empresas digitais (redes sociais) para conseguir alcance de público. A extrema-direita contemporânea abusou de tais ferramentas para propagar e arrebatar seguidores, cooptando sujeitos (em sua maioria, homens brancos de classe média/média baixa) após a crise econômica de 2007. Embora o *Occupy Wall Street* tenha tido relevância na luta pós crise econômica, no outro lado da disputa estava nascendo o “sujeito ressentido”, caricatura dos personagens que direcionam sua energia de tempo e trabalho para culpar imigrantes, negros, mulheres, gays etc. pelos infortúnios da crise econômica. O “sujeito ressentido” ocupou espaços importantes na política, por mais que seu discurso fosse “apolítico” e argumentasse utilizar canais de propagação “fora” da mídia tradicional (Kehl, 2020; Alexander, 2018; Kimmel, 2013; Zuboff, 2021).

De maneira um pouco tardia, a esquerda (ampla) elaborou sua forma de ocupar as empresas digitais para desenvolver sua propaganda. O problema é que não se criou uma nova linguagem, por conta da prisão algorítmica, a esquerda teve que aprender as regras do jogo e jogá-la da maneira mais *eficiente* possível (Dardot & Laval, 2016). Para isso, a forma estética teve que “reduzir” o conteúdo de discussões, criar espantinhos e caricaturas para defender pontos de vista. O que transformou tais empresas digitais em “campos” de disputas

hegemônicas para construir uma “cultura” da internet, tanto à esquerda, quanto à direita (Gramsci, 1995; Bourdieu, 2007).

Um tweet da página de memes de direita “Corrupção brasileira memes”, no dia 13 de outubro de 2018, dizia o seguinte: “O 4chan elegeru Trump e o Zap zap vai eleger Bolsonaro, a era dos memes chegou pra ficar!”. Alguns meses depois, pipocaram notícias sobre o “*bol-sowave*” e o “*trumpwave*”, vertentes musicais de direita do gênero musical chamado *vapor-wave*, que no início dos anos 2010 causou reverberações estéticas e sonoras pelo mundo (Glitsos, 2018; Nowak & Whelan, 2018; Born & Haworth, 2018). Entendida como uma crítica à indústria cultural plastificada da música pop baseada nos anos 1980 (Reynolds, 2011), porém, derretida e misturada com elementos da história recente da internet, mas havia uma dúvida,

É uma crítica ao capitalismo ou uma capitulação a ele? São as duas coisas e ao mesmo tempo nenhum dos dois. Esses músicos podem ser lidos como anticapitalistas sarcásticos revelando as mentiras e deslizes da tecnocultura moderna e suas representações, ou como enfáticos estimuladores, tremendo de prazer a cada nova onda do agradável som (Jones, 2012, tradução nossa)¹⁰.

Ou seja, estas duas situações são exemplos da internet como campo de disputa em performar elementos de uma “tecnocultura”, porém as regras da performatividade são dadas pela forma estética da algoritmização das empresas digitais, pois é nela que acontece a ação de experiência dos sujeitos. Desta maneira, a *alt-right* se fortalece pela narrativa de caça aos comunistas, performando uma realidade presa em um passado, na qual o mundo era dividido geopoliticamente entre capitalistas *versus* comunistas, e uma parte da esquerda reitera tal discurso. Ambos os lados presos no século XX e suas discussões, porque precisam de tal estrutura narrativa para sustentarem o alcance de público nas empresas digitais, ao mesmo tempo em que tal narrativa funciona como um mecanismo de defesa para não lidarem com o *real* (Fisher, 2020).

Ian Neves se dedicou a produzir longos vídeos, tanto sobre o realismo capitalista, quanto sobre como o “trotskismo deve ser combatido”. Em um desses vídeos, Neves explicita que sua aproximação com a esquerda foi por fora dos espaços tradicionais, por exemplo, culpa o movimento estudantil por tê-lo afastado da política e confessa que sua experiência universitária no curso de História na USP não foi boa em termos “sociais”. Sem dúvida nenhuma, o movimento estudantil, sindicatos e outras formas mais tradicionais da política são carregadas de vícios, burocráticos e comportamentais, mas se opor a eles para construir a narrativa do porquê se tornou “comunista” é realizar trajetória semelhante à do “sujeito ressentido”, apolítico.

Vejamos, Ian profere frases como “para o trotskista todo mundo é burro menos ele”, “o trotskismo é pseudomarxista, ultrarrevolucionário e esquerdista”, “todo trotskista tem como linha combater o Stalin” – frase dita pela pessoa que dedicou uma hora de vídeo para difamar o marxismo-leninismo de viés trotskista sob um argumento “científico histórico”. Mas não só isso, segundo ele, o movimento estudantil trotskista utiliza de “coletivos de música” para atrair calouros e as universidades estão infestadas de trotskistas, conteúdo argumentativo semelhante é utilizada por figuras da direita, como Lobão¹¹.

O “sujeito ressentido” é acolhido pela dinâmica que as empresas digitais oferecem, principalmente por estimular discursos extremistas. E aqui cabe uma consideração, discurso

¹⁰ Original: “Is it a critique of capitalism or a capitulation to it? Both and neither. These musicians can be read as sarcastic anti-capitalists revealing the lies and slippages of modern techno-culture and its representations, or as its willing facilitators, shivering with delight upon each new wave of delicious sound” (Jones, 2012).

¹¹ Cortes do História Pública. “Como me tornei comunista | Cortes do História Pública”. Youtube, 25 jun. 2002. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9PM8ewmunD4&t=1220s&ab_channel=CortesdoHist%C3%B3riaP%C3%BAblica>. Acesso em: 02/07/2022.

extremista é diferente de discurso radical, pois discurso radical busca ir à raiz dos problemas, enquanto o discurso extremista apela para adjetivos, espantalhos, preconceitos e afins. Discurso extremista é raso de conteúdo, sua expressão é a forma. Um bom discurso radical, alia forma e conteúdo. Ou seja, a dinâmica das empresas digitais estimula a expressão de tais sentimentos sem nenhum processo reflexivo do sujeito, pois falar “Stalin matou pouco” rende curtidas e legitimação no núcleo social (Rupnik, 2012; James, 2008; Zuboff, 2021). Soma-se nessa receita, a nostalgia por um tempo que só existe na cabeça de quem conta, que acolhe e leva o “sujeito ressentido” para um espaço de conforto (Boym, 2017; Fisher, 2014), formando-se o *troll* neostalinista.

O realismo capitalista na prática

O termo realismo capitalista é inspirado na versão paródica de realismo socialista, mais conhecido como socialismo real, só que aplicada ao neoliberalismo após a morte deste último com a queda do muro de Berlim. Ou seja, “O ‘realismo’ [...] é análogo à perspectiva deflacionária de um depressivo, que acredita que qualquer estado positivo, qualquer esperança, é uma perigosa ilusão” (Fisher, 2020, p. 14). Para Fisher (2020), “trata-se mais de uma atmosfera penetrante, que condiciona não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação – agindo como uma espécie de barreira invisível, limitando o pensamento e a ação” (Fisher, 2020, p. 33).

Os exemplos usados por Jones Manoel em seu vídeo *Capitalismo, medo e dominação* para explicar o que é o realismo no discurso do capitalismo reduzem o significado do conceito, ao torná-lo apenas um aparato argumentativo na retórica da direita e que sempre esteve presente no capitalismo. Jones tenta mostrar que durante o debate eleitoral do estado de São Paulo em 2020, Boulos sempre era taxado de utópico, enquanto Covas era mostrado como realista e sensato, expondo como tal ferramenta é utilizada para controle e inibição de propostas mais “ousadas”. Vejamos a transcrição de sua fala:

Uma coisa nessa eleição tem me chamado muita atenção [...] Como o capitalismo no processo de circulação da economia política dos afetos, tem o medo como seu afeto, seu sentimento principal. Como assim? [...] O que fizeram com toda eleição do Guilherme Boulos? Trataram as propostas de Boulos, como algo radical, utópico, irrealizável, algo que iria desestruturar as finanças públicas da prefeitura, ia causar uma confusão na máquina administrativa, nada ia funcionar, Boulos vai acabar com as creches, o transporte [...] No Roda Viva [Boulos foi chamado] de utópico, vendedor de sonhos e que parecia uma aula de filosofia, [...] falar que quer garantir casa e comida pra todo mundo, [...] falar que não pode achar normal que as pessoas reviram lixo atrás de comida, não se pode achar normal que na cidade mais rica e da América Latina tenha milhares de famílias sem casa. [...] O capitalismo se fundamenta basicamente na lógica do medo. Na lógica de que qualquer tentativa de construir um outro modelo de sociedade [...] vai terminar em tragédia econômica. [...] É o que o Mark Fisher chama de Realismo capitalista, você mobiliza fundamentalmente o medo, a paranoia social, presente, seja com o bandido, seja com o traficante, seja comunista, seja com o militante do movimento social que vai invadir sua casa. E essa é a principal razão para fazer com que as pessoas se apeguem a ordem dominante <Transcrição do vídeo *Capitalismo, medo e dominação* de Jones Manoel, lançado no dia 23 de Dez de 2020>.

Mas se formos crer no significado de realismo capitalista como foi apresentado por Jones, encontramos o mesmo artifício lógico-argumentativo, que outrora fora utilizado pela direita paulista, sendo usado em seu vídeo *A ecologia na União Soviética* – um ano após o vídeo da transcrição anterior na qual expôs sua leitura do realismo capitalista – para se posicionar contra a defesa de Michel Lowy pelo ecossocialismo. Vejamos:

Nesse vídeo da Boitempo ele fala que a questão central é a questão ecológica. Até acredito que é uma pauta central da revolução socialista brasileira e no mundo. Mas tem várias outras questões centrais, como por exemplo, a ameaça de guerra.

Enfrentamento da máquina de guerra do imperialismo, como é que se constrói um complexo nacional revolucionário em defesa para se defender da máquina de guerra dos Estados Unidos? Quais são os impactos ambientais que isso terá? Porque assim, eu gostaria muito de viver num mundo em que a gente tomasse o poder amanhã, e não tivesse mais CIA, mais OTAN [...]. Que o dólar não fosse a moeda mundial de comércio, que os aparatos de mídias globais não fossem controlados pelos Estados Unidos. Que os Estados Unidos não tivessem mais de 800 bases militares pelo mundo. Que a América Latina não estivesse cercada de bases militares [...]. Eu gostaria, mas não é assim que é o mundo <Transcrição do vídeo *A ecologia na União Soviética* de Jones Manoel, lançado 9 de Dez de 2021>.

Um ano após o vídeo em que cita o realismo capitalista para explicar os processos de medo e dominação no capitalismo, Jones Manoel justifica sua posição antieconomicista, utilizando da mesma técnica que criticou. Ou seja, usa do medo para justificar não ser possível um processo de transição socialista pautado no economicismo. Primeiro, antes de haver revolução brasileira, já se imagina que será um processo rebaixado de mobilização popular, aplica o famoso discurso realista quando afirma “eu gostaria, mas não é assim que é o mundo”. É exatamente o mesmo método argumentativo utilizado pela burguesia no segundo turno de São Paulo, com o objetivo de convencer as pessoas que o programa de Boulos fosse visto como um programa radical e impossível de ser colocado em prática. Discursos como este último de Jones Manoel são responsáveis, aos poucos, por ceifarem os sonhos de uma alternativa ao neoliberalismo predatório do meio ambiente.

A preocupação de guerra, instabilidade política interna e da influência do imperialismo estadunidense afetar um hipotético processo revolucionário é inteiramente legítima. A história na América Latina é contada a sangue por conta da dinâmica de guerra instaurada pelo imperialismo da burguesia dos EUA, por isso o caráter internacionalista é a única saída possível. Com o discurso de medo do inimigo externo (hipotético e mais forte do que o processo revolucionário) busca apenas como resultado a disciplina de qualquer possibilidade de a classe trabalhadora avançar em seus objetivos. Tal argumento, utilizado por Jones, é recorrente na tradição política que teoriza sobre política internacional pela perspectiva campista, ou seja, sujeitos que estão presos em uma concepção geopolítica pautada pela guerra fria, após mais de 30 anos do seu fim. Não à toa, Jones Manoel é um ferrenho defensor do governo chinês¹², por isso a máxima de Fisher em seu texto *Ghosts of my life* continua pertinente: “nós estamos presos no século XX”¹³ (Fisher, 2014, tradução nossa).

Ian consegue ser “pior” como vítima do realismo capitalista, pois não só enxerga Stalin como a encarnação de Lênin, mas também defende o centralismo teórico, ao ponto de criticar o centralismo democrático do PCB, por ser “solto demais”, fazendo com que Jones Manoel tenha que defender o óbvio; “O PCB, que não é uma seita ou igreja, os militantes não são obrigados a ter a mesma posição sobre a obra de Mariátegui, a Longa Marcha da China, os Processos de Moscou, se o marxismo é ou não uma ontologia do ser social etc.”¹⁴.

A instabilidade, insegurança material e social que o realismo capitalista provoca nos sujeitos, reflete-se, por exemplo, na defesa de Ian Neves em propagar ideias de pensamento único, ou seja, ser proibido pensar diferente dentro de uma organização política. Sua prática é se apegar ao máximo em fantasias que não permitam lidar com a contradição, o erro, o diferente, a diversidade. Esta decisão, a meu ver, vai na contramão do marxismo como práxis revolucionária. Por exemplo, em seu vídeo de crítica ao trotskismo, Ian utiliza um parágrafo

¹² Jones Manoel. “Mitos e verdades sobre o desenvolvimento chinês – ep. IV Ajuda, professor”. Youtube, 12 mai. 2019. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0DJUM4zQt0A&t=4s&ab_channel=JonesManoel>. Acesso em: 14/06/2022; e seu malabarismo teórico: Jones Manoel. “A análise de Domenico Losurdo sobre a China”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vb5YjJphI3A&ab_channel=JonesManoel>. Acesso em: 14/06/2022.

¹³ Original: “We are trapped in the 20^o century” (Fisher, 2014).

¹⁴ Disponível em: <https://twitter.com/jonesmanoel_PCB/status/1551332180026134529>. Acesso em: 26/06/2022.

de Mandel elogiando o fim da URSS, mas diferente da tradição teórica de Ian, a tradição do trotskismo (mandelista) reconhece a posição “falha” de seu antigo dirigente sobre o fim da URSS¹⁵. Além disso, há uma miríade de correntes trotskistas que enriquece a diversidade do pensamento marxista, não só nesta posição como em diversas outras, pois só em organizações que acolhem a autocrítica e liberdade de pensamento tal atitude é possível (Bensaid, 2019).

A juventude neostalinista como consequência do realismo capitalista

Substitua o realismo capitalista por neostalinismo nesta frase: “[...] o realismo capitalista apresenta a si mesmo como um escudo que nos protege dos perigos resultantes de acreditar demais” (Fisher, 2020, p. 13).

De acordo com Fisher, uma das principais ferramentas para preservar o estado de “impotência reflexiva e imobilização” na sociedade atual é o abuso da nostalgia. Se o stalinismo se preservou na esquerda brasileira pós-queda do muro de Berlim graças a alguns acadêmicos do PCB, da retórica entreguista do PCdoB ou da hierarquia burocrática do PCR (UP), a dinâmica do “fim da história” e do “pós-modernismo”, ao invés de eliminá-los, os absorveu e construiu um espantalho de suas posições para figurar no museu: “aquilo que é a esquerda”, e por isso o real capitalismo é melhor do que eles. Como vítimas desse processo, em vez de assumirem a derrota por conta das suas escolhas, a tradição stalinista, como mecanismo de defesa, apegou-se ainda mais ao seu passado. Só que agora, o passado pode ser recriado, imaginado, fantasiado e seguro na memória contra a presentificação e fragmentação da vida que o neoliberalismo provoca.

Então, “[...] uma geração que já nasceu nesta cultura pontilhada, a-histórica e antimemônica – uma geração para a qual o tempo, desde sempre, veio cortado e embalado em micro fatias digitais” (Fisher, 2020, p. 48) precisa encontrar segurança em algum lugar para conseguir criticar o capitalismo, e é muito mais fácil encontrar na fantasia do socialismo real¹⁶. E a dinâmica da internet ama, fetichiza e alimenta a estética do fim da história como prisão no século XX, é o *Vaporwave*, é o meme *reject modernity, embrace tradition* etc. É a criação de espaços de afetação nostálgica para transportar sujeitos a lugares de segurança emocional a fim de conseguirem lidar com a instabilidade da vida cotidiana. É neste cenário que Jones Manoel e Ian Neves se tornam pseudorrelevantes para uma parte da juventude de esquerda.

O problema é que “[...] a nostalgia pelo contexto em que os velhos tipos de *práxis* podiam operar é simplesmente inútil” (Fisher, 2020, p. 50). Mas como ela é imaginada, embelezada e reduzida em sua complexidade, nos memes, nas palavras de ordem e nos clichês dos discursos, torna-se conveniente para os sujeitos escolherem tal caminho, sem nenhum processo autocrítico. Ainda, segundo Fisher (2020): “o novo se define como resposta ao canônico e, ao mesmo tempo, o canônico tem que se reconfigurar em resposta ao novo. [...] A tradição não tem valor se ela não é mais contestada e modificada” (Fisher, 2020, p. 12). Portanto, é uma geração de militantes comunistas que se negam a contestar e modificar sua tradição, satisfazendo-se com a mudança na aparência, através da estética de idealização do passado, ao invés de criticá-lo com substância. Desta maneira, preservam inconscientemente o estágio atual das coisas como estão, ao invés de propor o novo, ficam sempre presos na justificativa ao realismo capitalista que o “socialismo real não foi bem assim como você está falando”.

¹⁵ S/A. “Our International – International Viewpoint – online socialist magazine”. Publicado em 1996. Disponível em: <<https://internationalviewpoint.org/spip.php?article351>>. Acesso em: 14/06/2022.

¹⁶ “Por um lado, é uma cultura que privilegia apenas o presente e o imediato - a extirpação do ‘longo prazo’ se estende no tempo tanto para frente quanto para trás [...] por outro, é uma cultura excessivamente nostálgica, propensa à retrospectiva, incapaz de gerar novidades autênticas” (Fisher, 2020, p. 99).

[...] a resistência ao ‘novo’ não pode, ou deve, ser o ponto central da mobilização da esquerda hoje. O capital foi muito astuto e cuidadoso em seu empenho de esfacelar o trabalho organizado; porém, ainda não há acúmulo de pensamento o suficiente sobre quais táticas irão funcionar contra o capital em condições pós-fordistas, e que nova linguagem pode ser inventada para lidar com tais condições. É importante contestar a apropriação capitalista do ‘novo’, mas reivindicar o ‘novo’ não pode ser confundido com uma adaptação às condições em que nós nos encontramos – já nos adaptamos bem demais (Fisher, 2020, p. 52).

O novo é um processo a ser construído, uma linguagem para ser inventada, um inconsciente para se descolonizar, um processo permanente de construção do sujeito revolucionário.¹⁷ Para Fisher (2020), um caminho é trabalhar em cima das três fraturas do discurso capitalista: o meio ambiente, a saúde mental e a burocracia. O neostalinismo tem muita dificuldade em lidar com tais fraturas. Pois, sobre o meio ambiente é necessária uma postura ecossocialista contra o desenvolvimento industrial, sobre a saúde mental é preciso uma posição antimanicomial, não moralista com as drogas ou pejorativa ao diferente, e bom, sobre a burocracia, o apego a cargos e posições hierárquicas é recorrente em sua tradição, para isso é necessário transparência, e convenhamos, se formos fiéis às fontes históricas veremos que tal ponto nunca foi o forte do stalinismo.

Outros acreditam que a resposta esteja nos sujeitos desamparados, despossuídos de predicado (Safatle, 2015; 2020), um exemplo é a mobilização dos entregadores antifascistas, aqui, inclusive, Jones Manoel está correto ao falar do ódio revolucionário quando conversa com Paulo Galo, entregador e militante antifascista. Mas para usar o afeto do ódio como base revolucionária tem que ter coragem de construir o novo¹⁸. O neostalinismo tem repulsa em ousar ir além do que já foi feito nas experiências socialistas do passado, fica eternamente preso no mecanismo de defesa em não enxergar o Real, pois se isso acontece, morre o grande Outro.¹⁹ É como se fosse um tipo de “amnésia anterógrada”, que segundo Fisher,

[...] neste tipo de amnésia as memórias anteriores ao início da condição permanecem intactas, mas os indivíduos são incapazes de transferir novas memórias para a memória de longo prazo. Por isso, tudo o que for novo aparece como hostil, fugaz, impossível de navegar, e o paciente refugia-se na segurança daquilo que já é velho e conhecido. Incapacidade de formar novas memórias: uma definição concisa do impasse pós-moderno (Fisher, 2020, p. 100).

Reforçando o que já disse, o novo para o neostalinista é a mudança estética sobre olhar para o passado, isso já é o suficiente. Segundo Svetlana Boym (2017) há duas formas de nostalgia aplicada ao presente: a restauradora e a reflexiva. A primeira se associa à ideia de conservação de um *status quo*, de retomada a um passado idealizado, encontrada nos grupos *alt-right* e no neoconservadorismo aliado ao neoliberalismo (Brown, 2019). Já a segunda,

¹⁷ Curiosamente tal afirmação também virou um meme na internet, o que por um lado banaliza sua importância, pois cria uma caricatura da esquerda que se preocupa com tais discussões, porém, por outro, dissemina a importância da temática.

¹⁸ Cf.: Souza, Otatti & Landarini (2021).

¹⁹ “A elaboração que faz Žižek acerca do ‘grande Outro’ lacaniano é de crucial importância. O grande Outro é a ficção coletiva, a estrutura simbólica pressuposta em todo campo social. O grande Outro nunca é encontrado diretamente: nos confrontamos apenas com seus representantes (que nem sempre são figuras de autoridade). [...] O grande Outro era aquele a quem se destinava o ‘não saber’ – aquele a quem não é permitido conhecer a realidade cotidiana do ‘socialismo realmente existente’. No entanto, a distinção entre o que o grande Outro sabe e aquilo que todos os indivíduos sabem e experimentam no dia-a-dia está longe de ser um vazio ‘meramente’ formal; é a discrepância entre os dois que permite que a realidade social ‘comum’ funcione. Quando não é mais possível manter a ilusão de desconhecimento por parte do grande Outro, desintegra-se o tecido que mantinha coeso todo o sistema social. Por isso a gravidade do discurso de Khrushchev em 1965, quando ‘admitiu’ os erros do Estado soviético. Não era como se no Partido já não estivessem cientes das atrocidades conduzidas em seu nome, mas o anúncio público por parte de Khrushchev tornava agora impossível acreditar que o grande Outro as ignorasse” (Fisher, 2020, pp. 78-79).

a nostalgia reflexiva, pode ser usada como um motor para o futuro, pois ela não “finge reconstruir um lugar mítico chamado lar” (Boym, 2017, p. 160). Os neostalinistas como fruto do realismo capitalista têm muita dificuldade em tornar sua nostalgia um ato reflexivo, ou seja, de mudança futura. Escolhem a evitação, a fuga do assunto, a denegação. É o caso de elencar uma neurótica e falsa base argumentativa para tratar sobre a divisão que aconteceu entre Stalin e Trotsky nos moldes de uma “falsa polêmica”, é a mesma coisa que falar “é melhor fingir que não existiu”, logo, não existe tal coisa de stalinismo e trotskismo²⁰.

Outro argumento usado para falar que são “marxistas-leninistas” e não “stalinistas” é enumerar as responsabilidades para a elite dirigente que fazia companhia a Stalin (até alguns que foram sumindo na foto), como forma de descentralizar a responsabilidade das atrocidades cometidas naquele período. Talvez, a burocracia fosse tanta que realmente as coisas funcionassem assim:

A imagem kafkiana de um infinito e labiríntico purgatório burocrático coincide com a afirmação de Žižek de que o sistema soviético era um ‘império dos signos’, no qual até os membros da Nomenklatura – incluindo Stalin e Molotov – se viam obrigados a se engajar na tentativa de decifrar uma complexa série de signos semiótico-sociais. Ninguém efetivamente sabia o que estava sendo requerido; tudo o que os indivíduos podiam fazer era tentar adivinhar os significados de gestos e diretrizes (Fisher, 2020, p. 84).

Acho que desviei um pouco do assunto porque “um dos vícios crônicos da esquerda é a interminável repetição de antigos debates históricos, sua tendência a continuar passando por Kronstadt ou pela Nova Política Econômica ao invés de planejar e organizar um futuro no qual realmente acredita” (Fisher, 2020, p. 130). Por isso, a questão central é: “[...] quanto tempo pode durar uma cultura sem o novo? O que acontece quando os jovens já não são mais capazes de produzir surpresas? [...] é bem provável que o futuro nos reserve apenas repetição e recombinação” (Fisher, 2020, p. 11). No entanto, “esse fatalismo só poderá ser combatido seriamente pela emergência de um sujeito político novo (e coletivo)” (Fisher, 2020, p. 89).

E não podemos ser “[...] uma esquerda derrotista e nostálgica, presa numa retórica de ‘resistência e obstrução’, [que] acaba irreflexivamente trabalhando a favor da anti-metanarrativa do capital como a única opção que para em pé” (Marques, 2020, p. 201), como fazem os neostalinistas ao ressuscitarem o campismo e ao defenderem sem crítica (ou subestimar os problemas) da China e da Coreia do Norte.

Badiou tem insistido vigorosamente, um anticapitalismo efetivo deve ser um rival do capital, não uma resposta reativa ao capitalismo. Não é possível retornar às territorialidades pré-capitalistas. O anticapitalismo deve se opor à globalização do capital com sua própria, a autêntica, universalidade (Fisher, 2020, p. 131).

Por isso, diversas organizações políticas se esforçam para a construção de internacionais comunistas, enquanto os militantes neostalinistas estão defendendo a universalidade dos trabalhadores pautada no capital chinês, pois, para eles, devemos praticar uma certa “relatividade cultural” para compreender a questão chinesa. Mas pergunto, a diferença cultural dos bilionários chineses e sua relação com a burocracia dirigente do PCC comparada aos bilionários estadunidenses e seu lobby no congresso, realmente é relevante para a luta da classe trabalhadora? “Ah, mas o bilionário chinês lê Marx”, até a ex-esposa do Elon Musk “lê” Marx. Enquanto isso, fábricas lotadas de trabalhadores, tanto na China quanto nos EUA, constroem o mundo mas continuam com fome, sem teto, “despossuídos de predicados”.

Considerações finais

Busquei neste artigo situar o discurso de dois *influencers* da esfera digital de esquerda como fruto do espectro realista capitalista, a partir disso apontei a contradição em

²⁰ Assim como a insistência em negar o movimento “neostalinista”.

utilizar deste conceito em análises publicadas na linguagem algorítmica de empresas digitais (redes sociais) sem reflexividade crítica sobre seu próprio papel de *influencer* ao reproduzir a linha teórica neostalinista. Ou seja, as empresas digitais e seus algoritmos constroem um campo propício para encenar nostalgicamente o stalinismo, o que por sua vez, proporciona segurança em sujeitos vítimas da instabilidade e fragmentação da vida no neoliberalismo, e como consequência negativa há o engessamento em uma parcela da juventude da esquerda brasileira para imaginar outras formas de construir vida.

Referências

- AFONSO, Manuel. "Trotskismo e (neo)estalinismo – um debate com Jones Manoel", *Esquerda Online*. Publicado em 22 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://esquerdaonline.com.br/2020/08/22/trotskismo-e-neoestalinismo-um-debate-com-jones-manoel/>>. Acesso em: 14/06/2022.
- ALEXANDER, Jeffrey. "Vociferando contra o iluminismo: a ideologia de Steve Bannon", *Sociologia & Antropologia*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, 2018, pp. 1009-1023. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2238-38752018v8310>>. Acesso em: 06/04/2023.
- BENSAID, Daniel. *Trotskismos*. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2019.
- BORN, Georgina & HAWORTH, Christopher. "From Microsound to Vaporwave: internet-mediated musics, online methods, and genre", *Music and Letters*. Oxford, v. 98, n. 4, 2017, pp. 601-647.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- _____. *A distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre: Zouk, 2007.
- _____. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- BOYM, Svetlana. "Mal-estar na Nostalgia", *História da historiografia*. Ouro Preto, v. 10, n. 23, 2017, pp. 153-165.
- BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politeia, 2019.
- CHAGAS, Juary. "O (neo)stalinismo no Brasil contemporâneo: revisionismo teórico, apagamento da história e deformações metodológicas", *Teoria*. Esquerda Online, 23 nov., 2019. Disponível em: <<https://esquerdaonline.com.br/2019/11/23/o-neostalinismo-no-brasil-contemporaneo-revisionismo-teorico-apagamento-da-historia-e-deformacoes-metodologicas/>>. Acesso em: 14/06/2022.
- DARDOT, Pierre & LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- _____. *Ghosts of my life: writings on depression, hauntology and lost futures*. Winchester/Washington: Zero Books, 2014.
- GLITSOS, Laura. "Vaporwave, or music optimised for abandoned malls", *Popular Music*. Cambridge, v. 37, n. 1, 2018, pp. 100-118.
- GRAMSCI, Antônio. *Concepção dialética da história*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- HINE, Christine; PARREIRAS, Carolina & LINS, Beatriz Accioly. "A internet 3E: uma internet incorporada, corporificada e cotidiana", *Cadernos De Campo (São Paulo - 1991)*. São Paulo, v. 29, n. 2, 2020, pp. 01-42. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v29i2pe181370>>. Acesso em: 06/04/2023.
- JAMES, Oliver. *The selfish capitalist: origins of affluenza*. London: Vermilion, 2008.

- JAMESON, Fredric. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- JONES, Charlie. "Comment: Vaporwave and the pop-art of the virtual plaza", *DMY Mag*. Publicado em 12 de julho de 2012. Disponível em: < <https://www.dummy-mag.com/news/adam-harper-vaporwave/?fbclid=IwAR0knfHxxrhNvaU-OxKAx1CdXEPELyFE6sHZYb9XBUHXj1rt1PsRo8YzWN4> >. Acesso em: 19/09/2022.
- KEHL, Maria Rita. *Ressentimento*. São Paulo: Boitempo, 2020.
- KIMMEL, Michael. *Angry white men: American masculinity at the end of an era*. New York: Nations Book, 2013.
- MANDEL, Ernest. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MARCELINO, Giovanna Henrique. "Fredric Jameson, teórico da pós-modernidade", *Práxis Comunal*. Belo Horizonte, v. 2, n. 1, 2019.
- MARQUES, Vitor. "Posfácio". In: Fisher, Mark. *Realismo capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.
- NOWAK, Raphaël & WHELAN, Andrew. "Vaporwave is (not) a critique of capitalism: genre work in an online music scene", *Open Cultural Studies*. v. 2, n. 1, 2018, pp. 451-462. Disponível em: <<https://doi.org/10.1515/culture-2018-0041>>. Acesso em: 14/06/2022.
- O'NEILL, Cathy. *Weapons of math destruction: how big data increases inequality and threaten democracy*. New York: Crown, 2016.
- PURDY, Sean. "Como não fazer história", *A terra é redonda*. Publicado em 06 de fevereiro de 2021. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/como-nao-fazer-historia/>>. Acesso em: 14/06/2022.
- REYNOLDS, Simon. *Retromania: pop culture's addiction to its own past*. London: Faber & Faber, 2011.
- RUPNIK, Jacques. "Hungary's illiberal turn: how things went wrong", *Journal of Democracy*. Baltimore, v. 23, n. 3, 2012, pp. 132-137.
- SAFATLE, Vladimir. *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte, Autêntica, 2020.
- _____. *O circuito dos afetos*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- SAFATLE, Vladimir; SILVA JÚNIOR, Nelson da & DUNKER, Christian (Orgs.). *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.
- SILVA, Jones Manoel. "Anticomunismo e o fantasma do 'neostalinismo': a 'questão Stálin' na obra de Domenico Losurdo", *Reoriente: estudos sobre marxismo, dependência e sistemas-mundo*. Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, 2021, pp. 155-177.
- SOUZA, Vinicius; OTATTI, Hugo & LANDARINI, Sidarta. "O medo precisa dar vez à coragem", *A terra é redonda*. Publicado em 27 de maio de 2021. Disponível em: <<https://aterraeredonda.com.br/o-medo-precisa-dar-vez-a-coragem/>>. Acesso em: 02/05/2023.
- WAJCMAN, Judy. *Pressed for time: the acceleration of life in digital capitalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- ZUBOFF, Shoshana. *A era do capitalismo de vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Recebido em 04 de outubro de 2022

Aprovado em 19 de março de 2023

Marx e o Marxismo v.11, n.20, jan/jun 2023

nleP  marx

uff Universidade
Federal
Fluminense