

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**

**Instituto de Geociências**

**Programa de Pós-Graduação em Geografia**

Frederico Rodrigues Bonifácio

**CRISE E DISSOLUÇÃO DA FORMA SOCIAL:  
utopia sobre ruínas -  
elementos do colapso brasileiro da modernização**

Belo Horizonte

2023

Frederico Rodrigues Bonifácio

**CRISE E DISSOLUÇÃO DA FORMA SOCIAL:  
utopia sobre ruínas -  
elementos do colapso brasileiro da modernização**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço

Linha de Pesquisa: Produção do espaço, teoria e prática.

Orientador: Prof. Dr. Sérgio Manuel Merêncio Martins

Belo Horizonte

2023

B715c  
2023

Bonifácio, Frederico Rodrigues.

Crise e dissolução da forma social [manuscrito] : utopia sobre ruínas – elementos do colapso brasileiro da modernização / Frederico Rodrigues Bonifácio. – 2023.

463 f., enc.: il. (principalmente color.)

Orientador: Sérgio Manuel Merêncio Martins.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2023.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Linha de pesquisa: Produção do Espaço, Teoria e Prática.

Bibliografia: f. 435-463.

1. Geografia política – Teses. 2. Crises – Brasil – Teses. 3. Extremistas da direita – Brasil – Teses. 4. Utopias – Brasil – Teses. I. Martins, Sérgio. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 911.3:32(81)



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
COLEGIADO DO CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

## FOLHA DE APROVAÇÃO

***"Crise e Dissolução da Forma Social: Utopia Sobre Ruínas - Elementos do Colapso Brasileiro da Modernização"***

**FREDERICO RODRIGUES BONIFÁCIO**

Tese de Doutorado defendida e aprovada, no dia 28 de abril de 2023, pela Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais constituída pelos seguintes professores:

**Marildo Menegat**

UFRJ

**Maurílio Lima Botelho**

UFRRJ

**José Geraldo Pedrosa**

CEFET

**Rogata Soares Del Gaudio**

IGC/UFMG

**Sérgio Manuel Merêncio Martins - Orientador**

IGC/UFMG

Belo Horizonte, 28 de abril de 2023.



Documento assinado eletronicamente por **Rogata Soares Del Gaudio, Professora do Magistério Superior**, em 03/05/2023, às 10:58, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sergio Manuel Merencio Martins, Professor do Magistério Superior**, em 03/05/2023, às 11:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Maurilio Lima Botelho, Usuário Externo**, em 03/05/2023, às 11:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **Marildo Menegat, Usuário Externo**, em 03/05/2023, às 19:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **José Geraldo Pedrosa, Usuário Externo**, em 05/05/2023, às 09:34, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **2229369** e o código CRC **8F9524C1**.

---

*“A possibilidade arbitrária é precisamente o antípoda da possibilidade real”*

*(Lucrecio)*

*“O possível se opõe ao real e forma parte integrante do real: de seu movimento. Se o possível se revela hoje como um horizonte indeterminado e sem limites, é porque o real leva em si contradições radicais ”*

*(Henri Lefebvre)*

*“O próprio real não é mais que um possível”*

*(Herbert Marcuse)*

*Aos que, no centro da própria engrenagem, inventam a contra-mola que resiste*

*Em especial, ao professor e amigo Claudinei Lourenço (In memoriam)*

## *Agradecimentos*

É curioso que ao término de um texto relativamente extenso, esse espaço ainda em branco, agora por ser preenchido, seja o mais difícil de ser tecido. Não é que seja difícil agradecer, é que as palavras às vezes têm a estranha capacidade de matar aquilo que deveriam expressar. Colocar em palavras – e assumir ainda o risco do injusto esquecimento – meu carinho e minha gratidão pelas várias pessoas que tornaram esse longo – e, por vezes, solitário – trajeto de pesquisa possível é, talvez, dar nome àquilo que simplesmente não tem. E o fato de eu não encontrar para esse preâmbulo palavras melhores do que aquelas que mobilizei cinco anos atrás ao escrever os agradecimentos da dissertação não deixa de ser um indício da dificuldade colocada. No entanto, em que pese às limitações das palavras e minhas próprias limitações em tratá-las, é preciso agradecer verdadeiramente:

À minha mãe, Nilma, por tudo;

À Clara, pela convivência diária, pelas *voltas ao mundo sem sair da cozinha*, pelas listas de filmes, pelos jogos, pela ternura e paciência frente as inconstâncias da vida, pelas enormes contribuições neste estudo e pelas leituras e releituras atentas desta tese sem as quais ela dificilmente ganharia forma;

À Regina e ao Augusto que me acolheram de maneira tão carinhosa. Sinto-me privilegiado de conviver com vocês;

Ao Sérgio, pela orientação calcada no respeito e na liberdade. Agradeço ainda pela paciência frente ao andar claudicante da pesquisa e da escrita deste texto. Se é que a tese da dissolução da forma social se sustenta, certamente não foi fácil desenvolvê-la enquanto experienciava essa dissolução. Fazer um doutorado sobre o desabamento do mundo, enquanto o mundo desaba, só foi possível graças a seu respeito e compreensão;

À Rogata e à Dora, não apenas por aceitarem participar das bancas de qualificação e defesa desta tese com contribuições de enorme valia, mas por todo um percurso que tive o prazer de compartilhar com ambas. A pesquisa de Iniciação Científica que desenvolvi sob a orientação de vocês foi responsável por despertar meu interesse pela pesquisa como um todo. Sem ela não teria ingressado no mestrado sob mesma orientação, e certamente essa tese não existiria. Agradeço ainda pela amizade ao longo desses anos. Levarei para a vida...

Ao Thiago Canettieri, não apenas pelas profícuas contribuições por ocasião do meu Exame de Qualificação, mas por ter sido – desde o encontro incidental no Malecón – um frequente e importante companheiro de debate;

Ao Marildo, pelas importantes críticas e sugestões que em muito contribuíram para a redefinição dos rumos deste estudo. Agradeço também pela sensibilidade com a qual

fez sua fala na ocasião do Exame de Qualificação, ela inequivocamente contribuiu para seguir a diante neste estudo;

Ao Carlão que, por meio de suas provocações em meu Exame de Qualificação, me permitiu, beckettianamente, *errar melhor* no âmbito desta tese;

Ao José Geraldo Pedrosa que, por ocasião de sua participação em minha banca de mestrado, me despertou para a necessidade de melhor compreender alguns aspectos da formação social brasileira. Busquei realizar parte desse movimento nesta tese;

Ao Maurílio Botelho, pelas fundamentais contribuições na banca de defesa desta tese;

Ao Claudinei, por, ainda em meu tempo de graduação, mediar minhas primeiras aproximações com a Crítica do Valor. Agradeço ainda pelas Árvores, Amarelinhos e Prainhas onde, em meio a devaneios etílicos, a necessidade da crítica se mostrou tantas vezes mais vívida. A própria formulação que se apresenta como tese – a dissolução da forma da social – começou para mim a ganhar corpo em um desses muitos diálogos... Dali virou proposta (derrotada) de tema do Encontro Nacional de Geógrafos (ENG), virou mesa da Semana da(o) Geógrafo(a) na AGB/BH e, por fim, ganhou o formato desta tese. Por força do imponderável, dois dias após a sessão de defesa, Claudinei foi internado e três semanas depois nos deixou. Em um dos tantos diálogos que tivemos, parafraseando sua própria tese, Claudinei me disse que “a geografia – o encontro com o mundo – não é um parar para pensar, mas um pensar enquanto anda”. Essa tese se inscreve, portanto, no esforço de ir ao encontro do mundo e da necessária crítica (teórica e prática) deste mundo. Claudinei Lourenço, presente!

À AGB – sobretudo à SLBH – e às agebeanas e agebeanos, por tanto terem contribuído com minha formação política, por tornarem um pouco mais possível a utopia de uma Geografia crítica em *um país de dimensões continentais*. Mesmo que as demandas da própria pesquisa somadas às urgências da vida tenham me impedido nos últimos anos de estar presente no cotidiano da entidade, há certamente muito da AGB nestas páginas... porque há muito da AGB em quem as escreveu;

Às companheiras e companheiros de debate do TRAGEDIA (Ana Elisa, Thiago Lefebvre, Pedro Chico, dentre tantos outros) pelos excelentes diálogos – inicialmente no Núcleo de Geografia Urbana e posteriormente ante às frias telas impostas pela pandemia. A trajetória do presente do texto, em que pese suas limitações, é indissociável dos debates que travamos;

Aos amigos da *Criança Católica* (Matias, Paola e Raidan). Muitos foram os debates que tivemos ao longo dos anos que direta ou indiretamente comparecem neste texto;

Ao Rodolfo (*in memoriam*), que juntamente ao Dudu – a quem também agradeço imensamente –, foi, além de um amigo, um companheiro de debates que em muito contribuiu pelo meu interesse pela Geografia;

Aos amigos, que momentaneamente foram também coorientandos, Iale, Lukita e Thell, pela confiança, pelo aprendizado que tive com vocês e pelas cervejas;

À Luciana, pelos almoços no bandejão, pelas várias horas de *procrastinação produtiva*, em que os cafezinhos eram nossos álibis pra fugir de nossos próprios textos – embora sempre acabavam nos levando de volta a eles –; pelas cervejas capazes de chamar a chuva e por tantos outros rolês;

À Mari. Mesmo que os ventos da vida não tenham nos soprado nas mesmas direções nos últimos tempos, todas as ideias que trocamos ao longo dos anos seguem muito vivas por aqui;

À Lívia, pelas tão longas quanto excelentes conversas ao som de músicas igualmente longas e excelentes;

A todos os amigos e amigas que os anos de convívio na universidade tornaram possíveis. Se esses doze anos que separam meu ingresso na graduação da defesa desta tese foram extremamente enriquecedores e transformadores, isso se deve à convivência com todos e cada um de vocês. A universidade que existe para além da academia e de suas imposições (re)produtivas é feita de gente e de afetos, sem os quais o fazer acadêmico seria destituído de sentido;

À Serena (*in memoriam*) e à Panqueca, minhas fieis companheiras de quatro patas;

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa. E por – mesmo com todas as limitações e desmontes – ainda tornar possível a pesquisa no Brasil.

## *Resumo*

A presente tese parte do radicalismo de direita contemporâneo, em especial em sua expressão bolsonarista, e por meio de quatro ensaios interconectados, toma como objeto a forma social moderna – compreendida como “sociedade patriarcal produtora de mercadorias” (Scholz) –, assumindo como *momento* a dissolução catastrófica dessa forma social mesma, particularmente em sua expressão na periferia imediata da modernização capitalista. Movimento que nos permite indagar acerca do “lugar” do pensamento utópico no “colapso da modernização” (Kurz). Operamos com o nacional como *nível* de análise – notadamente tendo em vista o que apresentamos como “colapso brasileiro da modernização” –, não para repor a positividade do nacional como forma *em si* da modernização capitalista, mas precisamente no intento de compreendê-lo como decisivo na formação de uma aparência sem a qual o horizonte utópico-concreto da modernização mesma não poderia se pôr. A partir da apresentação da constelação crítica que nos fornece as imagens dialéticas da dissolução da forma social, especialmente na particularidade brasileira, nos empenhamos em uma “arqueologia crítica da modernização esgotada” (Kurz) pensando em retrospecto os fundamentos do que a contemporaneidade permite experienciar como barbárie e dissolução do futuro. Nessa constelação, o novo radicalismo de direita à brasileira é apreendido não como um retorno atroz à noite dos tempos, mas como o próprio devir catastrófico da forma social no momento histórico de sua desintegração; a chamada necropolítica (Mbembe), é compreendida no âmbito de uma crítica da economia política de uma sociedade em colapso, e a crise da economia brasileira no século XXI é interpretada no âmbito da crise global da forma valor. O percurso revisita ainda a história da formação social brasileira buscando demonstrar os nexos entre o pensamento utópico, não raro messiânico, com o ideário do progresso e da modernização.

Palavras-chave: crise; modernização periférica; forma social; formação social brasileira; bolsonarismo; novo radicalismo de direita; utopia.

## *Abstract*

This thesis departs from contemporary right-wing radicalism, especially in its Bolsonaroist expression, and through four interconnected essays, takes as its object the modern social form – understood as a “patriarchal society producing commodity” (Scholz) –, assuming as a *moment* the catastrophic dissolution of that social form itself, particularly in its expression in the immediate periphery of capitalist modernization. A movement that allows us to inquire about the “place” of utopian thought in the “collapse of modernization” (Kurz). It operates with the national as a *level* of analysis – notably in view of what we present as the “Brazilian collapse of modernization” –, not to restore the positivity of the national as a form of capitalist modernization in itself, but precisely in the attempt to understand it as decisive in the formation of an appearance without which the utopian-concrete horizon of modernization itself could not be set. From the presentation of the critical constellation that provides us with the dialectical images of the dissolution of the social form, especially in the Brazilian particularity, we engage in a “critical archeology of exhausted modernization” (Kurz) thinking in retrospect the foundations of what contemporaneity allows to experience as barbarism and dissolution of the future. In this constellation, the new radicalism of the Brazilian right is apprehended not as an atrocious return to the night of the times, but as the very catastrophic becoming of the social form in the historical moment of its disintegration; the so-called necropolitics (Mbembe), is understood within the scope of a critique of the political economy of a collapsing society, and the crisis of the Brazilian economy in the 21st century is interpreted within the scope of the global crisis of the value form. The route also revisits the history of Brazilian social formation, seeking to demonstrate the links between utopian thought, often messianic, with the ideals of progress and modernization.

Keywords: crisis; peripheral modernization; social form; brazilian social formation; bolsonarism; new right radicalism; utopia.

## *Resumen*

Esta tesis parte del radicalismo de derecha contemporáneo, especialmente en su expresión bolsonarista, y a través de cuatro ensayos interconectados, toma como objeto la forma social moderna - entendida como una "sociedad patriarcal productora de bienes" (Scholz) -, asumiendo como un *momento* la disolución catastrófica de esa forma social misma, particularmente en su expresión en la periferia inmediata de la modernización capitalista. Un movimiento que nos permite indagar sobre el "lugar" del pensamiento utópico en el "colapso de la modernización" (Kurz). Operamos con lo nacional como *nivel* de análisis - notablemente en vista de lo que presentamos como el "colapso de la modernización brasileña" -, no para restaurar la positividad de lo nacional como una forma de modernización capitalista en sí misma, sino precisamente en el intento entenderlo como decisivo en la formación de una apariencia sin la cual no podría fijarse el horizonte utópico-concreto de la propia modernización. A partir de la presentación de la constelación crítica que nos proporciona las imágenes dialécticas de la disolución de la forma social, especialmente en la particularidad brasileña, nos embarcamos en una "arqueología crítica de la modernización agotada" (Kurz) pensando en retrospectiva los fundamentos de lo que es la contemporaneidad permite experimentar como barbarie y disolución del futuro. En esta constelación, el nuevo radicalismo de la derecha brasileña es aprehendido no como un retorno atroz a la noche de los tiempos, sino como el mismo devenir catastrófico de la forma social en el momento histórico de su desintegración; la llamada necropolítica (Mbembe), es entendida en el ámbito de una crítica a la economía política de una sociedad en colapso, y la crisis de la economía brasileña en el siglo XXI es interpretada en el ámbito de la crisis global de la forma valor. La ruta también revisita la historia de la formación social brasileña, buscando demostrar los vínculos entre el pensamiento utópico, a menudo mesiánico, con los ideales de progreso y modernización.

Palabras-clave: crisis; modernización periférica; forma social; formación social brasileña; bolsonarismo; radicalismo de nueva derecha; utopía.

## *Résumé*

Cette thèse part du racialisme de droite contemporain, notamment dans son expression bolsonariste, et à travers quatre essais interconnectés, prend pour objet la forme sociale moderne – entendue comme une « société patriarcale productrice de biens » (Scholz) –, assumant pour un moment la dissolution catastrophique de cette forme sociale elle-même, notamment dans son expression dans la périphérie immédiate de la modernisation capitaliste. Un mouvement qui permet de s'interroger sur la « place » de la pensée utopique dans « l'effondrement de la modernisation » (Kurz). Elle opère avec le national comme niveau d'analyse – notamment au regard de ce que nous présentons comme « l'effondrement brésilien de la modernisation » –, non pour restaurer la positivité du national comme forme de modernisation capitaliste en soi, mais précisément dans la tentative à le comprendre comme décisif dans la formation d'une apparence sans laquelle l'horizon utopique-concret de la modernisation elle-même ne saurait être fixé. A partir de la présentation de la constellation critique qui nous fournit les images dialectiques de la dissolution de la forme sociale, notamment dans la particularité brésilienne, nous nous engageons dans une « archéologie critique de la modernisation épuisée » (Kurz) en pensant rétrospectivement les fondements de ce qu'est la contemporanéité permet de vivre comme barbarie et dissolution du futur. Dans cette constellation, la nouvelle radicalité de la droite brésilienne est appréhendée non comme un retour atroce à la nuit des temps, mais comme le devenir très catastrophique de la forme sociale au moment historique de sa désintégration ; la soi-disant nécropolitique (Mbembe), est comprise dans le cadre d'une critique de l'économie politique d'une société qui s'effondre, et la crise de l'économie brésilienne au XXI<sup>e</sup> siècle est interprétée dans le cadre de la crise globale de la forme valeur . Le parcours revisite également l'histoire de la formation sociale brésilienne, cherchant à démontrer les liens entre la pensée utopique, souvent messianique, avec les idéaux de progrès et de modernisation.

Mots clés: crise; modernisation périphérique; forme sociale; formation sociale brésilienne; bolsonarisme; nouveau radicalisme de droite; utopie.

## *Lista de Mapas*

Mapa 1: Terras devolutas em Minas Gerais (Dados de 2013) .....	230
Mapa 2: Área dos imóveis em regime de posse .....	232
Mapa 3: Área predominante dos imóveis em regime de posse .....	233
Mapa 4: Território envolvido na Guerra do Contestado .....	309
Mapa 5: Os caminhos do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto .....	317

## *Lista de Figuras*

Figura 1: Apoiadores de Bolsonaro prestam continência a uma caixa de Cloroquina...	83
Figura 2: Militar armado em surto no Farol da Barra .....	84
Figura 3: Policiais com arma em punho durante a operação em Jacarezinho .....	112
Figura 4: Protesto nas ruas de Jacarezinho na noite seguinte ao massacre.....	113
Figura 5: Policiais Rodoviários Federais asfixiam até a morte homem desarmado .....	114
Figura 6: Jair Bolsonaro em campanha eleitoral no Acre .....	116
Figura 7: Identidade visual do Partido Aliança pelo Brasil .....	117
Figura 8: Degradação causada por atividade garimpeira em Reserva Yanomami.....	137
Figura 9: Criança Yanomami em condição de subnutrição.....	139
Figura 10: Centenas de balsas e dragas bloquearam trecho do Rio Madeira .....	140
Figura 11: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade.....	260
Figura 12: Família Rosado: Laços de Família, Política e Propriedade .....	267
Figura 13: Ocupação da Fazenda Giacometti, em Rio Bonito do Iguaçu (PR) em 1996	290
Figura 14: Charge sobre ocupação de terras improdutivas publicada em documento da Igreja Católica em 1998.....	302
Figura 15: Camponeses do Contestado (incluindo crianças) presos pela Guarda Nacional .....	314
Figura 16: Moradores de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto aprisionados pela polícia	319
Figura 17: Traçado da Rodovia Transamazônica e seus núcleos de colonização .....	328
Figura 18: Pavilhão Blur Building (construído em 2001), Yverdon - lês - bains, Suíça	362
Figura 19: Homem pendurado do limpador de para-brisa de um caminhão em movimento durante protesto .....	375
Figura 20: Evangélicos fazendo sinal de arma de fogo dentro de uma Igreja Assembleia de Deus em Paulo Ramos/MA.....	378
Figura 21: Mulheres fazendo sinal de arma de fogo dentro de uma Igreja Católica no Rio de Janeiro .....	379
Figura 22: Expansão da soja no Brasil (1960-2002) .....	416

## *Lista de Tabelas*

Tabela 1: Número de feminicídios por causa de morte (1996-2017) .....	93
Tabela 2: Área degradada pelo garimpo em 2021 na Terra Yanomami .....	137
Tabela 3: Categorias que protagonizaram ações de violência por macrorregião no Brasil (2021) .....	138
Tabela 4: Categorias que sofrem ações de violência em conflitos por terra por macrorregião no Brasil (2021).....	138
Tabela 5: Conflitos motivados por garimpo no Brasil (2011-2021).....	139
Tabela 6: Produção de mais-valia relativa a uma taxa de mais-valia reduzida e salário real constante .....	182
Tabela 7: Produção de mais-valia relativa a uma taxa de mais-valia superior e salário real constante .....	185
Tabela 8: Produção de mais-valia relativa em geral com salário real constante .....	186
Tabela 9: Produção, Área e Produtividade da Soja no Brasil – safras 1994/95 a 2015/2016 .....	417
Tabela 10: Comparação da Inflação de ativos Financeiros no Brasil (2013-2016 e 2006-2016) .....	417

## *Lista de Gráficos*

Gráfico 1: ocorrência de violência em conflitos por terra no campo brasileiro .....	163
Gráfico 2: Localidades em conflito por terra no Brasil.....	164
Gráfico 3: Famílias implicadas em conflitos por terra.....	164
Gráfico 4: Ações de movimentos sociais nos conflitos por terra no Brasil.....	165
Gráfico 5: Taxa de lucro, Brasil (2000-2015).....	171
Gráfico 6: Taxa de mais-valia x mais-valia por unidade material.....	186
Gráfico 7 : Parlamentares Ruralistas: área de atuação profissional e política ou fonte de renda patrimonial.....	257
Gráfico 8: Operações da <i>Compagnie Immobilière</i> entre 1856-1866 .....	395
Gráfico 9: Produção calórica mundial (%) .....	412
Gráfico 10: Preço da terra em municípios do Matopiba (2003–2019).....	418

## *Lista de Siglas*

Abraleite - Associação Brasileira dos Produtores de Leite  
ARENA - Aliança Renovadora Nacional  
BNCC - Base Nacional Comum Curricular  
BNH - Banco Nacional da Habitação  
Bope - Batalhão de Operações Especiais  
BRICS - Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul  
CAC - Colecionador, Atirador Desportivo e Caçador  
CDDH - Centro de Defesa dos Direitos Humanos  
CEBs - Comunidades Eclesiais de Base  
CELAM - Conselho Episcopal Latino-Americano  
CIMI - Conselho Indigenista Missionário  
CLT - Consolidação das Leis do Trabalho  
CNBB - Conferência Nacional dos Bispos do Brasil  
CNPCT - Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais  
CONTAG - Confederação Nacional dos Trabalhadores na Agricultura  
CPC - Comissão Pastoral da Criança  
CPI - Comissão Parlamentar de Inquérito  
CPJ - Comissão Justiça e Paz  
CPM - Comissão Pastoral da Mulher  
CPN - Comissão Pastoral do Negro  
CPO - Comissão da Pastoral Operária  
CPT - Comissão Pastoral da Terra  
FAO - Food and Agriculture Organization of the United Nations  
Febram - Federação Brasileira de Mineração  
FGTS - Fundo de Garantia por Tempo de Serviço  
Fies- Fundo de Financiamento Estudantil  
FIESP - Federação das Indústrias do Estado de São Paulo  
FPA - Frente Parlamentar da Agropecuária  
HAY - Hutukara Associação Yanomami  
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IDPN - Instituto de Defesa da Pessoa Negra  
INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária  
INSS - Instituto Nacional do Seguro Social  
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional  
IPI - Imposto Sobre Produtos Industrializados  
KDP - Partido Comunista Alemão  
LDB - Lei de Diretrizes e Bases  
MATOPIBA - Mato Grosso, Tocantins, Piauí e Bahia  
MBL - Movimento Brasil Livre  
MEB - Movimento pela Educação de Base  
MEI - Microempreendedor Individual

MER - Movimento de Evangelização Rural  
MERCOSUL - Mercado Comum do Sul  
MMFDH - Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos  
MPL - Movimento Passe Livre  
MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra  
MTD - Movimento de Trabalhadoras e Trabalhadores por Direitos  
NSDAP - Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães  
OIT - Organização Internacional do Trabalho  
ONU - Organização das Nações Unidas  
PCB - Partido Comunista Brasileiro  
PCC - Primeiro Comando da Capital  
PCF - Partido Comunista Francês  
PEC - Proposta de Emenda à Constituição  
PIB - Produto Interno Bruto  
PICs - Projetos Integrados de Colonização  
PIN - Programa de Integração Nacional  
ProUni - Programa Universidade Para Todos  
PSDB - Partido da Social Democracia Brasileira  
PT - Partido dos Trabalhadores  
SNCR - Sistema Nacional de Cadastro Rural  
STF - Supremo Tribunal Federal  
SUDAM - Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia  
TRAGEDIA - Trabalho, Geografia e Dialética  
UDR - União Democrática Ruralista  
UPP - Unidade de Polícia Pacificadora  
UTI - Unidade de Tratamento Intensivo

## Sumário

<i>Apresentação</i> .....	20
<i>Introdução</i> .....	24
Posição do problema: o valor como forma social .....	32
A utopia como categoria própria à modernização.....	49
Escala, nível e pensamento em constelação: perfídias da totalidade concreta .....	65
Capítulo I - Dissolução da forma social .....	82
1.1 O novo e o velho radicalismo de direita na história da modernização .....	82
1.2 Necropolítica como <i>aparência</i> da dissolução .....	111
1.3 “Olha como a coisa virou”, ou qual era mesmo a coisa? .....	166
Capítulo II - A formação da aparência.....	201
2.1 Forma social de valor e propriedade privada da terra.....	203
2.2 Condição colonial e modernização periférica: dualidade e dialética .....	223
2.2.1 Grilagem e formação da propriedade privada da terra no Brasil.....	224
2.2.2 Formação do trabalho no Brasil e sua crítica categorial .....	234
2.2.3 O <i>momento nacional</i> e a nacionalização do poder oligárquico .....	248
Capítulo III - A formação do horizonte .....	275
3.1 O milagre da dialética.....	275
3.2 Luta, messianismo e utopia .....	289
3.2.1 A Igreja Católica como elemento utópico-messiânico na luta por terra e território no Brasil .....	291
3.2.2 Messias insanos, ou entre o hospício e a História.....	308
3.3 Metafísica da política ou a secularização da transcendência .....	320
Capítulo IV - Utopia sobre ruínas .....	340
4.1 A modernização <i>encontra</i> seu conceito, ou distopia concreta e o fenecimento do sujeito .....	340
4.2 Apocalipse reacionário .....	369
4.3 A propósito de uma hipótese: a ficcionalização do espaço .....	391
<i>Considerações sobre este estudo, ou teses para uma tese</i> .....	424
<i>Referências</i> .....	435

## *Apresentação*

É impossível dissociar a presente tese do contexto no qual foi escrita. Ingressei no doutorado em março de 2018, quando a ascensão de Jair Bolsonaro à presidência do Brasil já transparecia clara como a luz do dia, só podendo ser negada pelo embotador otimismo progressista de certas esquerdas. O texto é entregue à banca em março de 2023 – apenas três meses após o fim do mandato de Bolsonaro, e em um momento no qual o bolsonarismo segue forte no país –, de modo que o período de sua elaboração coincide, praticamente na íntegra, com o do governo Bolsonaro. Junto ao próprio ex-presidente, e muito em função de sua figura e retórica, várias outras figuras igualmente catastróficas galgaram espaço na política institucional brasileira – mesmo que algumas destas tenham tomado distância formal do presidente tão logo tenham assumido seus postos –: Wilson Witzel, Romeu Zema, Comandante Moisés, Tarcísio de Freitas, Damare Alves, Nikolas Ferreira, apenas para citarmos algumas. Não é desimportante, nem meramente contingente, que tais figuras sejam contemporâneas a Donald Trump, Marine Le Pen, Viktor Orbán, Volodymyr Zelensky, Recep Erdoğan, Giorgia Meloni, Javier Milei, ao ressurgimento da Ku Klux Klan, ao fortalecimento do nacionalismo e da xenofobia na Europa em íntima associação com o contexto de migração síria, ao recrudescimento da brutalidade policial associada ao racismo, tanto na sociedade brasileira quanto estadunidense, ao golpe de Estado – declaradamente financiado por agentes externos<sup>1</sup> – na Bolívia etc.

Como se não fosse suficiente, esse momento – captado pela consciência progressista como retrocesso ou regressão – se amalgamou à pandemia da COVID-19, esta última flagrantemente agravada por políticas de aceleração da catástrofe. Poderíamos nos ocupar aqui de um vasto inventário de catástrofes iminentes à contemporaneidade, mas não é o caso. A tese ora apresentada – e escrita majoritariamente em contexto de isolamento social, que não deixou também de ser

---

<sup>1</sup> Cf. <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/19/entenda-por-que-as-eleicoes-da-bolivia-colocaram-o-empresario-elon-musk-nos-trending-topics.ghtml>. Acesso em 12 de janeiro de 2022.

para mim um isolamento de ideias – é fruto desse tempo. Estudar a catástrofe do social enquanto a experiência tem seus preços; um deles é necessariamente ter de tatear a objetividade em meio a uma espécie de densa névoa que pouco permite compreender do presente; outro deles é se ver em uma incansável corrida atrás dos fatos que se amontoam não à nossa frente, mas por cima de nós, nos soterrando. Talvez também por isso esta tese tenha sido – idealmente – tantas, e termine por correr o risco de não ser – na íntegra – nenhuma delas. O projeto de pesquisa, escrito ainda em 2017, tinha por intuito compreender as possibilidades de seu auferir renda da terra frente à dessubstancialização da forma valor – o que ali se esboçava de forma preliminar era um estudo sobre ficcionalização da renda e, no limite, ficcionalização do espaço mesmo, sobretudo nas chamadas frentes de expansão. O aproximar das eleições presidenciais de 2018 e a tão indigesta quanto ineficaz alternativa ao radicalismo de direita ser calcada num *slogan* que nada prometia senão o retorno a um passado recente – bem menos dourado do que a frase “Brasil feliz de novo” podia fazer crer –, se somaram à leitura que há tempos vinha adiando dos três volumes d’*O Princípio Esperança* de Ernst Bloch. Começava ali para mim a urgência de compreender as utopias de uma sociedade em colapso. Os debates – inicialmente nas noites de terça-feira, e depois em tantos outros horários que não sou mais capaz de recordar – no Grupo TRAGEDIA (Trabalho, Geografia e Dialética) ensejavam outras reflexões. O Grupo manteve-se em atividade constante entre agosto de 2018 e março de 2020. E veio a pandemia. Com ela os encontros do TRAGEDIA foram ficando cada vez mais rarefeitos, até se tornaram inviáveis. À medida que as urgências do contemporâneo se acumulavam, os espaços e tempos para processá-las me ficam mais restritos. Por ocasião de sua participação em meu Exame de Qualificação, Marildo Menegat disse-me, de forma certa, que naquele momento eu tinha o esboço de três teses – e talvez não chegasse a ter uma – uma sobre a dissolução da forma social, outra sobre o colapso brasileiro da modernização e uma terceira sobre as utopias deste tempo. Tentei sair desse enredamento. Sem sucesso. Adorno & Horkheimer (1985, p.11) no Prefácio da *Dialética do Esclarecimento* disseram: “quanto mais nos aprofundávamos em nossa tarefa, mais claramente percebíamos a desproporção entre ela e nossas forças”. Se evidentemente o projeto

aqui colocado não está em condições de ser comparado ao que eles levaram a cabo, a sensação frente ao lugar onde conseguimos chegar não dista da descrita por eles. Para nós, a opção por um tom mais ensaístico – ainda que o recurso a determinados dados em diversos momentos tenha impedido-nos de adotar na inteireza a forma ensaio –, se não é um mero subterfúgio, também não deixou de ser uma forma de lidar com esse problema.

A tese, que é composta por momentos distintos de escrita, buscou se ocupar de dois movimentos: o primeiro consta da apreensão e apresentação dos fundamentos desse contexto catastrófico, sem – como se verá – particularizar tal movimento, buscando apreendê-lo na forma de constelação. Esse primeiro movimento afigura-se como a tese de que a catástrofe hodierna – tomada aqui como *momento* – não é contingente, nem propriamente regressiva, mas expressão mesma da dissolução da moderna e patriarcal sociedade produtora de mercadorias. Dissolução essa apreendida a partir da realidade brasileira, enquanto periferia imediata da sociedade capitalista. O segundo movimento – se afigurando como questão – se atém à constituição do pensamento utópico como força motriz do progresso, da modernização, e de sua crítica, colocando-o em centralidade negativa frente ao esgotamento mesmo da modernização e do progresso, que permaneceriam como fantasmagorias históricas a atormentar o mundo dos vivos em meio às ruínas societárias.

A tese é, portanto, – e me parece salutar advertir ao leitor – menos uma pesquisa acadêmica, nos moldes que o *ethos* positivista introjetou na consciência reificada dos apologetas da teoria positiva, que uma investigação em negativo na forma de *pensamentos arriscados* acerca dos fundamentos que põem a realidade hodierna como catastrófica.<sup>2</sup> Se tal movimento pode ser apreendido como ausência

---

<sup>2</sup> Ficaria contemplado se o presente volume fosse considerado mais como o momento de um estudo que o resultado de uma pesquisa. Pois, conforme os termos de Giorgio Agamben (2017, s.p): “Cem anos se passaram desde que Benjamin, num ensaio memorável, denunciava a miséria espiritual da vida dos estudantes berlinenses, e exatamente meio século desde que um libelo anônimo, difundido na universidade de Estrasburgo, enunciava seu tema no título *Da miséria no ambiente estudantil considerada em seus aspectos econômicos, políticos, psicológicos, sexuais e, em particular, intelectuais*. Desde então, o diagnóstico impiedoso não apenas não perdeu sua atualidade, mas é possível dizer, sem medo de exagerar, que a miséria – ao mesmo tempo econômica e espiritual – da condição estudantil cresceu

de objeto é porque o objeto em questão é tão amplo quanto irreduzível – incluindo, aliás, o próprio sujeito enquanto forma –; trata-se da forma social enquanto tal. Noutras palavras, o que o leitor tem em mãos apresenta menos a pretensão de uma teoria acabada sobre objetos circunscritos – sem que evidentemente prescindamos do recurso à teoria – que o convite aberto a um debate sobre as formas reais e objetivas que nos constroem de formas particulares à experiência histórica de um tempo de catástrofes.

---

numa medida incontrolável. E essa degradação é, para um observador atento, ainda mais evidente uma vez que se procura escondê-la por meio da elaboração de um vocabulário *ad hoc* que está entre a gíria das empresas e a nomenclatura do laboratório científico. Um dado dessa impostura terminológica é a substituição, em todo âmbito, da palavra “estudo”, que se mostra evidentemente menos prestigiosa, pela palavra “pesquisa”. E a substituição é tão integral que é possível perguntar se a palavra, praticamente desaparecida dos documentos acadêmicos, acabará por ser apagada também da fórmula, que já soa como um naufrágio histórico, “Universidade dos estudos”. Procuraremos, ao contrário, mostrar que não apenas o estudo é um paradigma cognoscitivo sob todos os aspectos superior à pesquisa, mas que, no âmbito das ciências humanas, o estatuto epistemológico que lhe compete é muito menos contraditório do que o da didática e o da pesquisa. Para o termo “pesquisa”, em específico, tornam-se particularmente evidentes os inconvenientes que derivam da incauta transferência de um conceito da esfera das ciências da natureza à das ciências humanas. O próprio termo remete, com efeito, nos dois âmbitos, a perspectivas, estruturas e metodologias de todo diversas. [...] O estudo é, ao contrário, uma condição permanente. Aliás, pode-se definir o estudo como o ponto em que um desejo de conhecimento atinge sua máxima intensidade e se torna uma forma de vida: a vida do estudante – melhor, do estudioso. Por isso – ao contrário do que está implícito na terminologia acadêmica, na qual o estudante é um grau mais baixo em relação ao pesquisador – o estudo é um paradigma cognoscitivo hierarquicamente superior à pesquisa, no sentido que esta não pode atingir seu objetivo se não é animada por um desejo e, uma vez que o atinge, só pode conviver estudiosamente com este, transformar-se em estudo. [...] Aliás, a condição estudantil é para muitos a única ocasião para fazer a experiência, hoje cada vez mais rara, de uma vida que se subtrai aos fins utilitários”.

## *Introdução*

*“Não existe essa coisa de sociedade”  
(Margaret Thatcher)*

Sérgio Buarque de Holanda encerra seu *Visões do paraíso* definindo a história brasileira como uma procissão de milagres: “a procissão dos milagres há de continuar assim através de todo o período colonial, e não a interromperá a Independência, sequer, ou a República” (HOLANDA, 2000, p.403). O próprio andar claudicante da formação econômica e social brasileira parecia confirmar o teor de verdade dessa procissão milagrosa: “primeiro, o milagre do ouro no século XVIII, a tempo de nos salvar na hora crítica em que a economia açucareira arrefecia seu ímpeto. Depois, o milagre do café, caindo do céu quando o esgotamento das minas anunciava uma desagregação econômica ameaçadora”, comenta Paulo Arantes (2004a, p.26) acerca do termo cunhado por Sérgio Buarque.

Mas, ao menos desde 2013, a “procissão de milagres” brasileira parece ter se convertido em uma procissão de catástrofes. Tudo passou a ocorrer como se desse corpo ao *Angelus Novus* benjaminiano,<sup>3</sup> revelando o milagre do progresso como uma catástrofe única: O “Não vai ter Copa” teve de se conformar com a Copa. O “Não vai ter golpe” foi sucedido pelo golpe. O “Fora Temer” viu Temer sair e a situação ficar ainda pior. O “Ele não” viu “ele” ser eleito... Uma estranha atualização da distopia de Sinclair Lewis ([1935] 2017) sobre a fragilidade da democracia e o espectro fascista que ronda todo *regime livre*. Escrito em 1935, *Não vai acontecer aqui* narra a história de Buzz Windrip, um preconceituoso político estadunidense que vence a corrida

---

<sup>3</sup> “Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as dispersa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso” (BENJAMIN, 1985a, p.226).

presidencial à Casa Branca prometendo retomar o caminho do crescimento – pós-depressão de 1929 – e fazer “a América grande novamente”. Mas o que acaba por fazer é fechar o congresso, reescrever a Constituição e desencadear uma onda fascista no país. Tudo ante ao olhar tanto indignado quanto passivo de parcela significativa da população, em especial do jornalista Doremus Jessop. Ao mesmo tempo em que reconhece a gravidade e os absurdos do processo em curso, Jessop ainda acredita que o pior não acontecerá, que em algum momento todos “se darão conta”, que logo Windrip será deposto, que a barbárie não se concretizará... Tudo isso até ser engolido completamente pelo processo em curso. Algo como a emblemática lembrança de Adorno e Horkheimer (1985, p.173) sobre o período pré-hitlerista na Alemanha:

Tenho na lembrança uma conversa com um economista em que ele provava, com base nos interesses dos cervejeiros bávaros, a impossibilidade da uniformização da Alemanha. Depois, os inteligentes disseram que o fascismo era impossível no Ocidente. Os inteligentes sempre facilitaram as coisas para os bárbaros, porque são tão estúpidos. São os juízos bem informados e perspicazes, os prognósticos baseados na estatística e na experiência, as declarações começando com as palavras: “Afinal de contas, disso eu entendo”, são os *statements* conclusivos e sólidos de que são falsos.

Em todos esses casos, a possibilidade de que o *pior* não ocorresse parecia *logo ali*, ao alcance das mãos, e, no entanto, se esvaiu não deixando aparentemente qualquer rastro de possibilidade de como sair do meio da *catástrofe*, que parece acumular como um *progresso* único. Algo como outro romance distópico, dessa vez brasileiro: em *Não verás país nenhum*, de Ignácio de Loyola Brandão ([1981]2008), também o país que estava *logo ali*, como promessa, se esfuma, deixando em seu lugar um grande vazio para imaginação e para prática.

Mas se algo torna legítima a correlação entre uma distopia estadunidense escrita nos idos da década de 1930, a barbárie nazista na Alemanha, um romance brasileiro escrito nos anos finais da ditadura militar, e o Brasil contemporâneo é porque algo além do nacional ou de formas de governo específicas parece permanecer como resíduo e fundamento do movimento total. Essa legitimidade careceria ainda de ser demonstrada, inclusive. Mas é que não se trata, em último termo, de nenhuma dessas particularidades, e sim de um movimento muito mais amplo – apreendido em constelação – que se mostra, ademais, precisamente quando

o futuro estava *logo ali*, trata-se, em suma, do arco histórico compreendido como modernização capitalista.<sup>4</sup>

Se em 2007 quando, aos olhos da maioria, o Brasil parecia caminhar a todo vapor para o futuro dourado do progresso e da modernização, Paulo Arantes pôde publicar um livro como *Extinção*, é porque no meio da procissão milagrosa já caminhava também, e a todo vapor, a procissão catastrófica. Laymert Garcia dos Santos, no *Prefácio* à referida obra, aponta precisamente para o combate à cegueira teórica e política que o momento parecia impor ao Brasil. Arantes insurgia-se, assim,

Contra a própria ausência de pensamento que parece contaminar nossos contemporâneos e suscitar tanto a generalização da cretinice e oportunismo em matéria de política quanto o embotamento da percepção. Assim, a questão preliminar que merece destaque neste livro desabusado [*Extinção*] é a compreensão que estamos às voltas com um grave problema, coletivo e mental, de extinção da inteligência; e se a questão é preliminar, é porque sem inteligência inviabiliza-se de vez até mesmo a possibilidade de se cogitar a identificação dos problemas que lhe são correlatos. Portanto, o impulso inicial que move o livro é uma espécie de grito de alerta a chamar nossa atenção para a possível, e talvez até mesmo mais do que provável, falência da elite intelectual, que parece jogar a toalha ao desistir, a um só tempo, do Brasil e da reflexão sobre o processo histórico em curso (SANTOS, 2007, p.7-8).

A percepção majoritária no período, de que o Brasil deixara para trás, de uma vez por todas, a condição de subalternidade e dependência para alçar-se ao seleto grupo das nações desenvolvidas (como pareciam atestar os fatos de se tornar a sexta economia do mundo,<sup>5</sup> ganhar protagonismo por meio dos BRICS e do MERCOSUL, além de flertar com a ONU para se tornar membro permanente do conselho de Segurança), no entanto, apenas era “possível como um modo de consciência completamente reificado da memória deste curso” (MENEGAT, 2019, p.149). O que se passa é que “em pleno lumiar do progresso, a verdade que ficou oculta foi esta necessidade lógica de seu reverso” (Ibidem, p.151). Reversão – não raro percebida como regressão – que parece nos colocar diante de um limiar histórico no qual o

---

<sup>4</sup> A tensão entre as particularidades, apreendidas em constelação, e a totalidade será retomada e desdobrada ainda nesta Introdução.

<sup>5</sup> Cf. <https://oglobo.globo.com/economia/brasil-a-sexta-maior-economia-do-mundo-4233033>. Acesso em 18 de novembro de 2020.

conjunto de expectativas e utopias<sup>6</sup> progressistas que perfizeram a história da modernização brasileira se dissolve a olhos vistos. Entre tentativas tateantes de retomar o fio da meada do progresso – supostamente interrompido – setores da sociedade à esquerda e à direita preservam a cegueira histórica em relação à identidade entre progresso e seu ocaso.

O que aqui se formula é que a catástrofe contemporânea não é qualquer regressão, mas o culminar mesmo do processo e do progresso da modernização. Culminância essa que não é qualquer fim da história – nem à maneira de Hegel nem de Fukuyama – mas a dissolução da forma social mesma. O fim da sociedade como a entendemos, e a dissolução das promessas postas ao menos desde o contrato social de Rousseau. A ideia de uma dessocialização imanente passou a se tornar pauta recentemente com o advento do isolamento social imposto pela pandemia do Coronavírus, relacionando a solidão e o esgarçamento das relações humanas fisicamente distanciadas às políticas misantrópicas e destrutivas da extrema-direita (supostamente) neoliberal. No entanto, embora o isolamento torne visível em alguma medida a fragilidade da moderna forma social, não é a essa dessocialização empírica que nos referimos ao formular a dissolução da sociedade. Paradoxalmente, do ponto de vista imediatamente físico, ela pode implicar inclusive em uma maior proximidade quase claustrofóbica, como nos grandes bolsões de miséria, ou mesmo nas filas de desempregados em busca de trabalho. A dissolução da forma social não se comunica – embora até possa se expressar também assim – ao isolamento físico e à dessocialização empírica, mas ao completo esgarçamento da mediação social

---

<sup>6</sup> Sabemos que em grande parte da tradição marxista, ao menos desde que Engels (1980) se esforçou em distinguir o socialismo utópico do socialismo científico, a utopia goza de má reputação. “No melhor dos casos, equivale a ‘sonhar com coisas talvez mais simpáticas, mas impossíveis’, ‘a ser ingênuo, não ter sentido de realidade’. Com frequência, vai-se mais longe na recusa, afirmando que o pensamento utópico conduz diretamente ao terror [...]. O utopista é inocente, mas tão logo circunstâncias particulares permitam, tentará remodelar a realidade de acordo com suas ideias abstratas, e a tragédia se torna inevitável. A violência, portanto, já seria imanente à própria teoria utopista” (JAPPE, 2013a, p.197-8). Entretanto, como se verá, o que aqui se compreende por pensamento utópico não se alinha ao entendimento daqueles que equivalem utopia a idealismo, tampouco daqueles que vêm nela um impulso ao totalitarismo. Estamos aqui mais próximos daquilo que Lefebvre compreende por u-topia concreta, ou mesmo das formulações de Ernst Bloch (2006), embora a positividade do concreto em Lefebvre (2009) e da própria utopia em Bloch sejam também alvo de ressalvas. Ainda nesta introdução daremos maior atenção à acepção de utopia aqui empregada. Cabe por ora apenas anunciá-la.

moderna, que, embora não seja palpável no nível empírico mais imediato, se põe como momento decisivo na organização da cotidianidade contemporânea. O que não implica dizer que um estado de coisas positivo venha ao ocaso, mas que a negatividade cega do progresso e da modernização destrói a si mesma sem que qualquer consciência emancipatória se ponha. Trata-se de um dissolver sem conciliação.

Nesse limiar, a própria destruição *aparece* como possibilidade. Esquizofrenia histórica inconscientemente bem exposta pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva que, em 2020, ao comentar sobre a pandemia da COVID-19 e o governo Bolsonaro disse: “ainda bem que a natureza, contra a vontade da humanidade, criou esse monstro chamado Coronavírus. Porque esse monstro está permitindo que os cegos comecem a enxergar que apenas o Estado é capaz de dar solução a determinadas crises”.<sup>7</sup> No limite, a aposta política parece se centrar em uma nova “procissão de milagres”, ou em um “milagre dialético” que retiraria da catástrofe a possibilidade do seu reverso.

Algo como *Der Freischütz* (O franco-atirador), uma brilhante ópera em três atos, composta em 1821 por Karl Maria Von Weber, que conta a história de Max, um caçador camponês que vivia numa aldeia cujo caçador mais velho tinha uma filha, chamada Agathe, por quem Max se apaixona. É pressuposto, no entanto, que o velho caçador apenas concederia a mão da filha a outro caçador, e este último deveria ser submetido a uma prova de tiro a qual apenas logrando êxito tornar-se-ia digno de tomar Agathe como esposa. Max, notadamente, dispõe-se a tal intento. Todavia, e inesperadamente, ele é desafiado e derrotado pelo jovem e inexperiente Kilian. Caspar, companheiro de caça de Max, dizendo dominar uma série de procedimentos de feitiço capazes de produzir balas mágicas, conduz Max à toca do lobo para que se processe uma série de rituais. O que Caspar intenta, em verdade, é uma trapaça que ao final das contas poderia levar Agathe à morte e Max à desgraça absoluta. O plano de Caspar fracassa e leva-o à morte. A tragédia se consuma com Max fracassando miseravelmente na prova de tiro. Mas é precisamente nesse mergulho profundo no

---

<sup>7</sup> Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/19/ainda-bem-que-monstro-do-coronavirus-veio-para-demonstrar-necessidade-do-estado-diz-lula.ghtml>. Acesso em 15 de janeiro de 2021.

rompimento com toda positividade da narrativa que emerge a figura misteriosa, insólita, e igualmente inesperada do ermitão, que tomado por representante de Deus, restitui a esperança ao negar a própria prova de tiro como requisito para o destino de duas pessoas. O que poderia inquietar são os motivos – não revelados ou sequer tematizados – pelos quais o ermitão apenas toma partido na emergência da tragédia. Theodor Adorno, em sua interpretação crítico-imanente da ópera de Weber, pôde captar do ponto de vista propriamente musical o que aí se processa. Salienta o filósofo alemão que “com frequência se observa a frase do clarinete de abertura, o tema da esperança, surge no desfiladeiro do lobo acompanhada das palavras ‘*Ha! Furchtbargähnt der düstre Abgrund!*’ [‘Ah! O escuro abismo se abre terrivelmente!’]” (ADORNO, 2018a, p.71).

Uma relação tênue entre a esperança que se anuncia e o escuro abismo que se abre parece se impor. Não é ocasional na ópera de Weber que este venha acompanhado daquela. O momento decisivo, a prova de tiro, passível de ser anunciada com a suavidade do clarinete porque dotada de esperança, apenas o é pelo momento crítico que o engendra. A realização do *possível* tão aguardado por Max não aparece como dotado de esperança por ser radicalmente realizável, por estar radicalmente próximo, mas por ser radicalmente crítico e irreduzível. Um momento no qual objetivamente as expectativas ou se realizam ou se frustram. E, seja a realização, seja a frustração, não abrem espaço para que as coisas permaneçam como já estão. A esperança se impõe objetivamente como o arrebentar de um campo de tensões.

Porém, nenhuma estrela aparece no breu do firmamento e Max não traz boas notícias – a não ser aquela que se encontra no próprio abismo: os demônios que conspiram contra ele para recusar sua felicidade, ou para destruí-lo após conceder seu desejo, estão destruindo a si mesmos, confirmando sua impotência no mundo cristão e se mostrando incapazes de cumprir sua parte na barganha. É por isso que Caspar morre amaldiçoando Deus e também o Diabo. A voz de Max acima do abismo é apenas o eco dessa autoaniquilação. Subindo aos céus transforma-se em esperança (ADORNO, 2018a, p.71).

A alegoria apresentada na ópera de Weber é rica em elementos passíveis de nos fazer pensar a dimensão do trágico e sua vinculação metafísica com a condição cristã em uma dialética que apenas na negação determinada de seus elementos é

capaz de elevar todo o movimento crítico a um patamar que não se revela como síntese de seus elementos contraditórios, mas como dissolução destes, cedendo lugar a algo propriamente novo. A manifestação de tal tragicidade se poria precisamente no final épico, inesperado, capaz não apenas de dissolver seus elementos constitutivos, como também de negar aos sujeitos a capacidade dessa dissolução. Configuração que nos faria remeter ao clássico verso de Hölderlin (2004, p.230): “onde há perigo, cresce também a salvação”<sup>8</sup>. Por outro lado, na linguagem hegeliana, poderíamos apreender que “é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada” (HEGEL, 1992, Livro I, p.21). Em outros termos, a dissolução catastrófica em curso poderia não prometer qualquer *momento* positivo, senão que apenas desvelar e aprofundar os fundamentos mesmos da moderna e patriarcal sociedade produtora de mercadorias,<sup>9</sup> que

---

<sup>8</sup> Tradução livre de: “Là où croît le péril croît aussi ce qui sauve”.

Optamos nessa tese por citar em português no corpo do texto as leituras feitas em língua estrangeira, e referenciar em nota o original ou, como nesse caso, tradução a outro idioma.

<sup>9</sup> *Vis à vis* à teoria marxiana do valor, a produção de mercadorias é compreendida aqui em sua moderna historicidade, e não ontologizada para lá da sociedade moderna. Pois, em que pese o fato de a produção de objetos para satisfazer necessidades humanas das mais diversas ordens ser um fato que transcende em muito este período histórico, a mercadoria, enquanto forma social, é uma abstração real que apenas se constitui no processo de modernização capitalista, donde cada objeto particular produzido, “deixa já de ser mesa ou casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensoriais se apagaram. Também já não é o produto do trabalho do marceneiro ou do pedreiro ou do fiandeiro ou de qualquer outro trabalho produtivo determinado. Ao desaparecer o caráter útil dos produtos do trabalho, desaparece o caráter útil dos trabalhos neles representados, e desaparecem também, portanto, as diferentes formas concretas desses trabalhos, que deixam de diferenciar-se um do outro para reduzir-se em sua totalidade a igual trabalho humano, a trabalho humano abstrato (MARX, 1986, Livro I, Tomo I, p.167-8). Configuração na qual, “mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa (Ibidem, p.197). Conforme Scholz, contudo, a constituição dessa forma social não ocorreu de forma neutra e equivalente no que concerne às relações de gênero, e demandou assim a constituição de seu aparente reverso. Noutros termos, demandou a formação “de um domínio que lhe fosse contraposto, para o qual pudesse olhar do alto de sua posição. O homem precisava da mulher como ‘antípoda’, no qual ele projetava tudo o que não era admitido no âmbito público e nas esferas adjacentes” (SCHOLZ, 1992, s.p.). Como retomaremos *a posteriori*, a moderna sociedade produtora de mercadorias desenvolve-se, assim, de forma patriarcal, e o colapso dessa modernização, longe de representar uma emancipação de tal constituição patriarcal, aprofunda a cisão de gênero na forma de um “asselvajamento do patriarcado”.

Por fim, o leitor irá notar que ao longo desta tese os conceitos de “sistema produtor de mercadorias” e “sociedade patriarcal produtor de mercadorias” serão muito mais recorrentes que o conceito de capitalismo. Não se trata de uma escolha estilística. Os referidos conceitos dão conta de uma gama mais ampla de relações sociais concernentes à história da modernização. Bastaria notar que o socialismo, onde se realizou, preservou as categorias fundamentais do capitalismo: trabalho abstrato,

precisamente no momento de sua dissolução parece levar a termo seu próprio conceito. É diante desse abismo, desse arrebentar de um campo de tensões, que nosso momento histórico parece nos colocar. Notadamente, o desdobrar dessa *dialética transtornada* apenas o movimento real da história poderá nos demonstrar; e não cabe aqui tentar prevê-lo. Pois, apenas a partir da mediação entre a objetividade do mundo e a consciência dessa objetividade seria possível apropriar-se de maneira distinta do mundo tal como se nos apresenta. Trata-se, portanto, não propriamente das possibilidades das quais dispomos conforme nossas faculdades, mas aquilo que Ernst Bloch outrora denominou possível objetal. Isto é, os possíveis que não vivem “das condicionantes insuficientemente *conhecidas*, mas das condicionantes insuficientemente *manifestadas*” (BLOCH, 2006, Volume I, p.227, grifos do autor). O que a presente tese reconhece e assume como pressuposto é a irredutibilidade dessa conjunção dialética entre destruição e esperança<sup>10</sup>, entre dissolução e possibilidade, que a crise radical do moderno e patriarcal sistema produtor de mercadorias nos impõe; e que, de algum modo, tem sido replicada de maneira quase ilustrativa no quadro da política institucional brasileira.

Noutros termos, a tese indaga acerca do lugar do pensamento utópico ante a dissolução da forma social. “Lugar” esse que, ao que nos parece, só pode ser compreendido no mesmo campo de forças do recrudescimento do radicalismo de direita hodierno. Opera sobre esse “lugar” a partir da formação social brasileira e do colapso da modernização em sua expressão periférica (manifesta na formação social aqui tematizada) para pôr em questão se a chave fornecida pelo verso de Hölderlin na tensão entre perigo e salvação ainda resguarda algum teor de verdade ou se, conforme Günther Anders (2002), o *nada* já não promete mais nada.<sup>11</sup> Assume como método para tal intento o que Robert Kurz (1999a) chamou de uma “arqueologia

---

valor, salário, preço e lucro, etc. Nesse sentido, os mencionados conceitos englobam não apenas o capitalismo *strictu sensu*, mas também as vias socialistas do processo de modernização.

<sup>10</sup> Em tempo, a imagem que comparece na capa da tese é *Zerstörung und Hoffnung* (Destruição e Esperança), quadro de Paul de Klee, pintado em 1916.

<sup>11</sup> Nos termos do filósofo alemão, “a citação dessas palavras [“onde há perigo cresce também a salvação”] deveria ser proibida. Imaginem se os americanos tivessem consolado os habitantes de Hiroshima com essa citação de Hölderlin um dia antes do ataque à cidade. Ou se os nazistas tivessem gravado essas palavras no portão de Auschwitz - o cinismo dessa solenidade salta aos olhos” (ANDERS apud CATALANI, 2020, p.36).

radicalmente crítica da modernização esgotada”. Ou seja, trata-se de se demorar sobre as categorias próprias da modernização que consubstanciaram a “formação de uma aparência” sem a qual o próprio horizonte utópico da modernização não se poria. Como no projeto hegeliano, “a vida do espírito só conquista a sua verdade quando ela se encontra a si mesmo no absoluto desgarramento. Ela não é este poder como o positivo que se aparta do negativo, como quando acerca de algo dizemos que não é nada ou que é falso e, feito isto, passamos sem mais a outra coisa; só é este poder quando olha cara a cara o negativo e junto dele permanece” (HEGEL, 1992, Livro I, p.38). Assim, tomar o *nacional* como nível de análise não significa positivá-lo categorialmente, mas assumi-lo como momento negativo da constituição de uma aparência. Aproximação do real que coaduna com a concepção segundo a qual, ante o colapso da forma social,

para conquistar um outro futuro, o passado soterrado é paradoxalmente mais importante que o futuro esvaziado. [De modo que] o progresso emancipatório só pode ser salvo caso o pensamento crítico se emancipe do código simbólico da filosofia iluminista burguesa, isto é, de um conceito de história que implique uma orientação futura permanente, ‘automática’, guiada pela ‘mão invisível’ da economia. Hoje é progressista estacar o passo e voltar-se para trás, a fim de olhar em retrospecto as ruínas da modernidade. Trata-se, portanto, de uma nova compreensão da história, uma vira-volta da imagem histórica mundial. A sociedade só pode voltar a si quando nutrir certa paixão por uma arqueologia radicalmente crítica da modernidade esgotada (KURZ, 1999a, s.p.).

Nossa formulação não pode avançar, contudo, sem que explicitemos o que aqui é compreendido como forma social e como utopia; bem como de que modo operamos teórica e metodologicamente com tais categorias. Os três tópicos que se seguem nesta introdução buscam dar conta deste movimento.

### **Posição do problema: o valor como forma social**

Vivemos em uma sociedade cuja riqueza material “aparece como uma imensa coleção de mercadorias” (MARX, 1986, Livro I, Tomo I, p.165). Tais mercadorias, no entanto, não são produzidas tendo por intuito fundamental a satisfação das necessidades humanas; ao contrário, o valor de uso nelas expresso tem, antes do mais, a função de ser portador de valor e, assim, meio de troca. (Ibidem, p.210). O

valor de uso de qualquer objeto que assuma a forma mercadoria, portanto, não é mais “coisa que se ama por si mesma” (Ibidem, p.305), mas apenas a dimensão socialmente necessária para que se realize o valor nele representado.

O enigma não resolvido pela economia política clássica e só trazido à tona a partir da crítica marxiana da economia política, no entanto, é que o que constitui a forma valor e, por conseguinte, permite a valorização dos capitais despendidos na produção não é nenhuma razão contingencial ou subjetiva, mas o tempo de trabalho excedente na produção<sup>12</sup>. E, precisamente porque mediado pelo tempo, os diferentes trabalhos são abstraídos de suas qualidades concretas, tornando-se trabalho humano indiferenciado. O que essa conclusão marxiana nos diz, em suma, é que apenas o trabalho humano abstrato pode produzir valor, e, por conseguinte possibilitar a reprodução ampliada do capital.

A produção lastreada e determinada pelo processo de valorização do valor, contudo, passa a não dizer respeito estritamente a uma formação econômica, mas a toda uma forma social denominada *genericamente* como modernidade.<sup>13</sup> Pois em uma sociedade que depende de tais princípios para satisfazer necessidades que se “originam do estômago ou da fantasia” (Ibidem, p.165), “a economia política pode e deve dominar as esferas da vida como *economia política*” (DEBORD, 1997, p.32, grifos do autor).

Vivemos, no entanto, ao menos desde a década de 1970, em função da revolução microeletrônica, uma crise estrutural do processo de valorização, que se deve a um aumento crescente da composição orgânica dos capitais em praticamente todos os setores da economia, ou, em outros termos, da dispensa relativa contínua de

---

<sup>12</sup> “O ponto de vista de que o trabalho cria valor era conhecido muito antes da época de Marx, mas na teoria de Marx adquiriu um significado inteiramente diferente. Marx efetuou uma distinção precisa entre o processo técnico-material de produção e suas formas sociais, entre o trabalho como uma totalidade de métodos técnicos [...] e o trabalho observado do ponto de vista de suas formas sociais na sociedade mercantil-capitalista” (RUBIN, 1980, p.86).

<sup>13</sup> Genericamente, porque compreendemos, no âmbito desta tese, ser a modernização – enquanto processo – e não a modernidade – como realidade estabelecida – a forma social a ser escrutinada. Mesmo porque, como veremos, a acepção da “modernidade”, enquanto forma social constituída, implicou ao longo da história em uma série de leituras dualistas que apreenderam a existência de modernidades incompletas, que deveriam, não obstante, serem concluídas. Em direção oposta, e buscando não recair em dualismos, compreendemos que o processo de modernização engendrou historicamente diacronias que lhe são próprias.

força de trabalho. Os capitais de distintos setores, sob condições de concorrência, aumentam a partir desse mecanismo a capacidade produtiva, produzindo assim uma massa cada vez maior de valor. A despeito desse crescimento *aparente, passa às costas* dos capitais particulares a tensão entre a massa e a magnitude do valor produzido, tensão essa que só pode se revelar tendo em conta o capital global. Isso porque, “como a demanda de trabalho não é determinada pelo volume do capital global, mas por seu componente variável, ela cai progressivamente com o crescimento do capital global, ao invés de, como antes se pressupôs, crescer de modo proporcional com ele” (MARX, 1986, Livro I, Tomo II, p. 260).

Esse movimento contraditório já assinalado desde Marx, no entanto, não poderia, se repetir indefinidamente como se os ciclos de valorização e desvalorização constituíssem uma espécie de fênix que passa “da eterna destruição à eterna auto-renovação” (KURZ, 1995, s.p). Nesse desdobramento categorial, a sociabilidade fundada na tautológica valorização do valor teria atingido seus limites históricos absolutos. Se tal hipótese até o ano de 2008 era tomada como uma espécie de messianismo apocalíptico, a crise que se torna empírica a partir da derrocada do *subprime* nos Estados Unidos – e que logo ganha proporções globais – desvela as possíveis limitações de uma sociedade lastreada no processo de valorização. Como afirmou Harvey (2011, p.12-3), “um mundo que antes parecia estar inundado de excesso de liquidez de repente se viu sem dinheiro e inundado por casas, escritórios, *shopping centers* em excesso”.

O problema que se coloca é que tal hipótese, revelando-se pertinente, diria respeito não apenas a uma crise estrutural interna à economia, mas à crise e dissolução de toda uma forma social fundada nas determinações do processo de valorização. Lembremo-nos, conforme Marildo Menegat (2019, p.145, grifos do autor), que

Uma das razões pelas quais Marx se interessava pelas categorias da economia política, era o fato destas representarem *formas reais de existência (Daseinform)* às quais os indivíduos eram submetidos coativamente. A sua crítica não se voltava para denunciar um problema meramente econômico, derivado de uma injusta reparação dos esforços produtivos de cada um, mas *uma crítica ao*

*próprio modo de existir que estas categorias impunham como reles imperativo da sobrevivência.*

O que está em questão é que a própria existência humana – individual ou coletiva – passa a ser, na moderna e patriarcal sociedade produtora de mercadorias, determinada pela forma valor. Esta última converte-se, portanto, em forma social de valor. Em último termo, poderíamos mesmo dizer que o valor enquanto social é a única forma social objetivada em toda a história. Quer dizer, a forma social de valor é até hoje o único estado de agregação capaz de fazer orbitar em torno de si todos os tempos e espaços da vida pública ou privada – mesmo quando aparentemente estamos nos referindo a momentos apartados da reprodução do capital. Mesmo os momentos do cuidado e do afeto – no mais das vezes atribuídos ao feminino –, como bem explicita Scholz (2000), compõem a totalidade da forma social de valor, realizando-o de forma dissociada, ou seja, como reverso obscurecido do e pelo valor. Nenhuma outra forma de organização humana ao longo história foi capaz de fazer gravitar em torno de si momentos que dizem respeito ao sono e à vigília, ao afeto e a guerra, ao amor e à política, etc.

Não ocasionalmente, Adorno & Horkheimer (1977, p.223) identificaram a contemporaneidade entre Sociedade e modernização capitalista. “O conceito de Sociedade como tal só veio a ser formulado durante a ascensão da burguesia moderna, como um conceito de autêntica “sociedade” em oposição à Corte”, afirmam eles. Embora algo próximo ao que nos últimos séculos identificamos como sociedade já compusesse a reflexão, por exemplo, dos sofistas, na Grécia Antiga, tal constituição apenas se fazia presente de forma embrionária e organizada em nichos que de modo algum equivalem à moderna acepção de sociedade. O político e jurista suíço Johann Kaspar Bluntschli<sup>14</sup> (apud ADORNO & HORKHEIMER, 1977, p.223), ao tematizar as organizações humanas em períodos anteriores à modernização afirma que “os príncipes têm a Corte [...]. Para os camponeses e os pequenos burgueses há estalagens de todos os tipos, nas quais se reúnem e confraternizam, mas não há sociedade”. Evidentemente, escapa às formulações de Bluntschli as comunidades ameríndias, africanas, asiáticas etc., vez que apenas se centra no contexto europeu; de

---

<sup>14</sup> BLUNTSCHLI, Johann Kaspar. *Deutsches Staats-Wörterbuch*; Stuttgart, 1859, Vol.4, p.247 e segs.

todo modo, em nenhum desses contextos havia um fio condutor unívoco a organizar os grupos humanos em uma escala minimamente próxima àquela que o processo de modernização capitalista passou a engendrar. Em última instância, seria anacrônico projetar a ideia de sociedade ou de forma social a períodos anteriores à modernização capitalista. Assim como trabalho e mercadoria, a sociedade não é também uma substância ontológica, tampouco transistórica, mas uma particularidade da modernização. É a essa particularidade histórica, portanto, que nos referimos ao formular a dissolução do social.

Outro ponto primordial que confere caráter *sui generis* ao valor como forma social é sua patente autonomização. É também particularidade dessa forma, ser sujeito de seu próprio conteúdo. Se é bem verdade que, conforme Marx (2015a, p.209), “os homens fazem sua história, mas não a fazem segundo sua livre vontade, em circunstâncias escolhidas por eles próprios, mas nas circunstâncias imediatamente encontradas, dadas e transmitidas pelo passado”, e, conforme Kurz (2010b), a história até hoje ocorrida pode ser compreendida como história das relações de fetiche, de modo que em nenhum momento foi possível à humanidade um agir plenamente consciente, isso não quer dizer que em outras formações históricas houvesse um fio condutor unívoco norteador, mas que o peso da própria história, da tradição e do sortilégio tornavam impossível a liberdade em sua realização absoluta. Em outros termos, não havia uma forma a determinar o conteúdo - nem sequer havia uma forma total enquanto tal - apenas múltiplos graus de determinações objetivas que limitavam a livre capacidade de agência. Caso outro é da moderna forma social de valor. Embora essas múltiplas determinações permaneçam a existir, elas apenas, por assim dizer, corporificam o agir fantasmagórico necessário à forma; que por sua vez também não possui qualquer consciência de sua posição enquanto tal, mas apenas representa o mais elevado grau de inconsciência da humanidade quanto a si mesma; embora transpareça sob o véu do pleno esclarecimento. Nos termos de Grespan (2019, p.13), resgatando as formulações do próprio Marx, “o capital, de maneira ‘mística’, é o caso inverso de um sujeito que se arvora em ‘substância’ e cujas formas devem ser apresentadas, por isso, de acordo com a relação na qual se desdobram na realidade social do mundo

moderno”. Desse modo, “os agentes econômicos que se veem aí plenamente livres e autodeterminados, têm sua objetividade de fato condicionada pelo grande ‘sujeito’, o capital”.

Precisamente por isso, para Grespan o modo de produção capitalista requer e engendra também um modo de representação capitalista; donde uma objetividade social que não é *per se* um sujeito, automatiza-se a tal ponto que se corporifica como sujeito real e automático das relações sociais. Nesse ponto reside uma diferença substancial entre a elaboração aqui levada a cabo e a interpretação do marxismo tradicional<sup>15</sup> acerca do fetichismo da mercadoria, qual seja, para aquele marxismo, “o automovimento do dinheiro, a valorização do valor, consiste precisamente naquela aparência que deve ser remetida aos fins, à vontade e ao agir subjetivo dos seres humanos, e que, portanto, deve ser dissolvida no interior da subjetividade (‘falsa’, dominadora)” (KURZ, 2010b, p.227), ao passo que

Uma crítica radical do fetichismo precisaria, em contrapartida, de modo justamente inverso, denunciar como aparência a própria subjetividade empírica, isto é, seria obrigada a dissolver as finalidades, a vontade e o agir subjetivo dos seres humanos produtores de mercadoria em sua verdadeira privação de sujeito, como mera execução de uma forma fetichista pressuposta a todos os sujeitos. Não para se subordinar, digamos, ao “sujeito automático”, mas a fim de conseguir apanhá-lo como tal e superá-lo (Ibidem, p.228).

Em outros termos, fetichismo da mercadoria em Marx não significa uma inversão que faz parecer que a forma social se realiza pelo automovimento das

---

<sup>15</sup> A expressão “marxismo tradicional” empregada nesta tese advém da reinterpretação crítica da obra de Marx levada a cabo por Moishe Postone, e “não se refere a uma tendência histórica específica no marxismo, mas, de modo geral, a todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho e que caracterizam tal sociedade essencialmente em termos de relações de classe estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e uma economia regulada pelo mercado. As relações de dominação são entendidas primariamente em termos de dominação e exploração de classe. Como é sabido, Marx argumentou que no curso do desenvolvimento do capitalismo emerge uma tensão estrutural, ou contradição, entre as relações sociais que caracterizam o capitalismo e as ‘forças produtivas’. Em geral, essa contradição tem sido interpretada como uma oposição entre, de um lado, propriedade privada e mercado e, de outro, o modo de produção industrial, pela qual a propriedade privada e o mercado são tratados como as marcas distintivas do capitalismo, e a produção industrial e postulada como a base de uma futura sociedade socialista. O socialismo é entendido implicitamente como propriedade coletiva dos meios de produção e de planejamento econômico num contexto industrializado. Ou seja, a negação histórica do capitalismo é vista essencialmente como uma sociedade em que se supera a dominação e exploração de uma classe por outra. Essa caracterização ampla e preliminar do marxismo tradicional é útil na medida em que delinea uma estrutura interpretativa geral compartilhada por uma ampla gama de teorias que, em outros níveis, podem diferir consideravelmente umas das outras” (POSTONE, 2014, p.21-2).

coisas, quando na verdade são os homens que a realizam – como compreende o marxismo tradicional –, mas, precisamente ao oposto, o que ele faz parecer é que o mundo é moldado conforme a ação humana, conforme o trabalho dos sujeitos, quando na verdade estes apenas operam de maneira pressuposta às necessidades cegas e sem sujeito do próprio processo de valorização. Que pessoas façam coisas isso não implica que esse fazer seja autodeterminado, mas que, nos termos do próprio Marx (1986, Livro I, Tomo I, p.209), “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar”. Essa inversão fundamental operada pelo marxismo tradicional é parte integrante da própria consciência fetichista da qual a teoria, segundo sua própria forma, não pôde se despir; e que tem na ontologização do agir humano sob a forma do trabalho seu principal motor.

Paulo Arantes, ao se debruçar sobre o *mais colossal trabalho sujo da história*, qual seja, aquele levado a cabo pelos operários do horror durante o período nazi-fascista na Europa, compreendeu bem que esse agir pressuposto sob a forma do trabalho – falsamente ontologizado – é a única potência existente capaz de levar a cabo tamanho horror. Nas palavras do filósofo “as fantasias de um punhado de hierarcas nazis teriam permanecido apenas fantasia não fosse o empenho dos ‘milhares de subordinados cuja participação nas ações cada vez mais violentas contra os judeus da Europa fez com que o mecanismo funcionasse’” (ARANTES, 2014, p.104). Tamanho empenho somente foi possível, conforme o clássico depoimento de Eichmann, um desses operários do horror, porque toda a engrenagem de guerra era encarada pelos homens e mulheres que a realizavam como apenas “trabalho”. Apenas dessa forma seria possível àquelas pessoas irem para suas casas e dormirem após praticar tamanhos flagelos contra outros seres humanos: aqueles momentos de horror não pertenciam às suas vidas, mas apenas a seus trabalhos. Como diria o próprio Marx (1980, p.15), “a vida real começa quando acaba o trabalho, na mesa, na taberna, na cama”.<sup>16</sup> Quando Paulo Arantes nos diz que “restaria saber o que pensava a

---

<sup>16</sup> É bem verdade que Marx refere-se aqui ao trabalho abstrato, e não ao trabalho em geral; o que, em verdade, reflete o paradoxo real que fez com que Marx duplicasse “mais uma vez de maneira atributiva o conceito em si abstrato do trabalho, ao delimitar o ‘trabalho’ produtor de mercadorias especificamente histórico do ‘trabalho’ ontológico. O famoso conceito de *trabalho abstrato* que daí surge é na verdade uma expressão estranha, uma duplicação retórica, como se falássemos de um ‘verde

combativa categoria dos ferroviários que operavam diretamente a malha daquela logística infernal, além do mais em plena guerra e raramente falhando na entrega” (Ibid.), a resposta está pressuposta, e é a de que “a fonte da banalização do mal é menos o vazio do pensamento, tão temido pelos gregos, do que o trabalho – que pode inclusive esvaziar o dito pensamento, cuja desnecessidade torna enfim a humanidade igualmente dispensável” (Ibidem, p.106). O que aí se passa é que na moderna sociedade do valor e do trabalho o mal não é apenas uma banalidade como pôde conceber Hannah Arendt (1993), mas também uma necessidade. A “necessidade do mal” (BONIFÁCIO, 2018), é a expressão e o fundamento de um mundo no qual o mal, não está no fato de “os homens livres poderem agir de maneira radicalmente má, [...] mas no fato de ainda não haver nenhum mundo no

---

abstrato’, visto que a definição de algo como ‘verde’ já é em si uma abstração. Marx por assim dizer rasga em dois a abstração real: sua forma seria historicamente limitada, sua substância ou seu conteúdo seria ontológico. Assim temos, portanto, o ‘trabalho’ como eterna necessidade natural e o ‘trabalho abstrato’ como determinação histórica do sistema produtor de mercadorias. Marx prolonga por um lado a abstração real decalcada na forma da mercadoria rumo ao ontológico e, de outro, tenciona salvar-lhe o carácter histórico e, desse modo, a sua superação” (KURZ, 2003b, s.p, grifos do autor). E não é desimportante que o próprio Marx tinha em conta essa duplicação espectral do trabalho operada em sua crítica, a ponto de afirmar, por ocasião de sua crítica ao *Sistema nacional de economia política* de Friedrich List, a impossibilidade da existência de um trabalho livre e autodeterminado. Diz Marx, no ainda pouco conhecido Manuscrito de Bruxelas, que: “o trabalho é o fundamento vivo da propriedade privada, a propriedade privada como fonte criativa de si mesma. A propriedade privada não é nada mais que trabalho *objetivado*. Se o que se quer é dar um golpe mortal à propriedade privada, não é preciso atacá-la como *condição objetiva*, mas como *atividade*, como *trabalho*. Um dos maiores equívocos é falar de trabalho livre, humano, social, de trabalho sem propriedade privada. O trabalho é, por essência, atividade não livre, inumana, associal, determinada pela propriedade privada e criada pela propriedade privada. A superação da propriedade privada chega à realidade somente quando é concebida como supressão do trabalho, uma supressão que, naturalmente somente se torna possível pelo trabalho, isto é, pela atividade material da sociedade, e não deve ser entendida como troca de uma categorial por outra. Uma ‘organização do trabalho’ é, portanto, uma contradição nos termos. A melhor organização que o trabalho pode ter é a organização atual, a livre concorrência, a dissolução de todas as organizações aparentemente ‘sociais do trabalho’” (MARX, 1972, p.25, grifos do autor), tradução livre de: “Die Arbeit ist die lebendige Grundlage des Privateigentums, das Privateigentum als die schöpferische Quelle seiner selbst. Das Privateigentum ist nichts als die *vergegenständlichte* Arbeit. Nicht allein das Privateigentum als *sachlichen Zustand*, das Privateigentum als Tätigkeit, als Arbeit, muss man angreifen, wenn man ihm den Todesstoß versetzen will. Es ist eines der größten Missverständnisse, von freier, menschlicher, gesellschaftlicher Arbeit, von Arbeit ohne Privateigentum zu sprechen. Die Arbeit ist ihrem Wesen nach die unfreie, unmenschliche, ungesellschaftliche, vom Privateigentum bedingte und das Privateigentum schaffende Tätigkeit. Die Aufhebung des Privateigentums wird also erst zu einer Wirklichkeit, wenn sie als Aufhebung der „Arbeit“ gefasst wird, eine Aufhebung, die natürlich erst durch die Arbeit selbst möglich geworden ist, d. h. durch die materielle Tätigkeit der Gesellschaft möglich geworden, und keineswegs als Vertauschung einer Kategorie mit einer andern zu fassen ist. Eine „Organisation der Arbeit“ ist daher ein Widerspruch. Die beste Organisation, welche die Arbeit erhalten kann, ist die jetzige Organisation, die freie Konkurrenz, die Auflösung aller frühern scheinbar „gesellschaftlichen“ Organisationen derselben”.

qual os homens livres [...] não precisariam mais ser maus. Por conseguinte, o mal seria a própria não-liberdade dos homens: é dela que provém tudo aquilo que acontece de mal” (ADORNO, 2009, p.185).

Desse modo, o trabalho não é de modo algum a expressão da essência humana, o que lhe conferiria sua omnilateralidade, mas precisamente a forma pela qual a liberdade torna-se inviável. Movimento no qual, “o homem se abstrai da identificação real com o mundo para se erguer contra ele na forma de dominação. A pulsão do gozo, peremptoriamente recalcada, faz com que o ente se mova sempre em direção à própria natureza negada, assemelhando-se a essa apenas em uma falsa identificação” (BONIFÁCIO, 2018, p.55). Nessa medida, “é o próprio trabalho gerador de infelicidade, alienação e doença mental que fornece a chave explicativa para as estratégias de defesa entranhadas nos ‘comportamentos de aceitação do mal para se adaptar ao sofrimento acarretado pelo medo’”, pois “*em nome do trabalho, sempre se poderá valorizar alguma desgraça. Este o segredo de toda ‘colaboração’*”<sup>17</sup> (ARANTES, 2014, p.110, grifos do autor).

No entanto, o que torna o trabalho a centralidade negativa da forma social hodierna não é seu puro dispêndio para a produção de coisas das mais distintas ordens, mas o fato de se consistir enquanto totalidade e, em última instância, uma “forma de pensamento” (SOHN-RETHEL, 1989). Em consonância com o Adorno da *Dialética Negativa*, a questão central não é que a lógica do trabalho torne possível as atitudes mais bárbaras da humanidade, mas o fato que mesmo onde não há nenhuma atitude bárbara imediata, a barbarização e a catástrofe sejam as únicas formas

---

<sup>17</sup> Lembremo-nos – apenas a título de exemplo – as sucessivas declarações de Jair Bolsonaro em favor da reabertura do comércio durante a pandemia do Coronavírus no Brasil. “Eu não estou fechando nada, nem estou dizendo que governador está certo ou errado. Mas estou fazendo o possível para voltar logo à normalidade. [...] hoje estive reunido com empresários que representam 45% do PIB, representam 30 milhões de empregos, eles falando que estão caminhando para o colapso, ou seja, demissões em massa e a economia não recupera mais, vira um caos o Brasil. Fomos ao Supremo Tribunal para que os ministros lá presentes, o presidente [Dias Toffoli], ouvisse a voz desses empresários [...]. Temos que jogar no mesmo time. Olha só: 10 milhões de pessoas perderam o emprego de carteira assinada, 10 milhões. Os informais, os autônomos e 38 milhões. Esses já perderam 30% do poder aquisitivo, os de alguns foi para zero”, dizia o presidente em 07 de maio de 2020 quando o Brasil ultrapassava os oito mil mortos pela COVID-19. Cf. <https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-defende-reabertura-do-comercio-e-diz-que-guedes-decide-99/>. Acesso em 12 de maio de 2020.

pressupostas de se pôr no mundo. Na consideração aforismática de *Minima Moralia*, em tal mundo, “mente até mesmo a árvore florida no instante em que se percebe seu florescimento sem a sombra do horror” (ADORNO, 2008, p.21). É precisamente essa forma de agir – e de pensar – pressuposta, que confere ao trabalho, como substância do valor, a condição de forma social; operando como matriz *a priori* do próprio existir. Isso se torna central na compreensão das possibilidades e impossibilidades materiais de qualquer transformação do mundo – seja de maneira reformista, revolucionária ou reacionária –, o que aqui é de especial interesse, haja vista a indissociabilidade ente tais (im)possibilidades e a constituição de um horizonte utópico acerca da forma social.

Robert Kurz (2007), ao se defrontar com o velho problema da *práxis*, e em uma profícua interpretação das teses de Marx sobre Feuerbach, colocou bem a questão que a consideração do trabalho como forma social negativa impõe. Se considerarmos a célebre diferença que Marx (1986, Livro I, Tomo I, p.298) estabelece entre a abelha e o arquiteto, a de que “o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera”, e, portanto, “no fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador”, poderíamos mesmo chegar à conclusão oposta, qual seja, a de que “no tocante à relação *social* fetichista da dissociação-valor, todavia, dá-se exatamente o inverso: relativamente ao seu próprio contexto social e aos seus ‘processos de metabolismo com a natureza’, as pessoas não são mestres-de-obras, mas praticamente ‘abelhas’” (KURZ, 2007, s.p, grifos do autor). Essa condição *apiária* do agir humano, argumenta Kurz, daria outro sentido para a própria noção de interpretação e transformação do mundo, essencial ao jovem Marx em seu acerto de contas com a tradição hegeliana. A aparente oposição entre teoria – idealista e não apta à transformação – e *práxis* – transformadora e revolucionária – hipostasiada pelo marxismo tradicional, perderia de vista precisamente aquela armadilha que Goethe colocou nas palavras de Mefistófeles; pois

Se no final, a teoria – para a qual está em jogo a totalidade, se ela não for inútil – ficar amarrada ao seu efeito útil aqui e agora, acontecer-lhe-á o mesmo, apesar da crença de que ela escapa à imanência do sistema. A teoria só se

libertaria dessa imanência onde se desprendesse das cadeias do pragmatismo, por mais modificadas que elas estejam. Que “toda teoria é cinzenta”, Goethe faz Mefistófeles pregar ao estudante ao qual conduz pelo nariz; esta frase era ideologia desde o princípio;<sup>18</sup> foi também engano, já que não é tão verde a árvore da vida plantada pelos práticos, e que o diabo logo compara com o ouro; o gris da teoria, por seu lado, é função do caráter desqualificado da vida (ADORNO, 1995b, p.203).

Essa inversão em relação à formulação do Mefistófeles de Goethe já operada por Adorno e retomada e radicalizada por Kurz, nos permite compreender que interpretação e transformação não dizem respeito respectivamente à teoria e práxis. Mesmo porque esta última opera necessariamente de maneira cindida, como “práxis prática” e como “práxis teórica”; afinal como diria Jappe (2009), na esteira de Adorno, “a própria teoria é uma forma de prática”, do mesmo modo que não há prática alguma que não demande algum nível de racionalização do real, ainda que operando sobre a matriz fetichista pressuposta.

Nesses termos, precisamente, por meio da “práxis prática” – imposta pela necessidade de mudar o mundo – é que este “é simplesmente interpretado de outra maneira em sua constituição dominante, e é exatamente por isso que se repete na reflexão dos filósofos (teóricos), enquanto não se romper a identidade negativa entre a forma do pensamento e a forma da ação”. (KURZ, 2007, s.p). O que não implica em uma posituação da “práxis teórica”, pois a moderna forma de teoria é, em si mesma, uma “forma de consciência reificada”, na medida em que opera positivamente com as categorias fundamentais da forma social hodierna. No ensaio que funda o pensamento que marcaria a chamada Escola de Frankfurt, Horkheimer ([1937]1989) já atentara que teoria e crítica não necessariamente compõem o mesmo quadro categorial, distinguindo, desse modo, teoria tradicional e teoria crítica. Mas o problema não se encerra aí, pois se tivermos em conta que a objetividade do mundo se realiza necessariamente de maneira crítica – sendo a crise sua forma mesma de ser

---

<sup>18</sup> Ideologia está sendo compreendida aqui, como sintetiza mais tarde Robert Kurz (2007, grifos do autor), “fundamentalmente como forma reflexiva de *tratamento afirmativo da contradição* na luta pela interpretação real do capitalismo; de certo modo, como pretensão paradoxal de ‘mestre-de-obras’, mas no estatuto não-suplantado e não questionado de ‘abelha’, em que é mantida cegamente a inversão na relação entre o agir pré-formado e o pensar (subordinado e, por isso, separado estruturalmente) que por sua vez é pré-formado pelo primeiro”.

–, como crítica imanente de si mesma,<sup>19</sup> uma teoria crítica poderia operar como mera constatação do caráter crítico do mundo, sem em nenhum momento colocar em questão seus fundamentos. Realizando-se, portanto, como teoria crítica que apenas interpreta o mundo. É precisamente o que ocorreria com Feuerbach. Se Marx (2015b, p.363) reconhece que este “é o único a ter tido uma atitude séria, crítica, com a dialética hegeliana, tendo feito verdadeiras descobertas nesse domínio”, e que é “ele, em geral, o verdadeiro superador (*Überwinder*) da antiga filosofia”, ao mesmo passo que considera sua crítica à religião levada a cabo em *A essência do cristianismo* apenas a antessala de uma crítica à forma social, é porque Feuerbach produz uma teoria crítica que não ultrapassaria a crítica imanente da objetividade do mundo, produzindo, em último termo uma interpretação crítica da realidade. O que está em questão na célebre décima primeira tese marxiana sobre Feuerbach, é que Marx formula ali pela primeira vez a crítica negativa da “moderna forma de teoria, como reprodução interpretativa da conexão capitalista da forma e de seu caráter contraditório”, assim, “o autor de *O Capital* abria o caminho para a crítica categorial” (KURZ, 2007, s.p). Ou seja, o objeto da crítica de Marx nesse ponto não é a teoria enquanto momento contemplativo, em oposição a uma práxis transformadora, mas uma crítica da crítica imanente que pode se realizar tanto teórica quanto praticamente. Dessa interpretação derivam duas constatações fundamentais à compreensão da forma valor como forma social.

A primeira é a de que a transformação do mundo bem que pode acontecer de maneira capitalista. A “transformação capitalista do mundo” (KURZ, 2007) é, inclusive, pressuposta e indissociável ao automovimento crítico da forma valor – como na tensão entre sistema e dinâmica que é imanente à reprodução do valor.<sup>20</sup> O capital para permanecer idêntico a si mesmo carece necessariamente de transformar constantemente o mundo, uma espécie de atualização constante do princípio lampedusiano de que tudo deve mudar para permanecer como está. Nessa *démarche*,

---

<sup>19</sup> Como bem pontua Claudio Duarte (1999, p.4), por ocasião da primeira edição brasileira do *Manifesto contra o trabalho*, “a negação do trabalho, isto é, sua crítica, acontece objetivamente, através da racionalidade dialética desta sociedade. Um manifesto contra o trabalho é a crítica desta crítica, crítica dos limites que a dialética puramente imanente ao capitalismo possui”

<sup>20</sup> Cf. Bonifácio (2018); Bonifácio & Martins (2019).

aliás, a teoria, sendo ela tradicional ou crítica, se não for ultrapassada para o nível da crítica categorial, torna-se momento fundamental à transformação positiva e capitalista do mundo, precisamente na medida em que ele é apenas interpretado de outra forma.

A segunda constatação diz respeito à “práxis prática” enquanto necessidade real de sobrevivência na forma social de valor. Pois, “a reprodução capitalista não consiste apenas, linear e mecanicamente, num agir de valorização e num agir de dissociação, mas ao mesmo tempo, inevitavelmente, num constante *tratamento da contradição*” (Ibidem, grifos do autor).

As exigências deste tratamento da contradição acompanham todo o processo de reprodução da “práxis prática”. Daí faz parte, por um lado, a administração de pessoas nos âmbitos da gestão empresarial e da administração pública, que hoje, após a extinção da capacidade de desenvolvimento capitalista interno, está se tornando uma *administração de crise* permanente e em processo de agravamento. Por outro lado, também as formas de “contrapráxis” imanente, a saber, as formas das lutas de interesses em torno de necessidades vitais que sempre voltam a ser questionadas capitalistamente, as quais desde logo nada mais são que uma componente imanente desse tratamento da contradição. Na medida em que greves, movimentos sociais, protestos e lutas pela manutenção de gratificações sociais ou contra a interrupção de possibilidades de reprodução (fábricas, hospitais), projetos alternativos de todos os tipos, ações de resistência contra a administração de crise etc. precisam de fazer parte do campo de imanência capitalista (pois de outro modo nem poderiam existir), faz-se prevalecer as necessidades vitais forçosamente *nas formas capitalistas* (na forma da mercadoria e do dinheiro, assim como também na relação de dissociação sexual). Seguindo essa linha de pensamento, temos aí uma “expressão” da contradição e lidamos com um conflito permanente em torno da *interpretação real do próprio capitalismo*. Não é apenas entre os detentores de cargos e funções capitalistas, na política e na economia (por exemplo, keynesianos e neoliberais), que se desenvolve esse conflito; ele também se dá como conflito interno entre a administração capitalista de pessoas ou de crises, por um lado, e a “contrapráxis” imanente em diversos campos da reprodução, por outro, sendo que as contradições capitalistas são postas em ação como interpretação real. Com isso, as formas de “contrapráxis” imanente que sempre voltam a surgir no tratamento da contradição são, pese embora a sua oposição externa à administração de pessoas e à administração de crise, componente integrante da própria reprodução capitalista e permanecem, desde a origem, forçosamente particulares; só são críticas no tocante a fenômenos isolados do capitalismo e referem-se de forma “natural e espontânea” (como costumava afirmar Marx) às formas sociais pré-estabelecidas. Isso, em si, não é de modo algum emancipatório, no sentido de rebentar a ontologia capitalista. Pelo contrário: nesse caso, o capitalismo deve mesmo ser *interpretado de outra maneira*, de acordo com os encargos dos interesses vitais que sempre já se

manifestam na forma capitalista, esbarrando assim no limite dessa matriz *a priori* que enquanto tal não se submete a qualquer reflexão (KURZ, 2007, grifos do autor).

“Tratamento da contradição” [*Widerspruchsbearbeitung*] assume aqui, portanto, caráter de conceito central à compreensão da forma social de valor e sua imanente crise. Significando precisamente a ação – teórica ou prática – que se move sob as categoriais reais *a priori* do moderno sistema produtor de mercadorias. Aí estão inclusas, evidentemente, as práxis e contrapráxis reformistas, revolucionárias ou reacionárias, bem como todas as formas de resistência imanentes que operam com as categorias próprias da modernização. Estão inclusas também todas as formulações teóricas que reivindicam ou criticam de maneira positiva tais formações categoriais – o que incluiria grande parte das teorias de esquerda e do próprio marxismo que se ativeram às categorias imanentes da modernização sem reconhecer seu caráter negativo, e, portanto, sem poder estabelecer uma crítica contundente à objetividade crítica em processo, em suma, sem estabelecer crítica categorial. O conceito de “tratamento da contradição”, não tem por razão de ser o descrédito ou desmerecimento de lutas sociais legítimas e necessárias, tampouco o intuito de colocar no lixo da história parte substancial da experiência crítica ocidental, mas apenas situar esses movimentos do real dentro da matriz no qual atuam – ainda que de maneira crítica –, qual seja, a moderna fetichista e patriarcal forma social de valor, ou sociedade produtora de mercadorias.

Portanto, o critério distintivo reside em primeiro lugar no campo da própria teoria; e não se trata de modo algum da diferença entre teoria e práxis em sentido comum, como oposição externa entre reflexão teórica e ação diretamente intervencionista, mas da diferença entre teoria interpretativa-afirmativa e teoria crítica [ou crítica categorial]. Aí está contido o *telos* da intervenção material. Porém, a questão é como se pode definir essa intervenção e onde ela quer chegar. Enquanto a interpretação, como forma de pensar, pressupõe de modo essencialmente positivo o seu objeto como tal, considerando possíveis apenas aquelas *transformações acidentais* “adjuntas a” ele, a crítica, entendida como oposição à mera interpretação, põe em xeque o seu objeto como tal e contém, por conseguinte, a *negação essencial* deste, e também consequentemente a negação da forma pré-estabelecida de ação e de pensamento. Todavia, entendida nesse sentido, a teoria crítica ou *crítica teórica* (*crítica em forma teórica*) precisa de ser desenvolvida em seu próprio campo, de forma tão radical que possa em geral ir além de si mesma, ingressando numa revolução radical das relações reais a serem negadas essencialmente (não apenas de modo interpretativo-acidental) (Ibidem, grifos o autor).

Uma crítica a tal estado de coisas teria como pressuposto básico a desontologização da substância real negativa que funda tal forma social – o trabalho –, o que implicaria também na desfetichização da forma sujeito, enquanto portadora de agir consciente, na precisa medida em que reconhece a negatividade da matriz categorial pressuposta sobre a qual a magra e aviltada capacidade de agência subjetiva se põe. Seria Hegel, aliás, o primeiro a se atentar sobre a estreiteza do momento subjetivo em relação à universalidade pressuposta, embora não tenha levado a último termo a negatividade que seu próprio projeto negativo mesmo demandaria.

Vivemos [...] numa época em que a universalidade do espírito está fortemente consolidada, e a singularidade, como convém, tornou-se tanto mais insignificante; em que a universalidade se aferra a toda a sua extensão e riqueza acumulada e as reivindica para si. A parte que cabe à atividade do indivíduo na obra total do espírito só pode ser mínima. Assim ele deve esquecer-se, como já o implica a natureza da ciência. Na verdade, o indivíduo deve vir-a-ser, e também deve fazer, o que lhe for possível; mas não se deve exigir muito dele, já que tampouco pode esperar de si e reclamar para si mesmo. (HEGEL, Livro I, 1992, p.62).

Chegamos, desse modo, à própria constituição da forma sujeito consonante à forma social que o erige. Na esteira da dialética negativa levada a cabo por Adorno, Kurz (2010b, p.268) afirma que “no processo de sua formação em oposição à primeira natureza, o ser humano converte-se em sujeito; inicialmente, entretanto, a forma sujeito é fraca e embrionária, até o momento em que, depois de uma longa e contraditória história de desenvolvimento constituída por muitas formações, o sujeito, face à primeira natureza, mostra-se em sua forma pura no sistema produtor de mercadorias”. Se a separação sujeito-objeto já é pressuposta pela “separação entre os âmbitos cognitivo e de ação”, (FREITAS, 2006, p.28), onde o mimetismo para com o ambiente já não é mero reflexo, mas um ato até certo ponto consciente de produzir um terceiro termo na forma de “imagens de mundo”, “o sujeito na modernidade, o qual suprimiu em si todas as formas preexistentes de sujeito, é tão pouco consciente de sua própria forma quanto todas as formações prévias; representa, por assim dizer, a forma mais elevada da falta formal de consciência” (KURZ, 2010b, p.268). Nesses termos, o sujeito seria antes de mais nada um *Aktor* consciente, “mas que não está consciente de sua própria forma” (Ibidem, p.269). Trata-se, em verdade de uma

profícua interpretação da constituição do ego tal como formulada por Adorno na *Dialética Negativa*. O que significaria dizer que “desde o início, a identidade do si-mesmo e a auto alienação acompanham uma a outra” (ADORNO, 2009, p.183). Em última análise, “a consciência nascente da liberdade alimenta-se da lembrança do impulso arcaico, que ainda não é dirigido por nenhum eu fixo. Quanto mais o eu doma esse impulso, tanto mais questionável se torna para ele a liberdade primitiva enquanto uma liberdade caótica” (Ibidem, p.187). Assim, “porque não está consciente de sua forma e, com isso, de si mesmo, o sujeito se vê obrigado a vivenciar a natureza e os demais sujeitos como simples mundo exterior” (KURZ, 2010b, p.269). Em último termo,

Para encerrar a si mesmo enquanto ser distinto do mundo, o ego busca se fechar como totalidade, fechando-se simultaneamente para o caos do mundo, entrando em contato com este apenas na medida em que aparece como imagem suficientemente reificada para transparecer como una. O ego, portanto, aniquila a possibilidade da real experiência, e, por isso mesmo, da satisfação real do desejo que já não é mais meramente recalcada, mas, simultaneamente, reprimida (BONIFÁCIO, 2018, p.94).

Além de ser um *Aktor* inconsciente de sua própria forma, e precisamente por isso, impelido a rebaixar todo o mundo exterior à condição de objeto, o sujeito seria, de acordo com Kurz (2010b) e Scholz (1992), estruturalmente determinado como sujeito masculino, branco e compulsivamente heterossexual. O que seria fundamental para compreender as manifestações da personalidade autoritária ante a dissolução da forma social de valor. Pois, apesar de o fetichismo próprio a tal forma social representar a “forma mercadoria sexualmente neutra” (SCHOLZ, 2000), há que se salientar o caráter androcêntrico de tal constituição como “patriarcado produtor de mercadorias”. Não é contingente que seja precisamente a masculinidade ressentida e aviltada pelo colapso da forma que a constitui que acabe por catalisar os surtos de ódio e catástrofes políticas.

Os protagonistas do Brexit, os eleitores de Marine Le Pen, de Bolsonaro, de Trump, todos têm esta cicatriz – esta falha de caráter! – em comum. Por isso vociferam, urram como feras embriagadas que querem de volta suas jaulas – elas ao menos lhes davam um sentido seguro às suas vidas. Se não forem o centro de tudo, a razão última de todas as coisas – em síntese, a personificação sexual do poder social da lei do valor – o mundo não merece continuar

existindo. Mais uma vez, na história do capitalismo, a pulsão de morte se organizou politicamente (MENEGAT, 2019, p.144-5).

O sujeito de tal modo constituído vê a si mesmo em ruínas e carece se auto-objetivar para permanecer existindo nos termos que reconhece como seguros e legítimos, dado o recrudescimento do ego e o fechamento para a exterioridade. Precisamente nessa medida, “o sofrimento falseado de certeza de seu verbo faz daqueles mais atravessados por mediações, ilusoriamente, mediadores de algo. A ilusão do sujeito uma vez mais se faz necessária quando não resta objetivamente nada mais que sequer permita essa ilusão” (BONIFÁCIO, 2018, p.241). Assim,

Se o sistema produtor de mercadorias adentra, atualmente, em seu absoluto e maduro estado de crise, e a autocontradição da constituição fetichista agudiza-se necessariamente até um ponto insuportável, o resultado não é a agradável dissolução do metaconhecimento, senão que o espanto face a esse metaconhecimento, o medo perante a dissolução do sujeito e ato de aferrar-se, que se aproxima da loucura vociferante, às codificações da forma inconsciente da consciência. Sob essas condições, o “poder” adensa-se uma vez mais de uma maneira extremada. A repressão externa do poderio estatal e da administração da crise, burocrática e misantrópica, recrudescer-se tanto quanto a concorrência reciprocamente segregante e a violência gratuita, seja nos âmbitos da criminalidade, do ódio político e/ou pseudo-político, racista ou étnico e das relações educacionais e de gênero; “pressão muda” exercida pelos critérios fetichistas de êxito densificam-se como autorrepressão dos indivíduos, que perseguem este último às cegas (KURZ, 2010b, p.280).

O que está em questão, em suma, é “uma espécie que um dia quase foi um ser inteligente, mas que, ao fim, se autodestruuiu” (MENEGAT, 2019, p.146). Em tal limiar histórico, não apenas a objetividade social se dissolve, mas o conjunto de expectativas de transformação desse social também parece se dissolver. Algo próximo ao que Paulo Arantes (2014), em diálogo com as formulações de Reinhart Koselleck, compreendeu como rebaixamento do “horizonte de expectativas”, expresso, dentre outras formas, no que Robson de Oliveira (2011) chamou de “crise no potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens”, que cada vez assentam seu plano de referência no tempo imediato fundado na mercadoria. É como se o futuro passasse a ser definido como um eterno prolongamento do presente, e aquilo que Ernst Bloch (2006) outrora chamou de “consciência antecipadora” se dissipasse porque, por assim dizer, não existe mais

futuro para ser antecipado, apenas um eterno presente que se revela catastrófico. Noutros termos, o combustível histórico do pensamento utópico haveria se esgotado.

Nossa elaboração, contudo, não tem por intento decretar *ad hoc* o fim do pensamento utópico, tampouco encontrar uma utopia que faça jus ao tempo presente, mas compreender de que modo as possibilidades do horizonte utópico se põem no colapso da modernização, sobretudo em sua particularização na periferia imedita do capitalismo. Ao invés de operar sobre o par crise-crítica, como em Koselleck (1999), por exemplo, operamos com a dialética negativa entre crise e utopia; sem evidentemente escamotear a crítica. Para conferir sentido a essa proposição seria necessário, no entanto, melhor compreender o que aqui se apreende por pensamento utópico, em sua vinculação decisiva com a própria história da modernização.

### **A utopia como categoria própria à modernização**

Trata-se aqui menos de definir a utopia e o pensamento utópico como conceitos, que de historicizar o desenvolvimento dessas noções e retrair, ainda que parcialmente, como ela penetrou entrementes na própria forma social em sua orientação paranoica para o futuro e o progresso. Movimento que nos permitirá adiante pôr em vista as possibilidades do pensamento e da prática utópica ante a dissolução da forma social. O que nos impõe compreender o lugar da utopia e da constituição dos *possíveis* nos distintos momentos históricos, desde o Renascimento, em sua vinculação decisiva com a instauração do capital como relação social, em sua inexorável missão civilizatória, chegando mesmo ao momento autofágico de dissolução do mundo que o homem abstratizado impôs a si.

Essa *démarche* impõe-nos, portanto, uma decisiva infração à ortodoxia do pensamento que vê na utopia apenas um idealismo vulgar, e obstinado ou desvinculado da realidade, para se atrelar à noção de utopia, como u-topia concreta. O pensamento utópico não apenas não é aqui instrumentalizado historicamente nem esvaziado de materialidade como também não opera aqui pelo mero binarismo. Se a

utopia só pode sê-la pela negação do real, essa negação não se realiza pela oposição em si mesma cindida e externa, mas como negação do objeto no interior da própria coisa, no âmago e nas contradições do próprio real, em suma, como *tratamento da contradição*. Por isso perdem o sentido oposições binárias como aquela de Karl Mannheim (1972) entre utopia e ideologia, como se uma não existisse no interior da outra. A utopia não é uma categoria moral que nos permita dizer de boas ou más utopias; tampouco é patente de uma determinada inclinação política, como se fossem necessariamente progressistas, ao passo que as ideologias seriam sempre reacionárias ou mistificadoras do real. As próprias utopias podem sê-lo, e para dizer melhor, geralmente o são. A própria capitalização completa do mundo não seria ela mesma uma utopia concreta de modernização?<sup>21</sup> As leituras messiânicas da teoria do colapso também não estariam imbuídas de um forte componente utópico?

Perde também o sentido a oposição hipostasiada pela literatura e pelo cinema entre utopia e distopia. Se a distopia é não menos que o avesso da utopia, a realização plena da barbárie, o fim do mundo, a exigência de refazer o mundo, ela não é mais do que a própria utopia em sua forma mais crua – o par antitético e necessário da *par construens* que é pressuposta a todo pensamento utópico. O próprio instaurar da civilização ocidental é a testemunha pétrea do caráter distópico da utopia humana de se emancipar da dominação cega da natureza, onde “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.19). Assim, deve-se ter em conta a análise da potência do pensamento utópico junto à ideologia – e não oposto a ela –, “aos arquétipos, aos ideais, aos símbolos, às categorias *front* e *novum, nada* e *pátria*, ao problema primordial do aqui e agora”. Deve-se ter em vista que “também o nada é uma categoria utópica, ainda que extremamente antiutópica” (BLOCH, 2006, Volume I, p.22, grifos do autor).

---

<sup>21</sup> Anselm Jappe (2013a) é enfático ao afirmar que “se existe uma utopia realmente realizada nos últimos dois séculos, é de fato a capitalista” (p.200) e que o “*homo oeconomicus* é a maior utopia já realizada na história, cuja extensão e duração geográfica superar de longe as das utopias estatais mortíferas que a utopia do mercado denuncia” (p.202).

A palavra utopia, muito antes de consolidar-se como um conceito filosófico, advém da literatura; mais especificamente da literatura de Thomas Morus. O escritor inglês funda, ainda em 1516, o que se tornaria uma tradição de pensamento mais tarde. A obra *De optimo republicae status deque nova insula utopia libellus vere aureus* remete a uma ilha de nome Utopia, onde as relações humanas se desviariam daquelas circunscritas à pequenez de espírito dos homens daquele tempo. Esse mundo amesquinhado, onde a miséria do real não repousava nas subjetividades danificadas (nem devia tributo tão somente a elas), mas propriamente à objetividade empobrecida de uma pré-sociedade monárquica, é inicialmente bem desvelada no *Elogio da loucura* de Erasmo de Roterdã. Se a loucura representada por Erasmo não era subjetiva, no sentido de se tratar de patologias clínicas, mas visceralmente objetiva, era necessário seu contraponto: representar um mundo igualmente objetivo no qual a superação da loucura também não fosse uma espécie de subjetivismo. A demonstração principal de que o primado da crítica erasmiana não estava voltado aos sujeitos, mas à objetividade, está no fato de que nenhum dos personagens é salvaguardado da condição do ridículo e do medíocre. Todas as figuras viajam na mesma barca do absurdo. A desrazão ali revelada não está exatamente ao nível da moral, mas dos costumes, intempestivos mesmo à domesticação moral. Morus bem o sabia ao dedicar a um novo Mundo e não propriamente a novas pessoas no antigo mundo a contraface da pobreza de espírito da época. Em 1509, quando escreve seu *Elogio*, Erasmo era hóspede de Morus, e não apenas dedica o livro ao amigo, como, pelo que demonstra Cosimo Quarta (2006), tira de seu sobrenome a categoria central de sua alegoria – *moròs* é loucura em grego. Ao que parece, a Utopia de Morus surge sete anos mais tarde como uma resposta necessária à obra do amigo. De acordo com Quarta, ao compreender que a obra de Erasmo,

Colocava a nu os males do tempo – cobrindo de ridículo a loucura dos homens como raramente havia ocorrido no passado – teria nascido, no espírito dos dois amigos humanistas, a ideia de acoplar à *par destruens*, constituída pelo *Elogio da Loucura*, uma *pars constuens*, ou seja, uma outra obra que, servindo de contra-altar à primeira, como em um díptico, indicasse aos homens ao caminho para subtrair-se ao domínio da loucura (QUARTA, 2006, p.37).

A construção da vertente *positiva (construtora)* de Morus em resposta e associação à vertente *negativa (negadora)* de Erasmo, mantém a mesma tônica na objetividade, na utopia como possibilidade concreta do real. Daí a recusa de Morus em nomear sua ilha fictícia de *Eutopia*, como chegou a cogitar. Se *topos*, como sabemos, em grego significa *lugar*, o prefixo *eu*, também no grego remonta à ideia de bom, de positividade, a *eutopia* seria o bom lugar, aquele apartado do reino da loucura. Mas não era exatamente dessa positividade inalienável que Morus estava em busca. Desse modo de proceder voltado à objetividade emerge o neologismo *utopia*, fusão do prefixo grego *ou* – que denota negação – com *topos* – lugar. A *utopia* seria, no entanto, não simplesmente o *não-lugar*, mas o lugar que ainda não é, e que pode vir a ser. Esse vir a ser, no entanto, não viria de outro mundo, e sim do próprio reino da loucura, por isso o negativo, o mal, não estaria extirpado da realidade – como seria no caso de uma *eutopia* –, mas permanecia como resíduo e fundamento.

Rafael, personagem de Morus que primeiro anuncia o que vira na ilha Utopia, deixa bem claro a Peter Giles que, embora muito houvesse de particular nesse mundo outro, ele resguardava em seus fundamentos muito do que consubstancia o reino da loucura:

Nós nada lhe pagaremos sobre esses monstros famosos que já perderam o mérito da novidade: Cila, Selenos, Lastrigões, comedores de gente, e outras harpias da mesma espécie que existem em quase toda parte. O que é raro é uma sociedade sã e sabiamente organizada. Para dizer a verdade, Rafael notou entre esses novos povos instituições tão ruins quanto as nossas, mas, observou também um grande número de leis capazes de esclarecer, de regenerar as cidades, nações e reinos da velha Europa. (MORUS, 2004, p. 34).

Logo nota-se que Utopia não é propriamente outro-mundo-transcendental, mas um mundo plenamente *possível* a partir das condições imanentes dadas àqueles constrangidos à existência em determinado período. Não é também um mundo redentor, concedido como dádiva aos justos e merecedores. É um mundo por ser feito. E como nota-se, por ser feito positivamente, por meio de normas, de regras *a priori* que garantiriam ao real sua racionalidade. Por isso, embora Morus tenha em vista uma objetividade extramoral, apenas a capacidade humana de transformação pode produzir um mundo outro. A questão é que essa capacidade humana está atrelada a condições radicalmente objetivas. Olhada atentamente, a utopia de Morus

é muito menos uma proposição revolucionária que reformista. Esse caráter objetivo, que confere à ilha de Morus um indelével grau de concretude, oferece elementos importantes para começarmos a transpor a noção de utopia, que emerge na ferocidade literária, à mansidão conceitual. Para o cientista político Marcelo Jasmín,

É essa mesma perspectiva antropocêntrica e reformadora que permite também separar a utopia de outras formas, como as derivadas, por exemplo, do pensamento teológico, e que têm a forma da “Idade de ouro”. Dois pontos me parecem relevantes aqui. O primeiro diz respeito ao caráter frequentemente nostálgico associado a uma noção de decadência, que está presente nessas imagens e que contrasta com o caráter futurista e construtivo da utopia. O segundo é o fato de que as idades de ouro supõem um tipo de harmonia entre os homens e as divindades que se subsume ao fato de aqueles cumprirem as leis estabelecidas pelos deuses. “Trata-se de um mundo *dado* ao homem e não edificado por ele” e que serve antes para a determinação das causas da infelicidade humana do que para a proposição de reformulações legais ou institucionais do mundo vigente. Argumento semelhante pode ser mobilizado para distinguir as utopias das formas do milenarismo que, embora apontem uma solução coletiva para os problemas humanos na terra, fazem-no calcando a mudança na sanção e na intervenção de um deus *ex machina*. (JASMIN, 2008, grifos do autor p.44).

A centralidade da atividade humana – ainda que determinada pelas condições objetivas – é o fundamento, pois, da utopia. Mesmo porque essas “condições objetivas”, bem sabia Morus, não são dadas por qualquer divindade. A centralidade da atividade humana em oposição às leituras milenaristas comunica-se precisamente com a paulatina constituição da sociedade moderna calcada no trabalho e nos imperativos da valorização. A própria noção de humanidade como hoje se concebe vincula-se à equiparação de todas formas humanas de existência à tábula rasa imposta pela equivalência geral sob a moderna forma sujeito. Não é em vão, portanto, que a noção de utopia emergja contemporaneamente ao processo de modernização. Um passo a mais: a ilha de Morus é, ela mesma, um esboço, um laboratório ficcional, da sociedade moderna do ponto de vista de suas leis e instituições.

Em sua recente tese, Juliana Zanetti Paiva (2020) observa bem que tanto a *Utopia* de Morus (1516), quanto *Mundo Sabio e Louco* de Anton Francesco Doni (1552) e *Cidade do Sol* de Tommaso Campanella (1602) – importantes utopias renascentistas, e decisivas, inclusive, para a constituição da noção de utopia – são utopias do “não-

trabalho". Ou seja, ao contrário do que comumente se concebe, as atividades produtivas – centrais nas três obras literárias – não se constituem propriamente como trabalho no sentido moderno do termo, abarcando todo o conjunto de atividades concretas e sensíveis, mas como momentos particulares de atividades diversas e concretas. A criteriosa leitura dos originais realizada pela autora demonstra, aliás, que a atribuição do termo trabalho a essas atividades, é não raro tributária de traduções precárias e não expressam a ideia de atividade concreta presente na escrita original.

Um ponto aí nos parece crucial. E localiza-se precisamente na tensão e na dialética entre renascimento e modernidade – como tematizado pela autora – ou entre renascimento e modernização – como consideramos mais substancial. Paiva (2020) argumenta, em consonância com Koselleck (2006), que o renascimento se afigura como uma “passagem tensa e inconsistente”, ao passo que a modernidade se poria como “ruptura”. Nos termos da autora, no período renascentista “não parecia haver a consciência histórica de se estar construindo a história, a história em si num sentido de progresso, uma história que desliga espaço de experiência e horizonte de expectativa” (PAIVA, 2020, p.37), o que se revelaria no fato de que “embora haja elementos no Renascimento que possam guardar no vocabulário relação com a época moderna, nem mesmo conceitos como burguês e Estado podem ser vistos como sendo da mesma qualidade” (Ibidem). De fato, não poderíamos projetar retroativamente os conceitos próprios da história da modernidade para compreender o período renascentista, mas o que parece aí estar em questão é a formação das formas, o limiar histórico de constituição dos pressupostos para a modernização. Precisamente por isso parece-nos mais substancial pensarmos em termos de uma dialética do Renascimento e da modernização ao invés de Renascimento e modernidade: ainda que as formas próprias da modernidade ainda não se apresentassem constituídas, o processo de modernização já se punha em curso como pressuposto à constituição e formação dessas formas.

Não é contingente, pois, a tensão entre outras formas de atividades humanas e o trabalho que consubstancia as utopias renascentistas. A “centralidade da atividade

humana”, que desvincula da “sanção de um deus *ex machina*” a possibilidade de transformação do real, comunica-se à constituição de um novo fetichismo na “história das relações de fetiche”. Que tal centralidade não seja *ainda* trabalho não significa que ela já não componha o processo de constituição e, portanto, de formação da forma social de valor, ainda que o faça em um mundo em que a própria forma valor não se pusera enquanto tal. Que os conceitos propriamente modernos inexistam nesse processo de *formação* não implica que estivessem de todo ausentes; significa, antes de mais, que, conforme bem compreende Hegel (1997, p.XXIX), “quando a filosofia chega com a sua luz crepuscular a um mundo já a anoitecer, é quando uma manifestação de vida está prestes a findar”. Ou seja, que, “não vem a filosofia para a rejuvenescer, mas apenas reconhecê-la. Quando as sombras da noite começaram a cair é que levanta voo o pássaro de Minerva”. Nessa chave interpretativa, é possível começar a compreender porque atividades improdutivas – do ponto de vista da (ir)racionalidade moderna – podiam se pôr como centralidade de coesão societária, como no caso do cultivo dos jardins da cidade na *Utopia* de Morus. Se por um lado ainda não se tratava de trabalho, por outro ocupava um lugar na ordem social que resguarda similitude com o que mais tarde se consubstanciaria na moderna forma do trabalho. Trata-se de uma espécie de zona cinzenta, onde as categorias propriamente modernas ainda não se puseram enquanto tais, mas as pré-modernas também já não explicam – nem mesmo do ponto de vista semântico – o que organiza a vida social.

Nessa medida, as utopias renascentistas se afiguram *momentos* mesmos da modernização, ainda que, evidentemente, a consciência histórica dessa *formação* não estivesse presente. Na noção de utopia que se desenvolve a partir da Europa no período está contida já – ainda que de maneira embrionária – a concepção de progresso que orientaria a história da modernização. É bem verdade que a noção de progresso é anterior ao moderno, tal como a própria gênese do esclarecimento. Todavia, apenas torna-se uma espécie de *norte* neurótico de toda humanidade – inclusive, por vezes se imiscuindo ao próprio conceito de humanidade – a partir do iluminismo e das ideias burguesas de liberdade e autonomia por ele engendradas e expressas. Nos termos de Adorno,

durante séculos o problema do progresso carecia de sentido. Formula-se apenas depois de liberada a dinâmica da qual foi possível extrair a ideia de liberdade. Embora, desde Agostinho o progresso seja a transposição à espécie do ciclo de vida natural que se estende entre o nascimento e a morte dos indivíduos, representação tão mítica quanto aquela segundo a qual o mandamento do destino assinala aos astros sua trajetória, a ideia de progresso é, não obstante, a ideia antimitológica por excelência, capaz de quebrar o círculo ao qual pertence (ADORNO, 1995a, p.47).

É precisamente essa presença do ainda ausente, essa formação do que ainda não assumiu sua própria forma, captada por Adorno, que nos permite compreender o lugar histórico da utopia, distinguindo assim essa noção historicamente situada daquela ontologizada e compreendida como “consciência antecipadora” transistórica que comparece em Ernst Bloch (2006). Para conferir sentido a essa formulação – e em diálogo com a construção teórica do autor de *O princípio esperança* – gostaríamos aqui, na esteira da interpretação da obra de Adorno levada a cabo por Verlaine Freitas, de partir de uma distinção entre as noções de tempo, devir e história, que organizam a própria *história* do progresso e da modernização.

Para Freitas (2006, p.148), “o devir seria vinculado propriamente à percepção de inquietude latente ou explícita para o que é objeto da consciência”; ou seja, a possibilidade do vir-a-ser, da mudança, acompanhada dialeticamente da possibilidade de permanência, de estagnação. Condição na qual, “mesmo não se realizando, a mudança é sempre sentida como possível”. Para fins de um contraponto, poderíamos dizer que “a eternidade, definida em Santo Agostinho como um eterno presente, sempre atual em toda sua extensão, é o contrário do devir, uma vez que exclui a possibilidade da mudança” (Ibidem, Ibid.). Ainda que de modo precário, o sentimento do devir já estaria presente mesmo nos animais, como percepção rudimentar. O “cão que salta sem parar em frente da porta que ainda não sabe abrir, para afinal desistir, quando o trinco está alto demais” – exemplo que fornecem Adorno e Horkheimer (1985, p.211) no final da *Dialética do Esclarecimento* –, em alguma medida espera algo, e se move em direção a essa possibilidade, ao mesmo passo que instintivamente reconhece o negativo dessa possibilidade, pois só assim abandona sua empreitada. Não seria possível, contudo, dizer que o cão tenha alguma percepção acerca do que vem a ser o tempo. Não apenas porque não sabe

quantificar o período no qual permaneceu saltando à porta, mas porque a própria noção cristalizada de um *antes* e um *depois* não existe para ele. O tempo existe “não meramente como devir, quando é percebido contendo, de alguma forma, mesmo que elementar, a sedimentação do *locus* do futuro e do passado” (FREITAS, 2006, p.149, grifos do autor). Essa fixidez fundadora da noção de tempo tem como origem

*A ação de produzir imagens de mundo. Uma vez que toda realidade somente pôde ser apreendida inicialmente através de sua duplicação imagética, a cristalização do ícone que duplicava a realidade propiciou o ponto de partida da gênese da consciência de referencialidade do fluxo constante das coisas. A consciência somente pôde surgir no momento em que o devir pôde ser deslocado da vivência íntima do si-mesmo. Foi preciso que se cristalizasse um hiato entre o âmbito da consciência e o fluir de todas as coisas, de modo a que se pudesse estabelecer a transitividade referencial, que contém um elemento de intencionalidade para com a mudança do estado das coisas. O elemento de duplicidade imagética fornece essa ponte, mas ainda fortemente vinculado ao próprio devir, uma vez que ela ainda é um produto que não se distingue radicalmente da própria ação de produzir, e do ser que é duplicado. Somente na cristalização imagética da palavra, da linguagem, é que podemos dizer que há a emergência de teor referencial forte para com o devir, de modo que já se possa falar de tempo propriamente dito, pois somente na dimensão da linguagem é que temos uma âncora razoavelmente bem estabelecida para que se possa estabelecer uma relação entre heterogêneos [...] Esse tópos de estabilidade do ponto de vista “privilegiado” é dado precisamente pelo conceito, pela palavra, que pôde se desligar minimamente da unicidade da representação imagética sensível. Em outras palavras, para haver tempo, é preciso haver conceito. Sem este, o que se pode ter é devir (FREITAS, 2006, p.149-150, grifos do autor).*

Com isso não queremos reduzir a problemática do tempo a um subjetivismo tacanho, de modo a apontar que tudo dependa da forma como cada um apreende o real, como em uma fenomenologia monádica, mas apontar o caráter necessariamente construído da noção de tempo, sem o que não haveria movimento consciente que vise transformação; em suma, não haveria pensamento utópico. Poderíamos mesmo associar a distinção entre tempo e devir àquela entre desejo e querer levada a cabo por Ernst Bloch. Começemos pela urgência.

O urgente se exterioriza *primeiramente* como *almejar*, ambicionando alguma coisa. Se o almejar é sentido, então passa a ser um *ansiar*, a única condição sincera de todos os seres humanos. O próprio ato de ansiar não é menos vago e genérico do que a urgência, mas ao menos é direcionado claramente para fora de si, não fica revolvendo as coisas como a urgência, vagueia solto. [...] Porém, caso o ansiar venha a se fixar em si mesmo, ele se reduz a uma avidez genérica, que vagueando cega e vazia, nem mesmo consegue se dirigir ao

lugar onde poderia ser saciada (BLOCH, 2006, Volume I, p.49, grifos do autor).

A urgência e mesmo seu direcionamento, o anseio, ainda se encontram fortemente vinculados à necessidade, presente já nas outras espécies animais, ainda que de modo inconsciente, como busca por preencher um vazio. No entanto, “o animal dirige-se para o alvo conforme lhe dita o apetite no momento”, enquanto “o ser humano age por antecipação” (Ibidem, p.50). Desse modo, prossegue Bloch, “o ser humano é capaz não só de ter apetite [*begehren*], mas também de desejar algo [*wünschen*]. O ato de desejar é mais amplo, possui mais matizes que o apetecer, pois o *desejar* se expande para uma concepção em que o apetite imagina a forma do seu objeto” (Ibidem, grifos do autor). O desejar nem elimina a necessidade, nem é algo, por assim dizer, mais *raso* que ela. O que ocorre está ao nível da representação que se tem do objeto. Como na alegoria marxiana: “fome é fome, mas a fome que se sacia com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diversa da fome que se devora carne crua com mão, unha e dente” (MARX, 2011, p. 47). Não se trata de dizer que a fome saciada com garfo e faca seja fome menos *urgente*, mas de pontuar que o desejo dá outros contornos à própria necessidade.

A necessidade é uma categoria social. A natureza, a “pulsão” está contida nela. Os momentos natural e social da necessidade, entretanto não se deixam distinguir um do outro como secundário e primário, de modo a construir uma hierarquia das satisfações. A fome, concebida como categoria natural, pode ser saciada com gafanhotos e bolos de mosquito, que muitos selvagens apreciam. Pertence à satisfação da fome concreta dos civilizados que aceitem comer alguma coisa da qual não sintam nojo [...]. Assim ocorre com todas as necessidades (ADORNO, 2015a, p.229).<sup>22</sup>

Nessa associação, os animais não teriam propriamente desejo, apenas pulsão, anseio, urgência. O desejo enquanto tal seria algo reservado à condição humana, mas ainda vinculado de modo decisivo à animalidade. Tratar-se-ia de uma espécie de cristalização da pulsão, da delimitação do objeto, que apenas a precária forma sujeito pode estabelecer. Ocorre que tal direcionamento da pulsão ainda estaria preso àquela “unicidade da representação imagética sensível” a que se refere Verlaine Freitas. No

---

<sup>22</sup> Aqui se formula, ademais, uma concepção radicalmente distinta de necessidade em relação àquela se lê em Bloch, e que nos será crucial na compreensão da atualidade do pensamento e do horizonte utópico. Afinal, como se poderia recorrer à positividade do desejo e da necessidade de transformação se “não há vida certa na falsa” (ADORNO, 2008, p.36)? Se toda necessidade é, no limite, falsa?

desejo ainda não há uma cisão destacada entre os âmbitos cognitivos e de ação. O que significa que mesmo havendo a delimitação estética e imagética do objeto não pode ainda haver qualquer tática ou estratégia, apenas *mero* movimento ou angústia. O mesmo que poderíamos dizer sobre a percepção do devir, como o exemplo do cão na *Dialética do Esclarecimento* explicita bem. Coisa outra é o querer. “No desejar ainda não há trabalho ou atividade. Em contrapartida, todo querer é um querer-fazer” (BLOCH, 2006, Volume I, p.51). O desejo não se comunica propriamente à capacidade de agência, pode ser absolutamente desconectado da realidade, totalmente irracional, em outros termos, não se atenta à distinção – ainda menos à dialética – do que é *possível* ou *impossível*. No prosaico exemplo de Plekhanov (2011, p.104), “só num manicômio poder-se-ia formar um partido que se propusesse a contribuir para o eclipse lunar. Todavia, mesmo que a atividade humana fosse uma dessas condições, ninguém que desejasse ver o eclipse da Lua aderiria a um tal partido, se estivesse ao mesmo tempo convencido de que ele se produziria necessariamente sem a sua participação”. Poder-se-ia desejar realizar um eclipse lunar, mas, de modo algum se poderia querer tal intento. Em suma, “o desejo permanece onde a vontade nada pode mudar”. (BLOCH, 2006, Volume I, p.51). Mas há algo de ainda mais radical nessa distinção. O desejo é, por assim dizer, caótico, difuso. Não apenas pode-se desejar diversas coisas, como essas coisas podem ser contraditórias entre si, inconciliáveis. O querer, todavia, pressupõe algum nível de conciliação entre as possibilidades – ainda que apenas no plano da representação. Aquele que quer “sabe o que prefere, a escolha ficou para trás” (Ibid.). No querer, não apenas a pulsão ganhou contornos na forma de delimitação de um objeto, mas as *possibilidades* desse objeto são tomadas a nível prático. O que significa que o objeto deixa de ser apenas imagem, torna-se conceito, conceito em movimento. A possibilidade da mudança não é apenas percebida como devir, mas concebida como tempo. “O mundo do animal é um mundo sem conceito” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.203); por isso não existe *querer*.

A proto-história do sujeito já estaria rascunhada nessa distinção. Basta notar “o caráter aparentemente desprovido de sujeito que as pulsões possuem no chamado instinto” (BLOCH, 2006, Volume I, p.52), ao passo que o querer demanda além da

constituição do objeto – sem o qual o sujeito não se funda –, a ação. Mas a forma sujeito está aí apenas rascunhada – assim como a própria *práxis* que é distinta da ação –, pois apenas se corporificam com a noção de história, que demanda algo mais que o devir e o tempo. Se mais do que a possibilidade *em estado bruto*, o tempo pressupõe a consciência do *antes* e do *depois*, a história pressupõe tanto um aprofundamento dessa ruptura quanto certa reificação dessa consciência. Tal ruptura “somente se deu de modo enfático quando o conceito se desfez de sua dimensão imagética, no surgimento da racionalidade instrumental helênica. Nesse momento, é que surge algo que podemos considerar o tempo *histórico*, em que o passado pôde ser apropriado a partir de uma narrativa que o coloca distanciado do presente, afastado da vivência do aqui e do agora” (FREITAS, 2006, p.150, grifos do autor). Guy Debord bem se apercebeu dessa ruptura com a emergência do que chamou de *tempo irreversível*. “Durante todo o tempo em que a produção agrária permanece o trabalho principal, o tempo cíclico, que permanece presente no fundo da sociedade, alimenta as forças coligadas da tradição, que vão conter o movimento. Mas o tempo irreversível da economia burguesa extirpa essas sobrevivências em toda a vastidão do mundo” (DEBORD, 1997, p.98-9), afirma ele n’*A Sociedade do Espetáculo*. Essa cisão não opera apenas e tão somente no que concerne à produção de mercadorias ou à mercadoria mesma, mas funda, por assim dizer, outra representação da humanidade frente a si mesma; a ponto de o próprio Debord (2003a, p.36), em carta a Mustapha Khayati, afirmar que o tempo irreversível se consubstancia no “conteúdo principal do termo ‘história’”<sup>23</sup>. Segundo João Emiliano de Aquino, Debord localiza na Grécia Antiga as primeiras percepções da passagem objetiva do tempo cíclico para o tempo irreversível – ou simplesmente, do tempo para a história. Tal movimento é expresso de maneira lapidar na *História* de Heródoto que ao justificar sua *démarche* exprime “bem a consciência de uma passagem irreversível do tempo, uma passagem que é destruição e morte, e a qual a sua narrativa não busca evitar, mas antes acolher como condição de possibilidade mesma daquilo que ela quer manter na memória e salvar do esquecimento” (AQUINO, 2006, p.48-9). A bem da verdade, três séculos antes, a *Ilíada* de Homero já podia expressar de modo fragmentar essa percepção *histórica*,

---

<sup>23</sup> Tradução livre de: “contenu principal du terme «histoire».

como bem demonstra o trecho do Canto VI citado por Debord no *Panegírico*: “Por que razões inquiriram-me sobre a minha origem? Como as das folhas, assim são as humanas gerações. Para o chão as lança o vento, mas a fecunda floresta a outras dará nascença, e a primaveril estação logo regressa; assim também a raça dos humanos nasce e vai passando” (DEBORD, 2003b, p.3). Mas a narrativa de Heródoto, conforme Debord, engendra uma cisão significativa, a saber, a massificação do tempo histórico. As narrativas anteriores, *Ilíada* aí inclusa, por mais que contenham momentos históricos de irreversibilidade do tempo o fazem na “forma da sucessão das dinastias”: o tempo irreversível é o tempo do poder. A história até então narrada e percebida era a história dos *grandes homens*, dos *mártires* da humanidade, ao passo que “todos os outros homens, todos os outros indivíduos permanecem sob a experiência de um tempo que se apresenta repetitiva, cíclica, imobilizada e presa à terra e ao trabalho agrícola” (AQUINO, 2006, p.50).<sup>24</sup> Heródoto, ao se colocar “percorrendo por igual as pequenas e grandes cidades dos homens” (apud AQUINO, 2006, p.49), ou no diálogo entre Sólon e Kroison, ao colocar “como centro de sua própria representação da experiência humana sob a passagem do tempo” na afirmação de que “todo homem é contingência, evento” (Ibid.), promove um giro fundamental rompendo com o *privilégio* da mortalidade e da sucessão. O que implica dizer que o tempo irreversível deixa de ser compreendido apenas no sentido dos grandes feitos, das dinastias que não retornarão, das batalhas que não podem ser novamente travadas, e passa a dizer respeito também ao tempo banal e cotidiano. “Este uso qualitativo e concreto da experiência temporal [...] expressa a importância

---

<sup>24</sup> Outra expressão desse mesmo processo paulatino poderia ser captada nas artes. Como expressa D’Agostino (2010, p.35), “nas vilas e casas romanas do período tardo-republicano e augústeo se multiplicam as coleções de estátuas dos grandes poetas e filósofos helenos [...] ostentados como ícones de erudição e polidez pelos cultores do ‘viver à grega’, no curso dos séculos III e II a C. às estátuas de gênero dos filósofos – cínicos, estoicos, epicuristas *et alii* –, tipificados por gestos, trajés, cortes de cabelo ou barba, a evocarem suas doutrinas e condutas de vida –, sucede uma caracterização mais “realista” das distintas personalidades do passado, mediante ‘retratos de invenção’ que visam evidenciar a concordância entre os *éthe* dos escritos e os *biói*, as biografias do autor. A nota personalista não discrepa, por certo, do valor exemplar dos ensinamentos”. O privilégio do mármore era reservado aí apenas aos homens *valorosos*, repletos de ensinamentos e que deveriam ser representados de maneira mais singular possível, de modo a não se confundir com outrem. A história das artes, das esculturas em especial, mostra-nos um deslocamento substancial nessa forma de representação, não apenas pelo declínio da escultura como tematiza Benjamin (1985b), mas porque o objeto representado nas mesmas se dissolve gradativamente com massificação do tempo histórico e da forma sujeito.

que a atividade, a ação – no sentido clássico de *práxis* – ocupam no seu pensamento [de Debord]” (Ibidem, p.51). Se a *práxis* ganha novos contornos, o mesmo poderia ser dito, para Debord, em relação à forma sujeito.

O homem, “o ser negativo que é apenas na medida em que suprime o Ser”, é idêntico ao tempo. A apropriação do homem de sua própria natureza é também sua apropriação do desenrolar do universo. A história sempre existiu, mas nem sempre sob forma histórica. A temporalização do homem, tal como se efetua pela mediação de uma sociedade, é igual a uma humanização do tempo. O movimento inconsciente do tempo se manifesta e *se torna* verdadeiro na consciência histórica (DEBORD, 1997, p. 87, grifos do autor).

Dialeticamente, contudo, a forma histórica e a forma sujeito que a acompanha e revela, traz em seu âmago *novas* formas de dominação não mais expressas pelas forças da natureza, mas precisamente por aquelas que a humanidade desenvolve para *pretensamente* dominar essa natureza. “A superação dialética dos horrores da primeira natureza impõe a violência do reino das necessidades de uma segunda”, onde “o indivíduo preserva a abstração”. (BONIFÁCIO, 2018, p.164). Nos termos de Adorno (1969, s.p), “separado do objeto, o sujeito já reduz este a si; o sujeito devora o objeto ao esquecer o quanto ele mesmo é objeto”. Em última instância, essa nova semântica da experiência temporal acaba por resvalar naquilo Reinhart Koselleck (1999; 2006) pôde compreender por uma dissociação entre *espaço de experiência* e *horizonte de expectativa*. Dissociação essa que para Koselleck apenas se efetiva enquanto tal no moderno; concepção da qual não divergimos, mas acrescentaríamos um *pensamento arriscado* próprio da dialética adorniana. Verlaíne Freitas ajuda-nos na compreensão do imbróglio. Para o filósofo, “um dos males (talvez o mais pernicioso) de inúmeros comentadores de Adorno é a falta de percepção dialética” (FREITAS, 2006, p.39). O que gera enorme incômodo quando se refere às teorias adornianas é a dificuldade de se conceber como algo que pode ser obscuramente indiferenciado e conter a separação entre sujeito e objeto? Ou ainda, como algo que pode ser e não ser ao mesmo tempo? Esse, prossegue Freitas, “é o incômodo que o pensamento dialético causa em geral, que é o que Diógenes Laércio teve em relação à dialética platônica”. O próprio Adorno, aliás, tematizou essa tensão

latente no pensamento dialético ao debater-se com os comentadores da obra de Platão<sup>25</sup>

No que concerne à dissociação entre espaço de experiência e horizonte de expectativas, as coisas parecem se passar de modo similar. Embora o aprofundamento dessa cisão, como bem explicita Koselleck, só se realize no processo de modernização, ela já estava, por assim dizer, rascunhada desde o período helênico. As formas originárias do milenarismo e do sebastianismo, em muito anteriores à idade moderna, de algum modo ilustram isso. O que parece se passar desde o período helênico é que o progresso já como aí a ser “caracterizado precisamente como essa consciência da justificativa que se dá para a manipulação das imagens do passado, que devem ser *despotencializadas* em vista da construção do futuro” (FREITAS, 2006, p.153, grifos do autor). Em outros termos, “a noção de história nasce precisamente da enformação conceitual do futuro como um processo de *legitimar* a ação do presente, embasado pela memória enfraquecida mimeticamente em relação ao passado” (Ibidem, p.154, grifos do autor). Hegel teria resumido a questão de maneira lapidar na formulação de que

Em geral se aconselha a governantes, estadistas e povos a aprenderem a partir das experiências da história. Mas o que a experiência e a história ensinam é que os povos e governos até agora jamais aprenderam a partir da história, muito menos agiram segundo as suas lições. Cada época tem suas próprias condições e está em uma situação individual; as decisões devem e podem ser tomadas apenas na própria época, de acordo com ela (HEGEL, 2001, p.49).

O que não poderia ser diferente, segundo a própria abstração constitutiva do sujeito que a forma histórica põe. A *natureza* do sujeito já em Kant (2001, p.363) está dada como aquele “cuja representação deve ser absolutamente simples, precisamente porque nada dele se determina, pois, efetivamente, nada pode ser representado de uma maneira mais simples a não ser pelo conceito de mero algo”. Por isso a figura

---

<sup>25</sup> “Com frequência [Platão] necessita de nomes diferentes para a mesma coisa. Assim, chama as idéias também de Forma (eidos) [...] e Gênero (Genos) [isto é, a generalidade lógica - twa], Modelo (*paradeigma*) e Começo (Princípio) [quer dizer, *arché* - twa] e Causa (*aition*). Assim, necessita de expressões opostas para a mesma coisa. Deste modo, ao percebido sensivelmente o chama de ente como de não-ente. Ente, porque é o produto de um devir; não-ente, por sua mudança constante. Também diz da ideia, nem que não se move, nem que está em repouso, e também que é una e múltipla. Assim o faz também com outras coisas”. (ADORNO, 1983, p.39).

abstrata do sujeito torna-se aquele “que deve agir sobre o mundo, pois o seu mundo está por ser criado, uma vez que corpo e existência não mais coincidem” (BONIFÁCIO, 2018, p.57). O rompimento com o *privilégio* histórico, antes devotado apenas aos *grandes homens*, transfigura-se no *sacrilégio* da confirmação da existência, do segundo nascimento,<sup>26</sup> onde, efetivamente, “não pode se constituir em mundo comum, pois estamos diante de seres inteiramente privados” (MARTINS, 2010, p.10). Daí Adorno (2008, p.68) poder afirmar com veemência que, “historicamente, o próprio conceito de tempo formou-se tendo por base a ordenação da propriedade”.

O que de original é esboçado aí é uma *determinada* concepção de tempo, que é o que estamos chamando de tempo *histórico*, em que o passado e o futuro são concebidos como *patrimônios* do sujeito, que se concebe a partir deles. [...] O que faz, então, com que o tempo alcance um novo estatuto no despertar da subjetividade no ocidente é precisamente a maneira nova com que o passado e o futuro são tomados como *propriedade* (FREITAS, 2006, p.154, grifos do autor).

O que o período renascentista acaba por pôr em movimento, mais que uma retomada cultural direcionada para o futuro, é um novo conteúdo histórico para as formas reais e abstratas – abstrações reais, como definiria Sohn-Rethel (1989) – já rascunhadas desde a Grécia Antiga. O conteúdo histórico engendrado nessas formas é precisamente a imposição do moderno e patriarcal sistema produtor de mercadorias. Daí que o sujeito propriamente moderno – como tematizado em Kant – não tem história, não tem conteúdo próprio, como abordaremos no segundo capítulo.

Ocorre que essa narrativa mesma – teórica e prática na forma histórica – que a humanidade ocidental põe diante de si transpõe em ruínas.

Ali onde não há oposição, observava Hegel, todo interesse retirou-se da vida; é o que ocorre em um “presente sem carecimentos” onde flui a “fruição da completude”. O estreitamento do campo dos possíveis desarma a mola do universal que volta a tornar-se algo de inativo. E, no mesmo instante, as relações que vimos atarem-se entre o tempo, o acontecimento e o interesse político afrouxam. Esses laços se distendem, o interesse político cede lugar à “nulidade política”, o momento do acontecimento cede lugar à página branca do “tédio” e do “hábito”, o tempo enfim é substituído pela duração. (ARANTES, 1981, p.295).

---

<sup>26</sup> Não ocasionalmente emerge justamente no direito grego tematizado por Heródoto o princípio de isegoria – afirmação prática do princípio abstrato da isonomia – sem a qual a igualdade, tal como idealizada por Platão, “se revela só um fantasma, uma caricatura da democracia” (VIDAL-NAQUET, p.2002, p.179).

O que acabou por se efetivar, contudo, não como a realização da Ideia, como no fim hegeliano da história, mas como colapso das possibilidades históricas apontadas por todas as utopias da modernização. Um dissolver sem conciliação consubstanciado em catástrofe permanente, que pode apenas ser gerida ou acelerada. Nessa configuração, a interpretação dialética do tempo, consubstanciada por Hegel em filosofia da história, salienta Marildo Menegat (2014, p.12), “entrou em crise ao frustrar as expectativas de toda uma geração de jovens intelectuais dispostos a realizá-la”. O que se apresenta no horizonte é precisamente um dissolver sem conciliação, marcado senão pela “nulidade política”, pelo dissolver mesmo da forma política, onde ao que parece “o tédio venceu a esperança” (BONIFÁCIO, 2018, p.252). Nesse limiar histórico – e nos limites da própria noção de história – apenas a compreensão do lugar socialmente construído da noção de utopia, bem como da formação categorial capaz de fundar um horizonte utópico imanente à modernização periférica, pode fornecer as bases para uma crítica radical do social em ruínas que não inclua a emancipação humana na história do progresso, mas eleve a negatividade histórica além da cegueira que a conforma. Paradoxalmente, assumindo a utopia como projeto em negativo.

### **Escala, nível e pensamento em constelação: perfídias da totalidade concreta**

Nos termos apresentados, a presente tese toma a dissolução catastrófica da forma social, como tem sido experienciada no Brasil contemporâneo, como *momento*. Do mesmo modo, busca operar uma arqueologia crítica da modernização esgotada que tenha em vista a experiência da formação nacional como momento de constituição do horizonte utópico da modernização retardatária, isto é, a reiterada aposta no desenvolvimentismo e a busca obstinada por atingir os padrões de acumulação dos ditos países centrais. Esses dois movimentos, não cronológicos, internos à forma social nos subsidia na compreensão da atualidade do pensamento utópico enquanto *momento* de crítica e transformação do real. O primeiro problema que se coloca para essa empreitada é o que na ciência geográfica *aparece* como sendo um problema de escala. Qual escala de análise nos permitiria ao menos inferir tais

condições? Tomar o nacional como momento para compreensão do social e de seu limite mesmo não seria um engodo? Uma reposição dos pressupostos críticos?

Um primeiro *nível* de resposta a essa indagação estaria na tese de Paulo Arantes (2004a) acerca da fratura brasileira do mundo, qual seja, a ideia de uma brasilianização do mundo. A não cronologia dos *momentos* aqui tomados na análise comunica-se, inclusive, a esse pressuposto: o de que a própria forma assumida pela modernização brasileira, enquanto periférica, implica em uma diacronia capaz de conferir à velha ideia de que “o Brasil é o país do futuro” um outro teor de verdade bem distinto daquele que pretendia Stefan Zweig ao formular tal acepção. O Brasil não é o país do futuro porque irá atingir os patamares do centro e potenciá-los, tendo revelado no centro seu próprio devir; ao oposto: a forma assumida pela dissolução catastrófica imposta pelo limite interno e absoluto da forma valor na periferia imediata do mundo é que teria a potência de revelar ao mundo seu próprio devir. Algo próximo ao que Thiago Canetti (2019), na esteira do próprio Paulo Arantes, pôde apreender por uma massificação da condição periférica.

Um segundo *nível* de resposta incluiria uma crítica à própria noção de escala, bem como à noção de objeto (científico, de análise, etc.), como formas mesmas de ser da reificação teórica. Nesse aspecto, a noção de *nível* como Henri Lefebvre deriva da linguística teria algo a nos dizer. O *nível* lefebvriano aparece como uma crítica ao conceito positivo de sistema. Ou seja, o *nível* não se põe como escala no sentido de um recorte que forneça uma leitura privilegiada do objeto na constituição de um sistema superior de pensamento. A noção de *nível* é apropriada para fazer justiça à natureza articulada dos fenômenos “e ao caráter discreto de seus elementos; apenas ela pode nos fazer encontrar, na complexidade das formas, a singular arquitetura das partes e do todo” (BENVENISTE<sup>27</sup> apud LEFEBVRE, 1969, p.99-100). Aqui o nacional, como se verá, é apreendido muito mais como nível que propriamente como escala, como em geral se convencionou no *metiê* geográfico.

Mas é na teoria de Robert Kurz – desde *O colapso da modernização* às formulações da dissociação-valor – que encontramos um terceiro *nível* de resposta,

---

<sup>27</sup> BENVENISTE, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966.

que nos permitiria incluir os dois anteriores em um sentido certamente distinto. Trata-se da acepção segundo a qual o deslindar desse processo crítico só seria minimamente possível se desatado do individualismo metodológico que funda e acompanha as ciências parcelares. E é preciso aqui atentar ao fato de que o individualismo metodológico em Robert Kurz (2014, p.55) “é entendido num sentido mais lato do que o é muitas vezes nas ciências sociais, com destaque para a economia, isto é, não apenas referido lógica e imediatamente à ação dos indivíduos (na economia política como *homo oeconomicus*), mas, de modo geral, a algo idealmente individual; ou seja, também no sentido institucional ou categorial”, ou mesmo setorial – acrescentaríamos. “Nesta medida, o individualismo metodológico consiste, no essencial, em pretender expor e explicar uma lógica abrangente e determinante para um todo com base no caso individual e isolado, que então figura como ‘modelo’ entendendo-se como tal não apenas ações individuais definidas como ‘fundamentais’, mas também formas estruturais, designadas por ‘embrionárias’, ou partes elementares tratadas como algo idealmente individual” (Ibid). O que implicaria, como bem notou Czorny (2017, s.p, grifos do autor), em pelo menos três graves deficiências metodológicas:

*Em primeiro lugar, a adoção da perspectiva rasteira a isso associada na visão do todo faz aparecer o todo apenas como a soma dos casos individuais, ou seja, o todo é determinado pelos casos individuais e não o contrário; em segundo lugar, fica escondido o contexto em que o caso individual realmente está, pretendendo-se que contextos sempre diferentes devam afetar cada um dos casos individuais; e finalmente, em terceiro lugar, fica sempre por esclarecer qual o grau de generalidade que o caso individual considerado tem de fato, e se este caso individual pode realmente ser considerado como “forma celular” de uma generalidade ou de um contexto sobrejacente.*

Nesse entendimento, o procedimento do *estudo de caso* que *particularize* um *objeto* do real a fim de tomá-lo como *momento* de compreensão deste mesmo real estaria fadado a repor os pressupostos cegos da consciência fetichista que apenas mistifica as condições objetivas. Ainda que o procedimento de recorrer a uma localidade específica não se preste exatamente a um estudo de caso, mas a um movimento propriamente dialético de elevar a particularidade a um nível capaz de nessa parte específica do todo fazer ver a totalidade da forma social, ele ainda estará às voltas com um problema clássico que atravessa fundamentalmente o proceder

dialético: “Analisar uma noz é quebrá-la; e, reciprocamente, quem quebra uma noz para comê-la começa sua análise”, nos diz Henri Lefebvre (1975, p.117-8). “A análise mata”, prossegue ele. Nesse intento de violência contra o objeto, a ciência cartesiana, ou mesmo a dialética platônica tendeu a reduzir o todo à parte, como se cada uma das partes constituísse uma realidade mais simples, embrionária, que possibilitaria a partir de si a leitura do todo, que por ser mais complexo que as partes não poderia ser compreendido *per se*. De acordo com Lefebvre (1975, p.121), “a análise dialética hegeliana e materialista renovou a análise clássica (cartesiana) graças à inclusão do espírito concreto, racional, *sintético*”, que compreende que o real não deve ser deformado pela operação analítica. No entanto, essa *vontade de síntese*, mesmo imbuída de certa negatividade, ainda poderia reproduzir a violência cega contra o objeto em seu indissociável procedimento de análise.

Tal procedimento, no entanto, poderia cair no mesmo enredamento no qual se viu Harvey.<sup>28</sup> Não aquele Harvey que estamos habituados na Geografia, mas Thomas Stoltz Harvey, o patologista estadunidense responsável pela autópsia de Albert Einstein. Feita a autópsia, e para fins de estudo, Harvey seccionou o cérebro do ilustre físico alemão em 240 partes e as enviou para distintos estudiosos ao redor do mundo para que estes realizassem análises. O que Harvey e tais estudiosos almejavam era compreender a partir de uma série de procedimentos laboratoriais o que tornava possível a genialidade de Einstein. Não é preciso ir muito longe na imaginação para supor que os exaustivos estudos sobre cada uma das 240 seções, e tantos outros que buscaram relacionar cada um desses estudos particulares, pouco ou nada puderam dizer sobre as faculdades de conhecimento do físico alemão. Essa prosaica empreitada – e sua derrocada – mais que evidenciar falhas específicas nos incontáveis procedimentos específicos os quais concerniu, revela uma questão de fundo, essa sim importante para nossa investigação. Trata-se do fato que o todo não é a soma das partes; e que, portanto, o problema não está tanto em isolar uma parte específica e esquecer-se do resto, mas que mesmo que nos lembremos desse resto e o levemos em conta na tentativa violenta de se estabelecer uma síntese sobre o real em

---

<sup>28</sup> Cf. Martins (2020).

aberto, não produziremos coisa outra senão uma deformação radical desse real. Uma espécie de *Frankenstein* maquiado pela prática do especialista.

Esbarramos aqui no velho problema filosófico da totalidade, e no risco que esta imprime no que tange aos perigos da sistematização clássica. Pois a tarefa da dialética não deveria ser o de alcançar uma síntese que resulta de seu movimento, mas ser seu movimento mesmo; o que implica que não se trataria de produzir uma identidade abstrata entre sujeito e objeto, entre tese e antítese, mas voltar-se contra si mesma “atendo-se criticamente ao dualismo com o objetivo de tornar evidente a pretensão de totalidade inerente ao pensamento” (BICALHO, 1987, p.38). Se a totalidade absoluta e sistemática “permanece, como princípio abstrato em seus próprios fundamentos, falsa” (BONIFÁCIO, 2018, p.92), cabe ao pensamento aquilo que Lefebvre (1959), consciente das limitações desse pensar, denominou *vontade de totalidade*. Essa vontade, essa pulsão do pensamento em direção à totalidade já denota seu caráter irrealizável, ao mesmo tempo em que requalifica a própria noção de totalidade como totalidade aberta e “totalidade concreta” (SCHOLZ, 2012) e não como totalidade sistemática e abstrata. O móvel de tal pensamento que enseja a totalidade, mas não o sistemático e o totalitário, só pode ser, pois, a negatividade. Tratar-se-ia de uma dialética negativa, o que conforme Adorno (2009, p.7), por si só, já subverte a tradição. Assim, em que pese tratar-se de ter em vista distintas partes do todo, não se trata de entender como os fragmentos conformam esse *todo*, mas como este último se manifesta em cada parte, superando-as, portanto. Nos termos mobilizados por Lefebvre (1967, p.113): “procurei colocar a categoria de totalidade submetida à da negatividade, ou da negação dialética”. Ora, “a dialética é um ato, ela é ato e ao mesmo tempo ação destruindo o que edificam pacientemente os lógicos e as lógicas. Ela é negativa, subversiva ou não é”<sup>29</sup> (Ibidem, 1980a, p.204), arremataria ele anos mais tarde.

Essa constelação crítica, em grande medida, é o que mobiliza Scholz (2012) a resgatar e radicalizar a noção de totalidade concreta, que se comunica originalmente com as formulações do próprio Marx – em seu acerto de contas com dialética

---

<sup>29</sup> Tradução livre de: “la dialectique est en acte, elle est acte et même action ébranlant ce qu’édifient patiemment les logiciens et les logiques. Elle est négative, subversive ou n’est pas”.

hegeliana e na constituição mesma do método da crítica da economia política – embora sem dúvida deva tributo às formulações lukascianas (e a própria exposição de Scholz demonstra esse movimento). A autora assevera que *apesar* do apego à velha sociologia das classes e ao “ponto de vista do proletariado”, Lukács – sobretudo em seu ensaio sobre *A reificação e a consciência de classe do proletariado* – fornece uma importante contribuição à crítica do valor ao tomar a termo a formulação marxiana acerca do fetichismo e preconizar o recurso à totalidade concreta, indissociável à crítica que almeja “a mudança social e a modificação histórica” (SCHOLZ, 2012). O problema que começa a se colocar é que talvez a noção de totalidade concreta como operada por Lukács não tenha sido desenvolvida *apesar* do apego à velha sociologia das classes e ao “ponto de vista do proletariado”, mas precisamente graças a eles. É que como reconhece a própria Scholz, a filosofia lukasciana se assenta e se desdobra em “um postulado de concreção”, assim sintetizado por Lukács em *Reboquismo e dialética*:

As categorias superiores precisam ser produzidas pelo desenvolvimento histórico real, e seus nexos dialéticos têm de ser corretamente conhecidos, para que as funções históricas e sistemáticas das categorias simples também sejam conhecidas. Conceber o processo ao inverso constitui uma ilusão idealista [...] É preciso ter em conta que as chamadas categorias simples não são elementos supra-históricos do sistema, mas produto do desenvolvimento histórico *tanto quanto* as totalidades concretas, às quais elas pertencem; que por essa razão, as categorias simples são compreendidas corretamente a partir das superiores, mais complexas, mais concretas, isto é, que a compreensão da totalidade concreta é o que possibilita o conhecimento das categorias simples, e não o inverso (LUKÁCS, 2015, p.100-1, grifos do autor).

Embora Scholz – tal como Kurz em seus últimos textos – atribuam tal compreensão de totalidade concreta ao jovem Lukács, pontuando, inclusive, que “os autodesmentidos do Lukács tardio [...] são questionáveis” (SCHOLZ, 2012), tal concepção se mantém decisiva nos escritos tardios do filósofo húngaro, embora a centralidade do fetichismo ceda lugar à centralidade ontológica do trabalho. Em sua *Ontologia do ser social*, Lukács formula que

Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são a realidade “formas de ser, determinações da existência” elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações

dinâmicas, dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto intensivo quanto extensivo (LUKÁCS, 1979, p. 28).

A bem da verdade, tal preocupação é central e transversal à obra lukasciana, aparecendo claramente, por exemplo, em sua *Introdução a uma estética marxista*, onde ao partir da compreensão de que “o problema da particularidade é um dos mais negligenciados, tanto do ponto de vista lógico quanto do ponto de vista estético” (LUKÁCS, 1978, p.1), Lukács expõe que em formulações como a de Kant “é a universalidade que recebe acentuação gnosiológica” (Ibidem, p.6). Ao passo que em sua compreensão,

a universalidade [...] não é jamais o ponto de chegada autônomo do pensamento, não pode jamais se fixar no coroamento definitivo do conhecimento, como ocorreu mesmo em dialetas como Aristóteles e Hegel, mas exprime sempre uma aproximação, o mais alto grau de generalização alcançado a cada volta [...] na medida em que realiza e desenvolve a aproximação da realidade objetiva, conjuntamente com o caráter processual do pensamento como meio para a aproximação, pode compreender a universalidade em contínua tensão com a singularidade, em contínua conversão com a singularidade e vice-versa. Assim a concretude do conceito universal é purificada de qualquer mistificação, é concebida como veículo mais importante para conhecer e dominar a realidade objetiva (Ibidem, p.104).

Desse modo, ao coadunar com a ideia de totalidade concreta como desenvolvida em Lukács, *apesar* de seu apego ao “ponto de vista do proletariado”, Scholz acabaria por fazer individualismo metodológico da formulação do filósofo húngaro, se valendo do que considera pertinente à crítica do valor-dissociação, mas escamoteando o fato de que a noção de totalidade concreta não se desenvolve em Lukács tão *apesar* de seu apego ao marxismo da luta de classes quanto gostariam os membros do EXIT!. É bem verdade que totalidade concreta tal como compreendida por Lukács, e em nada contraditória com a ontologia do ser social, poderia encontrar guarida no próprio Marx, por exemplo quando às voltas com o *Mistério de Paris*, do senhor Szeliga, assim expõe o problema:

Quando, partindo das maçãs, das peras, dos morangos, das amêndoas reais eu formo para mim mesmo a representação geral “fruta”, quando, seguindo adiante, *imagino* comigo mesmo que a minha representação abstrata “a fruta”, obtida das frutas reais, é algo existente fora de mim e inclusive o *verdadeiro* ser da pêra, da maçã etc., acabo esclarecendo – em termos *especulativos* – “a fruta” como a “*substância*” da pêra, da maçã, da amêndoa etc. Digo, portanto, que o essencial dessas coisas não é sua existência real, passível de ser apreendida

através dos sentidos, mas sim o ser abstraído por mim delas e a elas atribuído, o ser da minha representação, ou seja, “a fruta”. É certo que meu entendimento finito, baseado nos sentidos, *distingue* uma maçã de uma pêra e uma pêra de uma amêndoa, contudo minha razão especulativa considera esta diferença sensível algo não essencial e indiferente. Ela vê na maçã *o mesmo* que na pera e na pera o mesmo que na amêndoa, ou seja, “a fruta”. As frutas reais e específicas passam a valer apenas como frutas *aparentes*, cujo ser real é “a substância”, “a fruta” (MARX, 2009, p.72, grifos do autor).

Todavia, tal tensão se comunicaria a um paradoxo real da relação social fetichista, onde “o que é em si concreto, a diversidade do mundo, é de fato (‘realmente’) reduzido a uma abstração, e assim a relação entre o geral e o particular é posta de pernas para o ar”, e assim sendo, “o geral já não é uma manifestação do particular, mas pelo contrário o particular já apenas é uma manifestação da generalidade totalitária; o concreto, assim sendo, também já não representa a diversidade estruturada do particular, mas não ‘é’ senão a ‘expressão’ da generalidade realmente abstrata, da ‘substância’ universal” (KURZ, 2016, p.284). A noção de concreto como aparece em momentos da obra de Marx, em Lukács e também em Scholz é a mesma que permite a Marx distinguir trabalho concreto de trabalho abstrato, e que permite a parte substancial do marxismo transitorizar – senão ontologizar – o trabalho concreto. Distinção que, ainda segundo Kurz, refletiria um paradoxo real que fez com que Marx duplicasse

mais uma vez de maneira atributiva o conceito em si abstrato do trabalho, ao delimitar o ‘trabalho’ produtor de mercadorias especificamente histórico do ‘trabalho’ ontológico. O famoso conceito de *trabalho abstrato* que daí surge é na verdade uma expressão estranha, uma duplicação retórica, como se falássemos de um ‘verde abstrato’, visto que a definição de algo como ‘verde’ já é em si uma abstração. Marx por assim dizer rasga em dois a abstração real: sua forma seria historicamente limitada, sua substância ou seu conteúdo seria ontológico. Assim temos, portanto, o ‘trabalho’ como eterna necessidade natural e o ‘trabalho abstrato’ como determinação histórica do sistema produtor de mercadorias. Marx prolonga por um lado a abstração real decalcada na forma da mercadoria rumo ao ontológico e, de outro, tenciona salvar-lhe o carácter histórico e, desse modo, a sua superação (KURZ, 2003b, s.p, grifos do autor).

Estaria contida nessa concepção uma confusão entre concretude e materialidade que tornaria ainda possível uma equivalência entre abstração e idealidade. Não se trata apenas de uma questão de termos. Pois se o movimento do pensamento eleva a materialidade à concreção em movimento de totalidade concreta,

como pressupõe a concepção presente em Lukács, estaria no concreto o teor de verdade do real, sendo a abstração, portanto, desvio especulativo do pensamento.

Como formula Lefebvre, em consonância à essa tradição:

o conteúdo concreto do abstrato – sua verdade relativa – só aparece e é restabelecido numa etapa subsequente no grau superior. Assim, *a verdade do abstrato reside no concreto*. Para a razão dialética, *o verdadeiro é o concreto*; e o abstrato não pode ser mais que um grau na penetração desse concreto; um momento do movimento, uma etapa, um meio para captar, analisar e determinar o concreto” (LEFEBVRE, 1975, p. 113, grifos do autor).

Daí porque o marxismo tradicional – de Lukács (2003) a Kosik (1976) – não pôde levar a termo a ideia de abstração real, que seria uma espécie de contradição nos termos. Nesse quiproquó, o que é abstrato e real aparece como ideal e o que é material aparece como sendo concreto – como no apego fabril típico do marxismo de caserna à fisicidade da mercadoria, associado a uma positivação do trabalho concreto e do valor de uso. O que não parece compatível com uma teoria da crise que tem em conta precisamente o caráter material (materialista) da abstração real, e que compreende o valor como objetividade fantasmagórica, vez que representado nas mercadorias e não contido nestas,<sup>30</sup> como apareceria no marxismo tradicional com seu apego ao concreto invés de a materialidade dos processos. É que a ideia de material – mais complexa que a ideia de concreto – guarda espaço para a abstração enquanto momento da objetividade –, daí que Marx não formula a ideia de um concretismo histórico dialético que tenha em conta as condições *concretas* objetivas, mas um materialismo histórico dialético que tenha em conta as condições *materiais* objetivas.<sup>31</sup> Por isso o apelo ao concreto em Lukács é consonante com sua ontologia do trabalho e seu apego à sociologia das classes, ao trabalho concreto e ao valor de uso. Em tal leitura, o teor de verdade do mundo objetivo se põe no concreto, que apenas poderia ser apreendido no particular, que para Lukács seria negligenciado pelo pensamento abstrato identificado ao pensamento especulativo e idealista.

<sup>30</sup> Concepção que será retomada ao longo do primeiro capítulo desta tese.

<sup>31</sup> Embora a preocupação aqui formulada não seja de ordem etimológica, mas categorial, um breve retorno à etimologia nos auxilia na compreensão do exposto. Enquanto o termo *concreto*, oriundo do latim *concretus*, remete à ideia de crescimento, de aumento por processo de agregação de partes, condensado, compacto – uma ideia consonante, portanto, à produção e à quantidade –, o termo *material*, do latim *materialis*, remete à substância da qual um objeto é feito – um sentido centrado na qualidade, portanto. Tal movimento em direção à substância – em oposição à acidência do concreto – faz-se ver na imbricação entre os termos *materialis* e *mater* – mãe, ou geradora em latim.

Que o sujeito cognoscente não possa apreender o todo senão que pela mediação da parte é um problema afeito à teoria do conhecimento. Coisa outra é compreender que objetivamente o teor de verdade do real e do geral apenas se ponha no particular, como é o que o parece implicar o primado do concreto implícito na noção de totalidade concreta. O apego a *momentos* particulares na busca pela totalidade acabaria por se apegar ao fetiche do sujeito, que mesmo a crítica do valor levada a cabo pelo Grupo Krisis, considerada hoje androcêntrica pelos membros do EXIT!, já havia aparentemente superado. Ao mesmo tempo, parece incompatível com as noções de abstração real e de objetividade fantasmagórica, que são centrais à teoria da crise como formulada por Kurz. Em último termo, a centralidade do particular como movimento de totalidade concreta, parece-nos produzir uma espécie de ontologia do concreto que, positivado, parece colocar em xeque o próprio projeto negativo pressuposto pela crítica do valor-dissociação.

Em Scholz, a ideia de totalidade concreta associa-se ainda ao “não-idêntico” adorniano, o que em sua elaboração é central na compreensão do conceito de dissociação: “Ao contrário de Hegel, para Adorno trata-se de tomar a sério o particular, o não-idêntico como tal, e não voltar, afinal, a subsumi-lo ao geral, como na dialética positiva” (SCHOLZ, 2012). A questão é que nem o dissociado nem o não-idêntico (que, notadamente, não se equivalem) referem-se a particulares; mas sim a momentos (hegelianos) que não se deixam subsumir à generalidade totalitária do universal, embora a ela se articulem. O todo ser “o não verdadeiro”, como aparece no Adorno de *Minima Moralia*, e mesmo a crítica à identidade desenvolvida na *Dialética negativa* não é tampouco uma positividade do particular nem do concreto, como seria no caso de uma dialética positiva com um polo igualmente positivo, mas a radicalidade do conceito alargado de materialismo que comporta, como bem formula Sohn-Rethel (1989), a abstração real.<sup>32</sup> A conformação do conceito de não-idêntico em Adorno, que perpassa desde sua dissertação sobre *a transcendência do coisal e do noemático na fenomenologia de Husserl*, sua *metacrítica da teoria do conhecimento* e ganha sua forma mais desenvolvida na *Dialética negativa*, está longe de conferir teor de

---

<sup>32</sup> Na sintética e precisa formulação de Robson de Oliveira (2020, p.466), “o nível de suportabilidade do concreto tem limites que o movimento do abstrato não respeita”.

verdade ao particular na crítica do universal. Ao oposto, Adorno (2009, p.140) afirma que também o “particular não é nenhum derradeiro”, critica a “idiossincrasia [que] recusa-se a colocar na boca a palavra síntese” e assevera que “se o todo é o domínio do encantamento, o negativo, então a negação das particularidades que possuem nesse todo sua suma conceitual permanece negativa” (Ibidem, p.138). Insiste que o particular “não é, por sua parte, algo derradeiro contra o qual o conhecimento deveria se chocar” (Ibidem, p.140). Tomar o particular como índice incorreria em um dos alvos de Adorno em sua crítica à dialética hegeliana: “aquilo que transforma o particular em impulso dialético, sua indissolubilidade em conceitos superiores, é tratado por ela como um estado de coisas universal, como se o particular mesmo fosse seu conceito superior, e, por isso, indissolúvel. É justamente assim que a dialética da não-identidade e da identidade se torna ilusória: vitória da identidade sobre aquilo que é idêntico” (Ibidem, p.150). O não-idêntico adorniano, portanto, não é nada próximo a uma concreção permitida pela compreensão do particular em confronto com o universal, é antes a apreensão da própria universalidade em confronto com seus *momentos*. Algo que, aliás, já estava presente no jovem Hegel, ainda que este não tenha voltado tal princípio contra sua própria filosofia.

Cedo, desde a *Fenomenologia do espírito*, Hegel chega bem próximo da consciência da essência negativa da lógica dialética que é desenvolvida por ele. Seu imperativo de examinar de maneira pura todo conceito até ele se movimentar por força de seu próprio sentido, ou seja, de sua identidade, até ele se tornar não-idêntico a si mesmo, é um imperativo analítico, não sintético. [...] A dialética significa objetivamente quebrar a compulsão à identidade por meio da energia acumulada nessa compulsão, coagulada em suas objetivações [...] é somente quando identificamos um com o outro, em virtude de sua síntese, que se transformam em não-idênticos (Ibidem, p.136).

É a noção de *momento*, e não a de particular, que mobiliza o conceito de não-idêntico.<sup>33</sup> Na *Dialética Negativa* não há polo positivo algum que permita transformar

---

<sup>33</sup> Tal acepção – muito em função da base comum fornecida por Hegel – comparece – de outro modo, evidentemente – nas formulações situacionistas e nos autores que se aproximaram em diferentes medidas do contexto francês do maio de 1968. Nos comentários à sua *Sociedade do espetáculo*, por exemplo, Debord (1997, p.168) critica a ideia de recorte e de particularização afirmado que tal movimento tende a “substituir todo o movimento por um único detalhe estático na superfície do fenômeno, e assim tornar-lhe menos assustador”. O desenvolvimento da teoria dos momentos na *Crítica da vida cotidiana* e o conjunto de proposições presentes no *Manifesto Diferencialista* de Henri Lefebvre, também se comunicam a essa tensão entre particularidade e *momento* que o reconhecimento dialético da diferença impõe.

a afirmação de que “o todo é o não-verdadeiro” na afirmação de que o particular – ou mesmo o singular – seja o verdadeiro. Indução que mais aproximaria Adorno de Husserl – a quem o autor tece severas críticas – do que faria jus ao projeto apresentado de forma mais desenvolvida na *Dialética negativa*. A forma do pensamento que aparece como movimento ante a recusa em reconhecer o positivo seja no universal seja no particular – e que inclui aí a crítica à própria forma sujeito que o particular, por sua proximidade com a imanência do sujeito, negaria de antemão –, Adorno deriva de Walter Benjamin. Trata-se do pensamento em constelação. “Fórmula: construção por disposição e reunião de fatos”, sintetizou Benjamin (2006, p.1033). No pensamento em constelação, “na medida em que os conceitos se reúnem em torno da coisa a ser conhecida, eles determinam potencialmente em seu interior, alcançam por meio do pensamento aquilo que o pensamento necessariamente extirpa de si” (ADORNO, 2009, p.141). Nesse giro, perde sentido a rigidez do objeto e da escala enquanto movimento de apreensão e crítica do real, uma vez que “o interior do não-idêntico é sua relação com aquilo que ele mesmo não é e que lhe recusa a sua identidade arranjada, cristalizada, consigo mesmo. Ele só alcança a si mesmo em sua exteriorização, não em sua cristalização” (Ibidem). Em suma, o objeto já não é ele mesmo como particular na medida em que

abre-se para uma instância monadológica que é a consciência da constelação na qual ele se encontra: a possibilidade de uma imersão no interior necessita desse exterior. No entanto, uma tal universalidade imanente do singular é objetiva como história sedimentada. Essa história está nele e fora dele, ela é algo que o engloba e que nele tem seu lugar. Perceber a constelação na qual a coisa se encontra significa o mesmo que decifrar aquilo que ele porta em si enquanto algo que veio a ser. Por sua vez, o *chorismos* entre fora e dentro é condicionado historicamente. Somente um saber que tem presente o valor histórico conjuntural do objeto em sua relação com os outros objetos consegue liberar a história no objeto; atualização e concentração de algo já sabido que transforma o saber. O conhecimento do objeto em sua constelação é o conhecimento do processo que ele acumula em si. *Enquanto constelação, o pensamento teórico circunscreve o conceito que ele gostaria de abrir, esperando que ele salte, mais ou menos como os cadeados de cofres-fortes bem-guardados: não apenas por meio de uma única chave ou de um único número, mas de uma combinação numérica* (Ibidem, p.141-2, grifos nossos).

Não é contingente, pois, a opção adorniana primordialmente pela forma ensaio em seus escritos. É que “a lei formal mais profunda do ensaio é a heresia. Apenas a infração à ortodoxia do pensamento, torna visível, na coisa, aquilo que a

finalidade objetiva da ortodoxia procurava, secretamente, manter invisível” (ADORNO, 2003, p.45). É precisamente nessa direção que articulamos a tessitura desta tese. Cada um dos três ensaios – postos como capítulos – fornecem um momento e um movimento da análise. Os três ensaios em conjunto almejam fornecer a constelação que nos permitirá formar uma imagem dialética da dissolução em curso; dissolução essa que se move como desdobramento de uma universalidade que se põe e se realiza nos distintos particulares, manifestando-se, inclusive, como defesa obstinada do particular. À maneira benjaminiana, a busca é por um pensamento em constelação que possa fornecer as imagens dialéticas do processo de dissolução da forma social e do horizonte que essa forma mesma forjou. A constituição dessa imagem dialética do social em ruínas demanda inequivocamente ter em conta o entendimento de que “ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las” (BENJAMIN, 2006, p.784). Tal compreensão comunica-se, como desdobraremos no último capítulo, à crítica da posituação do particular como forma mesma de ser da experiência inconsciente – ou parcialmente consciente – da própria dissolução catastrófica no âmbito do colapso da modernização. Algo que o próprio Kurz (2020, p.58) parece bem ter apreendido a certo momento: no limiar histórico do colapso da modernização “a forma-mercadoria não pode se tornar mais universal, como tampouco o sujeito pode se tornar mais particular”.

Posicionado as velas: o nacional opera aqui como nível (lefebvriano) de análise. Esse nível põe uma constelação que lhe é própria. Em um primeiro movimento, essa constelação põe seu momento dissolutivo hodierno – sem particularizá-lo, mas buscando compreendê-lo em suas linhas de força. Em um segundo movimento, voltamos o olhar para uma arqueologia da constituição dessa forma social em ruínas e do horizonte utópico nela fundado – mantendo, notadamente, o nacional como nível de análise. Em um terceiro movimento, busca-se compreender os conteúdos e sentidos da dissolução catastrófica do social no que concerne à experiência individual e coletiva que permitiria a constituição dos possíveis e do horizonte utópico, no presente histórico. Vejamos.

No primeiro capítulo nos centramos no momento histórico que apreendemos como dissolução da forma social. Em um primeiro momento, a partir de alguns eventos particulares e catastróficos do contemporâneo, apresentamos alguns elementos concernentes ao sentido histórico do novo radicalismo de direita personificado no bolsonarismo. Argumentamos que o contexto hodierno não pode ser compreendido como mero irracionalismo, como apenas um recrudescimento liberal, tampouco ser identificado sem mediações com o fascismo clássico. Trata-se antes de compreendê-lo em seu momento histórico: qual seja, o de crise radical do moderno sistema produtor de mercadorias. A compreensão de tal historicidade demandou um esforço transdisciplinar e transescalar que nos permitisse articular aspectos objetivos da história da modernização capitalista com a formação de subjetividades danificadas e de personalidades autoritárias tendentes ao fascismo, e aptas a se identificarem com personificações de seus próprios ressentimentos, como se verifica no Brasil contemporâneo. Em um segundo momento, colocamos em revista o conceito de necropolítica oriundo da filosofia de Achille Mbembe (2016). Recorrentemente utilizado por diversos autores, e até mesmo pela *mass media*, como sendo o fundamento da catástrofe contemporânea, tal formulação, ao nosso ver, passa ao largo do cerne da questão colocada. Buscaremos demonstrar que se a política aparentemente ganha a forma de política da morte, política de extermínio, isso tem menos a ver com o exercício de poderes despóticos que decidem quem deve viver e quem deve morrer, que com o esgotamento mesmo da forma política em íntima associação com o esgotamento da forma social. A centralidade negativa do trabalho e da violência, seja nas periferias urbanas altamente militarizadas, seja no campo tornado espaço do agronegócio, seja nas terras indígenas invadidas e devastadas pelo garimpo, evidenciam um encurtamento da sociedade forjada no trabalho e um alargamento de uma espécie de “aterro sanitário social”. Configuração na qual a chamada necropolítica é menos o fundamento que a aparência mais imediata. Na parte final do capítulo, buscamos demonstrar que a guinada à direita no Brasil dos últimos dez anos não pode ser explicada se preservado o fetiche do sujeito que vê nos variados entes da política – e em quem os financia – o motor da catástrofe. Nos valeremos da interpretação de Fábio Pitta (2020) sobre a crise da

sociedade brasileira no século XXI para demonstrar que o que *aparece* como crise política e econômica é em verdade a crise radical da forma valor posta na periferia imediata da modernização capitalista. Crise essa que não coincide com o período da franca ascensão da extrema-direita, mas já existia – de forma obscurecida pela bolha das *commodities* – no auge do chamado neodesenvolvimentismo dos governos petistas. O que nos ajuda a compreender os radicais limites da aposta em uma nova onda de crescimento econômico no governo que se inicia.

No segundo capítulo, tendo em conta o horizonte de expectativas de desenvolvimento que deu corpo à modernização brasileira, nos centraremos na formação da aparência que tornou possível tal horizonte. Para tanto, retomaremos parte do debate sobre nossa formação social, não para fazer uma espécie de compêndio sobre a vasta bibliografia acerca do tema, mas no intuito de compreender as mediações entre o latifúndio e a urbanização, a promessa modernizadora e o conservadorismo que a acompanha, a lei e seu negativo, tendo em conta a fase ascendente de modernização na periferia imediata do mundo. É pertinente aqui alertar ao leitor que, precisamente pelo fato de a exposição do temário demandar um trânsito entre momentos e formações categoriais, marcadas por rupturas e continuidades, a exposição assume – mais que em outros momentos do texto – um caráter diacrônico, dando a impressão de saltos temporais ou retornos vacilantes a *momentos* superados. É que se trata precisamente no movimento entre as linhas de força constituídas pelas formações categoriais do capital no Brasil, e não de um esforço de remontar a história brasileira com vistas a qualquer cronologia. A interpretação aqui levada a cabo recusa as concepções dualistas que veem na modernização brasileira certa incompletude ou um eterno cortejo de projetos nacionais interrompidos, compreendendo, por outra via, a particularidade colonial brasileira como momento negativo e necessário da reprodução do capital global, o que confere caráter *sui generis* à formação do trabalho e da propriedade privada no país. Argumenta-se ainda que a dualidade imanente à formação social brasileira acabou por tomar a forma de um Estado mais oligárquico que burguês, mesmo após o processo de nacionalização do capital iniciado nos anos de 1930, com a assim chamada revolução burguesa. O caráter oligárquico e familista do Estado brasileiro é

momento decisivo para compreendermos as razões pelas quais o fetiche do sujeito – próprio da modernização ocidental – ganhou na particularidade brasileira um caráter ainda mais acentuado. Desde aqueles que esperam nos entes da política a redenção de uma promessa histórica até aqueles que personificam nas classes burguesa e proprietária (não raro amalgamadas no conservador termo de “elite”) o fundamento do capitalismo brasileiro, há na experiência histórica nacional uma tendência de personificação que teria na aparente centralidade da propriedade privada, e de seus mobilizadores, um dos fundamentos decisivos. A questão fundiária brasileira, portanto, como se verá, aparece aqui muito mais como uma espécie de alegoria,<sup>34</sup> de emblema, que propriamente como objeto.

No terceiro capítulo, e mantendo vistas na conformação teológico-política da formação social brasileira, nos empenhamos em compreender o sincretismo próprio à particularidade nacional, tanto resgatando o papel da Igreja Católica na luta por terra e território no país quanto demonstrando que mesmo a política institucional e partidária não raro constituiu sua própria metafísica assentada na expectativa de uma “procissão de milagres”. Seja o messianismo católico, seja a metafísica da política institucional não teriam constituído mais que utopias de modernização, mesmo quando, na arapuca do binômio reforma/revolução, a opção transpareceu como declaradamente revolucionária, como a própria experiência estética nacional ajuda revelar. *Démarche* na qual a literatura assumirá, em alguns momentos, papel importante, quando buscamos, nos termos de Roberto Schwarz (1987, p.140), “ler o romance sobre o fundo real e estudar a realidade sobre o fundo do romance”.

---

<sup>34</sup> A noção de alegoria aqui remete evidentemente à filosofia de Walter Benjamin, para quem, segundo Adorno (2018b, p.473), “a alegoria não é uma relação entre meras casualidades secundárias; o alegórico não é um signo contingente para um conteúdo nele apreendido; pois na verdade, existe uma relação objetiva entre alegoria e o que é visado alegoricamente: “alegoria seria expressão”. Usualmente, alegoria significa apresentação sensível de um conceito, e, por isso, ela é considerada abstrata e contingente. A relação entre o que se manifesta alegoricamente e o que é significado, porém, não é uma relação signíca contingente, pois, na verdade, está em jogo um particular, ela é a expressão, e o que está em jogo em seu espaço, o que se exprime nada mais é do que uma relação histórica. O tema do alegórico é simplesmente a história. Ou nos termos elucidativos do próprio Benjamin (1984, p.166): “enquanto no símbolo, através da transfiguração da decadência, a face transfigurada da natureza se manifesta de forma fugidia à luz da redenção, na alegoria a *facies hippocratica* da história jaz diante dos olhos do expectador como paisagem originária petrificada”. Precisamente por isso, embora a parte dedicada mais especificamente à questão fundiária brasileira não prescindia da compreensão da historicidade da temática, ela se consubstancia também pela compreensão dos planos de representação que ela necessariamente imbrica.

O quarto e último capítulo retoma elementos e argumentos anteriormente mobilizados tendo em conta não mais o processo de modernização, mas seu ocaso histórico. Aparece, assim, não como uma *pars construens*, como seria próprio a uma elaboração fundada no horizonte da modernização, mas como uma investigação em negativo acerca da dissolução do horizonte utópico como momento mesmo da dissolução do social. Demonstramos que esse colapso da modernização impõe a experiência de um tempo histórico onde as utopias também parecem ter se esgotado, haja vista a decisiva imbricação entre horizonte utópico e horizonte modernizador. Esse vazio objetivo e subjetivo tem sido experienciado pela esquerda como uma espécie de melancolia mal elaborada, manifesta numa defesa obstinada das instituições há tão pouco tempo criticadas, em sucessivas políticas restauracionistas e ambulatoriais que desconsideram, em última instância, a historicidade da dissolução social em curso. No plano das elaborações teóricas, políticas, artísticas e estéticas, essa dissolução reverte-se em seu contrário: reiterando-se o fetiche do sujeito – ainda mais despotencializado frente à degradação do mundo que o demandou historicamente – e aumentando a aposta resignada nas particularidades, já que o universal em ruínas parece tanto inacessível quanto inapreensível. Buscamos ainda demonstrar como a experiência histórica de dissolução da forma social tem sido apreendida e mobilizada pela direita e, especialmente, pela extrema-direita. Embora nela também se preserve o fetiche do sujeito histórico, este não é mobilizado em defesa das instituições próprias da modernização, mas, precisamente ao oposto, para a completa destruição dessas. Em que pese o fato de não haver na experiência histórica da extrema-direita qualquer elaboração sobre os limites da modernização, está presente em sua forma de ser um reconhecimento da impossibilidade de restaurar qualquer projeto que opere com as categorias deste horizonte histórico solapado. A experiência de desintegração social converte-se, nesse caso, em um ódio à sociedade e não em uma tentativa de preservá-la.

## Capítulo I – Dissolução da forma social

*“A situação é demasiado crítica para que a ausência de crítica esteja à sua altura  
(Thomas Mann)”*

### 1.1 O novo e o velho radicalismo de direita na história da modernização<sup>35</sup>

Em abril de 2021, quando este capítulo começa a redigido, o Brasil se aproxima da marca de 400 mil mortes em decorrência da COVID-19, chegando a ultrapassar as 4 mil mortes diárias em alguns momentos. Isso, ao mesmo tempo em que o presidente do país, Jair Bolsonaro, insiste em pregar contra o isolamento social, o uso de máscaras e relativizar a importância da vacina. Esse contexto grotesco, no entanto, não pode ser apreendido a contento tendo por referências figuras de destaque que *parecem* personificar a irracionalidade em curso. Mesmo porque bastaria um olhar a momentos do cotidiano, elevados ao nível do absurdo, para notar que o irracional não opera apenas ao nível institucional ou por meio daqueles que personificam o poder de governo. Rememoremos aqui dois fatos que, longe de esgotarem o quadro, parecem-nos apresentar elementos importantes para que possamos avançar na compreensão da dissolução catastrófica em curso:

Em 25 de março de 2021, um dos inúmeros atos de apoio a Jair Bolsonaro ocorreu em São Leopoldo, no Rio Grande do Sul. Um pequeno grupo de manifestantes, vestido de verde e amarelo, bradava em frente à prefeitura da cidade contra a possibilidade de *lockdown* anunciada pelo prefeito Ary Vanazi (PT) três dias antes. O grupo se manifestava ainda a favor do tratamento precoce contra a COVID-19,<sup>36</sup> simbolizado por uma enorme caixa de Cloroquina para a qual prestavam continência.

---

<sup>35</sup> O presente tópico foi parcialmente publicado de maneira prévia em formato de artigo. Cf. Bonifácio (2021).

<sup>36</sup> Como no caso de qualquer outra doença causada por vírus, para a COVID-19 não existe tratamento precoce. As únicas formas de prevenção são isolamento social, o uso de máscara, e a vacinação

Figura 1: Apoiadores de Bolsonaro prestam continência a uma caixa de Cloroquina



Fonte: <https://revistaforum.com.br/brasil/coronavirus/bolsonaristas-batem-continencia-para-caixa-gigante-de-cloroquina-no-rs/>. Acesso em 27 de abril de 2021.

Três dias depois, em Salvador, na Bahia, um policial militar em surto chega ao Farol da Barra uniformizado, armado com um fuzil e uma pistola e com o rosto pintado de verde e amarelo, atira várias vezes para o alto e arremessa grades, isopores e bicicletas ao mar. O militar é cercado pelo Bope (Batalhão de Operações Especiais), que tenta estabelecer uma negociação. Depois de mais três horas o militar abre fogo contra os agentes do Bope e é baleado, falecendo horas mais tarde em um hospital em Salvador. No dia seguinte, a Deputada Federal Bia Kicis (PSL-DF), ferrenha apoiadora de Jair Bolsonaro, usa suas redes sociais para incentivar – a partir do ocorrido na véspera – um motim contra o governador da Bahia, Rui Costa (PT). “Soldado da PM da Bahia abatido por seus companheiros. Morreu porque se recusou a aprender (sic) trabalhadores. Disse não às ordens ilegais do governador Rui Costa

---

massiva da população. No entanto, durante a pandemia da doença, campanhas de desinformação endossadas pelo ex-presidente Jair Bolsonaro, e figuras públicas ligadas a ele, propagandearam medicamentos como a Hidroxicloroquina, a Ivermectina, a Azitromicina, além de complexo vitamínicos, como sendo eficazes na prevenção da doença, corroborando ainda o descomprometimento com as medidas de real eficácia.

da Bahia. Esse soldado é um herói. Agora, a PM da Bahia parou. Chega de cumprir ordem ilegal”, diz a deputada em referência ao fechamento do comércio decretado no estado devido ao agravamento da pandemia. Nos dias que se seguiram, milhares de postagens e comentários em redes sociais elevavam o militar morto no Farol da Barra ao patamar de uma espécie de herói nacional.

**Figura 2: Militar armado em surto no Farol da Barra**



Fonte: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/03/28/policial-militar-dispara-tiros-para-cima-na-regiao-do-farol-da-barra-em-salvador.ghtml>. Acesso em: 27 de abril de 2021.

Se tais momentos de aparentes surtos individuais e coletivos fornecem-nos imagens dialéticas de uma flagrante desintegração do corpo social, a compreensão dessas *imagens* apenas é possível se elas não forem isoladas como irracionalidades frente a uma racionalidade a qual elas apareceriam como *mero* desvio. Se de fato o irracional ganha corpo nessas manifestações, é preciso ter em conta que elas revelam muito mais da ordem dita racional do que poderia supor a consciência esclarecida e democrática.<sup>37</sup> Precisamente nessa medida, seria necessário compreender tais irracionalidades em associação aos momentos ditos racionais e progressistas, tendo

<sup>37</sup> Como nos diria Marx (2010, p.82): “que o racional é real, isso se revela precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é”.

em conta a decisiva imbricação entre ambos. Noutros termos, o radicalismo de direita manifesto no colapso brasileiro da modernização é menos uma espécie de irracionalismo, como poderia compreender a tradição de pensamento oriunda de Lukács (2020),<sup>38</sup> que a consumação da racionalidade mesma; ou, nos termos de Horkheimer: “o fascismo fixa[ndo] os resultados sociais do colapso capitalista” (apud CATALANI, 2020, p.42).

Conferir o devido sentido a essa formulação, no entanto, requer mediação histórica. O fenômeno fascista é compreendido aqui em uma dupla historicidade: por um lado como fenômeno historicamente situado na Europa no segundo quartel do século XX, e por outro como latência histórica, na medida em que as condições que tornaram possível a barbárie nazifascista não se encontram superadas.<sup>39</sup> O que se formula, portanto, não é a repetição do que ocorreu no contexto europeu do século XX, mas a atualização do sentido histórico do radicalismo de direita que resguarda fundamentos similares com o passado de imposição do moderno e patriarcal sistema produtor de mercadorias. Se o primeiro momento se comunica de maneira decisiva com a modernização alemã e a imposição da forma social de valor, o segundo se comunica com o esgotamento dessa forma social mesma, com seus limites internos e absolutos. Vejamos.

Como formula Kurz (2020), se compreendemos o processo de modernização como sendo o processo no qual e pelo qual as categorias capitalistas se impuseram historicamente sobre os mais diversos âmbitos da vida social e política, constituindo e moldando instituições conforme suas próprias necessidades, torna-se inegável que “o fascismo aparece sem reservas como o precursor da democracia” (p.38). Se tal afirmação transparece indigesta à consciência democrática e aos defensores do *ethos*

---

<sup>38</sup> Em seu *A destruição da razão*, Lukács, no intento de compreender o fenômeno fascista, formula o irracionalismo como sendo como sendo um fenômeno internacional do período imperialista, dedicando-se, assim, a compreender a consubstanciação de tal irracionalismo de Nietzsche a Hitler, passando Schelling, Schopenhauer e Kierkegaard. Mais que personificar subjetivar um processo objetivo, Lukács acaba por cindir antidialeticamente a tensão entre racionalidade e irracionalidade, buscando salvaguardar a primeira e escamoteando que a constituição mesma da razão funda e aprofunda o momento irracional como condição decisiva do progresso e da modernização.

<sup>39</sup> Nos termos de Adorno (1995c, p.29), “o nazismo sobrevive, e continuamos sem saber se o faz apenas como fantasma daquilo que foi tão monstruoso a ponto de não sucumbir à própria morte, ou se a disposição pelo indizível continua presente nos homens bem como nas condições que os cercam”.

da modernização e da democracia, é necessário ancorá-la na história e na formação social alemã. A Primeira Guerra Mundial já havia “levado ao absurdo as relíquias estamentais e semifeudais do império de Kaiser; mas a República de Weimar modificou apenas a forma externa do governo, sem, no entanto, pôr em prática estruturalmente o resultado da guerra. Tratava-se de uma república mal-resolvida” (Ibidem). Nesse interregno, o horror levado a cabo pela extrema-direita alemã tratou-se “essencialmente da superação factual das relíquias estruturais estamentais, pré-modernas e guilherminas já apodrecidas, que ainda não haviam caído” (p.39). Desta perspectiva decisiva, então o nacional-socialismo não foi, como se costuma conceber, um movimento regressivo, mas corporificou-se, pela força da guerra e do genocídio numa decisiva força propulsora de modernização. “À sua maneira [...] ele executou o resultado da [primeira] guerra mundial, mobilizando em sua forma o próximo estágio dos processos sistêmicos da democracia de mercado” (Ibidem).

Não é desimportante, contudo, termos em conta o lugar das esquerdas alemãs nesse cenário. Desde os membros do KDP (Partido Comunista Alemão) até os social-democratas mais moderados, os representantes do que poderia ser chamado espectro democrático da República de Weimar eliminaram quaisquer possibilidades de serem portadores das mudanças estruturais do país, produzindo um processo de modernização que não estivesse ancorado na barbárie. Por um lado, o KDP “se submeteu incondicionalmente aos interesses político-econômicos da União Soviética, contrafactuais e contraproducentes para a Alemanha (p.39); por outro, o espectro mais moderado das esquerdas, “permaneceu passivo ou até bajulou as estruturas guilherminas que estavam por ser eliminadas. Tratava-se simplesmente de democracias imperiais, dignatários antiquados”, ao passo que “a máquina mortal nacional-socialista [...] era hipermoderna e orientada para o futuro, e os seus protagonistas suspeitavam ostensiva e desafiadoramente do guilherminismo” (Ibidem).

É evidente que tal formulação não tem por intento relativizar o horror nazi, antes, pelo contrário, trata-se de situá-lo como força decisiva de imposição de um processo destrutivo de modernização que só poderia se pôr com a dissolução das

estruturas pré-modernas. Tratou-se de tornar produtivos – em termos capitalistas – espaços e relações que não estavam comprometidos visceralmente com a acumulação de capital e, notadamente, criar as bases institucionais e jurídicas para tal. A produção de tal configuração apenas seria possível pela força da guerra (que evidentemente não deixou também de desenvolver brutalmente a indústria bélica). O escrutínio desse momento historicamente situado não deixa de corroborar a compreensão do lugar ocupado pela esquerda democrática e apta a conservar instituições em colapso.

Nos termos descritos, compreende-se a pertinência da formulação de Horkheimer (apud CATALANI, 2020, p.11), segundo a qual “quem não quer falar do capitalismo deveria calar-se sobre o fascismo”. E, em que pese as particularidades da formação alemã, o antissemitismo e o radicalismo de direita longe esteve de se pôr como mote modernizador apenas na Alemanha. O próprio Kurz (2020, p.61) afirma que “no que concerne à barbárie em geral, os seus elementos podem ser encontrados em todos os surtos de imposição da história da modernização”. A própria modernização brasileira, aliás, não coincidentemente tem um forte vínculo com o antissemitismo presente na era Vargas. As teorias integralistas têm vínculo umbilical com a modernização brasileira tal como foi levada a cabo. Não em vão Maria Luiza Tucci Carneiro (1988; 2010) argumenta que o antissemitismo no período do Estado Novo tem um “corte moderno”, que resguardada mais proximidade com o Nazismo do que com o comportamento antissemita clássico de fundamentação cristã. “O discurso anti-semita veiculado no Brasil entre 1930 e 1945 reunia atributos que, no seu conjunto, transformavam o judeu em um ser parasita, indigesto” (CARNEIRO, 2010, p. 223), e esse era ponto central da perseguição e não propriamente os fundamentos religiosos e raciais, embora, evidentemente, eles estivessem presentes. Não ocasionalmente, um autor como Jeffrey Lesser (1995) compreende como ambígua a política brasileira do período em relação aos judeus. Se por um lado, a perseguição era notória, por outro, de maneira estratégica, o governo brasileiro abria brechas em suas políticas migratórias. É que o próprio imperativo da modernização brasileira – pano de fundo decisivo do período – impunha que o Estado brasileiro tratasse de modo distinto determinados grupos judeus, precisamente na medida em

que se compreendia a capacidade que esses indivíduos específicos tinham de corroborar um projeto de modernização nacional. Ambiguidade essa que não passa despercebida, por exemplo, a Antônio Candido (1988, p.13), que comentando acerca da vinculação entre o antissemitismo e a modernização brasileira afirma que “um pano de boca que parecia dar ingresso ao mais ameno dos mundos, [...] abre na verdade para alguns recantos do inferno”.

Desse modo, se é necessário distinguir o antissemitismo de raízes propriamente cristãs do antissemitismo com vinculações nazi-fascistas, é igualmente imprescindível ter em conta as rupturas e continuidades entre o velho radicalismo de direita – como o verificado na primeira metade do século XX – e o novo radicalismo de direita – como o que se verifica hodiernamente, e não raro é tratado sem qualquer mediação como neofascismo. Se o nazi-fascismo tal como ocorreu no século XX nos Estados tardiamente unificados da Europa é uma particularidade histórica que não pode ser imputada *ad hoc* a quaisquer formas autoritárias de governo, isso não quer dizer – como bem formula Adorno (1995) – que as condições históricas de tais catástrofes se encontrem superadas. Robert Kurz (2020) tem certa razão ao se opor a Adorno e afirmar que não apenas do ponto de vista do sentido histórico da formação o nazismo não poderia se repetir, mas também do ponto de vista de suas técnicas: o campo de concentração, tal como ocorreu na Alemanha, é uma especificidade histórica que não pode ser desconsiderada. Mas o campo de forças que tornou possível tal catástrofe é o que está em questão, e, desse ponto de vista, o campo de referências segue sendo o mesmo: uma espécie de reverso obscuro do processo mesmo da modernização agora generalizada. Se “o velho radicalismo de direita foi um fenômeno da ascensão das crises de desenvolvimento do sistema produtor de mercadorias, que ainda tinha diante de si um espaço de desenvolvimento histórico”, sendo desse modo, “uma função do ‘crescimento interno’ no interior das vestes ainda não completamente preenchidas do universalismo abstrato no campo do trabalho, do povo e da nação”, o que está em questão no novo radicalismo de direita “é uma forma visível do esgarçamento daquelas vestes, um fenômeno da desrazão das particularidades não mais generalizáveis dos sujeitos concorrenciais que se veem diante do universalismo abstrato totalizado da mercadoria e do dinheiro que não é

mais capaz de integrar” (KURZ, 2020, p.59). De tal modo, o que está em questão nos dois momentos da história da modernização é o mesmo campo de forças coligado na forma mercadoria. Noutros termos, “a capitalização da vida até seu mais recôndito poro encetou uma das maiores barbáries da história humana no momento de sua instauração e ameaça produzir novas barbáries no momento de sua derrocada” (BONIFÁCIO, 2018, p.155).<sup>40</sup>

Ter em conta a simultaneidade e a diacronia da crise e da modernização é central para que compreendamos o campo de referência comum ao velho e ao novo radicalismo de direita – razão pela qual nos permitimos essa digressão aos termos lógicos e históricos da crise. E se, conforme Kurz argumenta ao longo de toda sua obra, a década de 1970, com a decisiva revolução microeletrônica, representa um ponto de inflexão no que concerne à dinâmica do moderno e patriarcal sistema produtor de mercadorias, isso não quer dizer que o processo de dissolução da mediação social fundada na abstração trabalho não estivesse em curso já no lume do progresso. O próprio Adorno que, em que pese a crítica demolidora da razão, permanecia, de certo modo – até por não levar a termo uma crítica da economia política desde a produção –, um democrata, compreendeu bem que os novos radicalismos de direita que afloravam nos pós-guerra, tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, comunicavam-se já a esse esgarçamento. E compreendia ainda que ambos os momentos – o velho e o novo radicalismo de direita – deviam tributo a um ódio não elaborado para com o abstrato. Nesse aspecto, a clássica formulação de August Bebel, em um pronunciamento acerca da Alemanha nazista, de que “o antissemitismo é o socialismo dos tolos” não deixa de ter algum teor de verdade. Pois, distintamente daquele secular antissemitismo cristão – como o tematizado por Gerald Messadié (2003) – o antissemitismo moderno – como aquele da Alemanha de Hitler – “é pouco explicado caso ele seja simplesmente subsumido a um conceito mais genérico de racismo”, uma vez que “opera como crítica primitiva do mundo, distinguindo ‘capital produtivo (*schaffendes kapital*), ao qual se vincula o lado positivo concreto e ‘capital rapinante’ (*raffendes kapital*), que seria o momento

---

<sup>40</sup> O que se vincula diretamente à dialética entre os limites internos e externos do processo de valorização, como abordaremos no tópico 1.2 desta tese.

‘negativo’ e abstrato do capital (o próprio NSDAP<sup>41</sup> utilizava esses termos em seu combate à ‘servidão dos juro[s]’ [*zinsknechtschaft*])” (CATALANI, 2020, p.23). O que torna não exagerado dizer que havia no nacional-socialismo alemão uma pretensão anticapitalista, corporificada em ódio contra os dominantes que “personificam o abstrato a parasitar o concreto” (Idem). De modo que a “fábrica negativa” (KURZ, 1999b) que se tornou Auschwitz, pode ser compreendida precisamente como esse ódio irracional contra os que personificam a abstração real, mal percebida enquanto abstração *falsa* que parasita os momentos concretos – não percebendo aí o quão falso é o próprio concreto ao nível da totalidade.

Uma fábrica capitalista é o local onde é produzido valor, algo que “infelizmente” tem de assumir a forma de produção de bens, de valores de uso. O concreto é produzido enquanto suporte necessário para o abstrato. Os campos de extermínio não eram uma versão terrível dessa fábrica, mas, ao invés, devem ser vistos como a sua negação grotesca, Ariana, “anticapitalista”. Auschwitz era uma fábrica para “destruir o valor”, isto é, para destruir as personificações do abstrato. A sua organização correspondia a um processo industrial demoníaco [*fiendish*], cujo objetivo era “libertar” o concreto do abstrato. O primeiro passo constitui em desumanizar, ou seja, arrancar a “máscara” de humanidade, de especificamente qualitativa, e revelar os judeus como aquilo que “realmente são” – sombras, cifras, abstrações numéricas. O segundo passo consistiu em erradicar essa abstração, transformá-la em cinzas, procurando durante o processo despojá-la dos traços remanescentes do “valor de uso” material concreto: roupas, ouro, cabelo, sabão (POSTONE, 2012, p.27).

Esse ódio – mal elaborado – ao abstrato persiste até os dias atuais nas críticas truncadas a certo capitalismo rapinante que seria, graças à ganância especulativa dos agentes do capital financeiro, a grande força motora do capitalismo de catástrofe contemporâneo. Os processos de financeirização e ficcionalização do valor – oriundos eles mesmos da crise do capital ante seu limite interno absoluto – são reiteradamente personificados nesses agentes como se bastasse eliminá-los para superar o momento crítico. Tal fundamento antissemita inaudito largamente difundido, inclusive nas esquerdas acadêmicas, se comunica decisivamente à atribuição de um polo positivo ao lado concreto da forma social. Os momentos concreto e abstrato da forma social não são aí tomados como contradição real da forma, mas como momentos ambíguos. E como bem formula Henri Lefebvre (1980b, p. 226), “a ambiguidade exclui a consciência da ambiguidade. Sociologicamente, é

---

<sup>41</sup> Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães.

uma categoria da inconsciência e da ignorância ou antes do desconhecimento e do mal-entendido, da aparência misturada ao ‘real’”.<sup>42</sup> No interior de tal ambiguidade, ataca-se o abstrato em defesa do concreto, escamoteando o fato de que essa concretude mesma só pode sê-la no campo de referências comum da abstração real moderna. A tentativa de salvação do concreto via aniquilação do abstrato equivale à autoaniquilação. Essa inconsciência ajuda a compreender a contradição existente no nazi-fascismo de ser ao mesmo tempo uma força motriz da modernização capitalista e ter em seu âmago uma crítica truncada do capitalismo mesmo. Está presente aí a confusão – preservada até os dias atuais – de que um capitalismo produtivo, industrial, produtor de mercadorias concretas, poderia ser resposta a um capitalismo especulativo, improdutivo e, portanto, abstrato.

Esse ódio ao abstrato assume hodiernamente um teor distinto em relação àquele da fase ascendente do capitalismo – ainda que evidentemente os agentes que levam a cabo essa repulsa não tenham consciência dessa distinção que lhe *passa às costas* –: se o nacional-socialismo nutria um ódio pelo aparentemente abstrato e improdutivo em um momento histórico ainda de ascensão do produtivo, e em que a velha definição leniniana do capital financeiro como amálgama entre capital bancário e capital industrial (LENIN, 2012) ainda fazia jus a tal mediação; o novo radicalismo de direita – e mesmo alguns setores da esquerda – nutre seu ódio contra um financeiro que passou a determinar o produtivo em sua totalidade em um momento no qual “a relação inverteu-se: a reprodução real tornou-se o apêndice duma gigantesca bolha de ‘capital fictício’ nas suas diversas formas fenomênicas e nos seus diversos estados de agregação, em vez de produzir essa bolha como mera emanção do seu interior” (KURZ, 1995, s.p). Essa inversão de teor pôde ser apreendida por Adorno ainda na década de 1960 quando o otimismo do contexto *welfare* tomava conta das ciências sociais, embotando a crítica. Ao se ater aos novos radicalismos de direita que se aprofundavam na Europa do pós-guerra, bem como nos Estados Unidos – quando no desenvolvimento da pesquisa acerca da “personalidade

---

<sup>42</sup> Tradução livre de: “l’ambiguïté exclut na conscience de l’ambiguïté. Sociologiquement, c’est une catégorie de l’inconscience et de l’ignorance ou plutôt de la méconnaissance et du malentendu, de l’apparence mêlée au ‘réel’”.

autoritária”<sup>43</sup> – Adorno afirma que “apesar do pleno emprego e apesar desses sintomas de prosperidade, o fantasma do desemprego tecnológico continua a rondar de tal modo que, na era da automatização [...] também as pessoas que estão no processo de produção sentem-se já como potencialmente supérfluas [...] elas sentem na verdade como desempregados potenciais” (ADORNO, 2020, p.47). Noutros termos, o novo radicalismo de direita se apresenta como catalisador da dissolução catastrófica da forma social. Se indubitavelmente ocupa outro lugar na história da modernização – se pensado em relação ao período nacional-socialista –, não deixa de operar com as mesmas categorias; sendo que outrora com a imposição delas e agora com ausência das mesmas, que não aparece como superação, mas igualmente como imposição. Uma espécie de “humilhação secundária” (HEIDEMANN, 2004), na qual após a imposição da presença das categorias que determinam a sobrevivência mobilizada pelo e para o trabalho, o progresso mesmo dessa forma social impõe a ausência dessas categorias, que persistem a organizar a vida, mas agora como pura negatividade.

Esse vazio objetivo e subjetivo imposto pela dissolução do que organizava a vida – já de maneira negativa, mas ainda de modo a permitir ao menos a reprodução imediata – coliga o ódio ao abstrato a uma espécie de paixão [*pathos*] pelo abstrato.<sup>44</sup> “A crise do valor determina a conservação da (ir)racionalidade crítica uma vez mais passada ‘às costas’ dos homens sem qualidades” (BONIFÁCIO, 2018, p.241). Não ocasionalmente, surtos de ódio são propiciados de maneira cada vez mais contundente – e pública – por homens contra mulheres. Bastaria recordarmos algumas das várias declarações notadamente misóginas de uma figura como Jair Bolsonaro. Como quando aos gritos afirmou à Deputada Maria do Rosário (PT/RS): “Não te estupro porque você não merece”<sup>45</sup>, ou quando ao mencionar sua única filha afirmou: “Eu tenho 5 filhos. Foram 4 homens, a quinta eu dei uma fraquejada e veio

---

<sup>43</sup> Cf. Adorno (2019).

<sup>44</sup> Aqui o sentido psicanalítico de *pathos* não é ocasional.

<sup>45</sup> Cf. <https://lunatenorio.jusbrasil.com.br/noticias/156410097/nao-te-estupro-porque-voce-nao-merece-volta-a-dizer-bolsonaro-a-deputada>. Acesso em 11 de maio de 2021.

uma mulher”<sup>46</sup> E evidentemente, não é apenas no plano do discurso que tal embrutecimento se revela. Tampouco ele pode ser atribuído apenas a esta ou aquela figura. O crescimento da violência contra a mulher, não raro culminado em feminicídio, é flagrante nos últimos anos, como demonstra a tabela a seguir.

**Tabela 1: Número de feminicídios por causa de morte (1996-2017)**

	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017
X85 Agressao meio drog medic e subst biologicas	9	0	2	2	0	4	2	2	4	5	4	0	2	4	9	2	2	9	11	6	4	2
X86 Agressao p/meio de subst comosivas	0	2	0	0	0	0	0	2	0	0	0	0	0	0	0	0	0	4	0	9	4	0
X87 Agressao p/pesticidas	2	0	0	0	0	2	7	0	0	5	4	0	0	2	2	0	0	0	6	4	2	0
X88 Agressao p/meio de gases e vapores	0	0	0	2	0	0	0	0	0	2	2	0	2	0	2	0	0	0	0	0	0	0
X89 Agressao outr prod quim subst nocivas espec	19	11	0	0	0	2	0	4	7	2	7	2	2	0	2	2	9	11	11	6	2	2
X90 Agressao prod quimicos e subst nocivas NE	2	22	11	11	2	4	5	4	4	5	22	4	7	11	4	4	4	17	9	4	6	4
X91 Agressao enforc estrangulamento sufocacao	279	282	292	329	385	413	460	480	513	524	493	472	548	563	550	586	669	624	649	670	617	589
X92 Agressao p/meio de afogamento e submersao	45	17	20	20	31	27	16	13	36	38	28	29	27	29	54	13	37	34	47	34	30	15
X93 Agressao disparo de arma de fogo de mao	225	133	184	201	334	286	338	346	405	398	302	423	492	498	492	667	543	480	490	507	552	510
X94 Agressao disparo arma fogo de maior calibre	32	17	31	31	49	51	52	40	70	45	46	51	51	54	28	46	43	47	56	54	45	64
X95 Agressao disparo outr arma de fogo ou NE	3710	3670	3652	3647	4107	4313	4239	4325	4130	4096	4210	3929	4000	4344	4253	4223	4477	4473	4588	4333	4428	5065
X96 Agressao p/meio de material explosivo	0	0	0	2	2	0	2	2	2	0	4	4	4	0	0	0	4	6	4	2	0	2
X97 Agressao p/meio de fumaca fogo e chamas	54	58	53	39	69	49	95	54	92	63	116	80	98	80	109	107	130	159	135	116	138	201
X98 Agressao vapor agua gases ou objetos quentes	4	4	0	7	2	4	2	0	2	2	0	0	4	0	0	0	0	4	4	9	2	2
X99 Agressao objeto cortante ou penetrante	1464	1310	1301	1307	1545	1753	1772	1800	1812	2026	2089	2041	2194	2342	2504	2610	2736	2592	2625	2565	2495	2417
Y00 Agressao p/meio de um objeto contundente	800	951	972	672	438	474	408	468	528	549	615	601	688	744	827	732	773	820	797	724	696	788
Y01 Agressao p/meio projecao de um lugar elevado	2	2	7	9	11	9	7	2	13	5	9	11	9	11	11	7	4	13	6	6	2	4
Y02 Agressao proj coloc vitima obj movimento	4	0	0	2	0	0	2	7	4	0	7	2	2	4	2	7	4	6	6	4	6	6
Y03 Agressao p/meio de impacto veic a motor	28	6	7	7	2	13	14	18	4	11	46	55	49	51	37	37	54	47	43	28	32	49
Y04 Agressao p/meio de forca corporal	24	26	27	57	29	87	106	116	103	108	140	113	144	141	181	146	154	166	183	202	264	186
Y05 Agressao sexual p/meio de forca fisica	17	24	18	24	29	36	38	33	31	34	18	33	40	22	33	26	46	54	17	47	28	28
Y06 Negligencia e abandono	11	6	7	17	9	7	9	9	7	9	18	4	2	18	7	22	13	24	26	17	13	11
Y07 Outr sindr de maus tratos	17	30	46	22	62	78	61	80	56	88	57	62	64	54	72	70	48	60	60	47	45	38
Y08 Agressao p/outr meios espec	128	168	104	52	100	49	20	22	67	61	50	47	53	45	48	66	37	52	56	52	54	60
Y09 Agressao p/meios NE	1083	977	1020	1254	1078	938	1064	952	717	666	519	394	441	501	487	490	458	547	550	468	492	478
<b>Total</b>	<b>7960</b>	<b>7716</b>	<b>7753</b>	<b>7714</b>	<b>8283</b>	<b>8601</b>	<b>8719</b>	<b>8782</b>	<b>8610</b>	<b>8741</b>	<b>8806</b>	<b>8359</b>	<b>8924</b>	<b>9520</b>	<b>9714</b>	<b>9862</b>	<b>10245</b>	<b>10250</b>	<b>10378</b>	<b>9916</b>	<b>9959</b>	<b>10522</b>

Fonte: Roichman (2020, p.362).

É evidente que a misoginia, bem como a violência direta contra a mulher, não são exclusividades do período hodierno. O que se formula é que a crescente dessa violência – como subsidia-nos os dados – somada ao espaço que manifestações inequivocamente misóginas passaram a ter do ponto de vista público, e mesmo institucional, revela um teor distinto dessa violência. Processo esse que longe está se restringir ao Brasil. A eleição de Donald Trump nos Estados Unidos, por exemplo, em nada pode ser desvinculada desse mesmo teor histórico. Ainda em 2016, ao se perguntar quem eram os eleitores de Donald Trump, e porque seus discursos extremos mais atraíam certas camadas da população estadunidense que repeliam, o

<sup>46</sup> Cf. <https://revistaforum.com.br/noticias/bolsonaro-eu-tenho-5-filhos-foram-4-homens-a-quinta-eu-dei-uma-fraquejada-e-veio-uma-mulher-3/>. Acesso em 11 de maio de 2021.

jornalista Michael Goldfarb, muito em função do seu diálogo com o sociólogo Todd Gitlin – que tem estudado a nova direita no país – chegou a relevantes termos para a questão. Os eleitores fieis a Donald Trump representavam na época cerca de 40% do eleitorado. Vinham de quatro derrotas nas últimas seis eleições presidenciais, mas haviam permitido “ao Partido Republicano o controle do Congresso e do governo de vários Estados, tornando quase impossível para administrações democratas a missão de governar o país” (GOLDFARB, 2016). Consistia em uma camada da população tanto ressentida quanto paranoica com a crise econômica de 2008 e com os atentados de 11 de setembro de 2001. Eram “majoritariamente indivíduos brancos que previamente votavam em candidatos democratas”. Gitlin (apud GOLDFARB), no entanto, compreende que as raízes dessa camada podem ser encontradas em períodos bem anteriores, mais especificamente na década de 1930, nos períodos de seca que criaram um êxodo rural dos Estados de Oklahoma e Kansas.

Muitos desses fazendeiros e suas famílias foram para a Califórnia, transformando-se em partidários de políticos republicanos, como Barry Goldwater, o candidato derrotado na eleição presidencial de 1964. No final da década de 1960, muitos brancos do sul juntaram-se ao Bloco por conta da aprovação da legislação que deu à população negra igualdade de direitos, inclusive o voto. Nos anos 70 e 80, recessões levaram ao fechamento de fábricas no norte dos EUA. Comunidades em regiões como Johnstown, na Pensilvânia, foram devastadas pelo desemprego e muitas pessoas tiveram que deixar a região para procurar trabalho, normalmente em condições bem diferentes das que tinham sustentado gerações e permitido o crescimento de comunidades. Foi um deslocamento tão violento quanto o dos anos 1930. Também se juntaram ao Bloco pessoas que discordaram da decisão judicial que deu às mulheres americanas o direito de aborto em 1973 - o Partido Republicano tradicionalmente se opõe à interrupção da gravidez. Nos últimos 50 anos, os democratas também passaram por mudanças. Sua configuração é mais diversa e dedicada a usar a legislação de direitos civis para reverter os efeitos de anos de discriminação contra minorias e mulheres, além de defender legislação mais liberal em assuntos de sexualidade. Uma maioria esmagadora de negros, e significativa de hispânicos e asiáticos vota nos democratas, enquanto brancos com curso superior dominam o partido. Identidade e política de gênero são discussões regulares nos campi universitários e na grande mídia. No lado democrata, muito tem se falado sobre a identidade do homem branco (GOLDFARB, 2016, s.p).

Não ocasionalmente a mídia estuduanidense, em especial o jornal *The New York Times*, se dedicou a publicar entre 2016 e 2020 dezenas de matérias acerca do “homem branco raivoso” [*angry white man*]. Como bem demonstra Scholz (1992), no

entanto, essa “máscara de caráter” do “homem branco raivoso” nem sempre ganhará corpo nesse sujeito universal, mas pode muito bem ser vestida precisamente por aqueles oprimidos por este. O emblemático diálogo entre Michel Goldfarb e Bonnie Cordova, uma correligionária de Hilary Clinton, ajuda a compreender o que estava em questão na popularidade de Trump. Ao ser perguntada pelo jornalista se ela conseguia compreender o que tornava Trump alternativa a uma camada tão vasta da população estadunidense, Cordova respondeu:

“Lecionei em escola de grandes centros urbanos por mais de 30 anos” [...] “Fui por algumas vezes preterida em promoções por não ser de uma minoria. Trabalhei em uma escola em que crianças imigrantes tinham tratamento dental e oftalmológico gratuito enquanto eu tinha problemas para custear o dos meus filhos.” Ela admitiu o ressentimento: “É uma chama que pode ser abanada e virar ódio. Você precisa superar (os sentimentos ruins)” (GOLDFARB, 2016, s.p).

O ódio mobilizado contra aqueles que supostamente furam a fila de acesso a um mundo cada vez mais tornado “buraco de rato para elefantes” (KURZ, 1996) se comunica precisamente ao desemprego estrutural registrado desde as décadas de 1970 e 80 que tolhe a identidade e avilta a condição de provedor do homem branco. Se o que lhe conferia dignidade e a condição de sujeito, em que pesem os constrangimentos objetivos do trabalho abstrato, era exatamente o invólucro do trabalho, a retirada desse invólucro equivale à demissão da própria existência. “A perda do emprego costuma ser acompanhada pela perda da identidade e das estruturas interpessoais que até então permitiam que pessoas com ego fraco funcionassem precariamente” (JAPPE, 2017, p.269).<sup>47</sup> E nesse contexto, as psicopatologias latentes e próprias aos indivíduos de uma sociedade sacrificial vem à tona de modo explosivo. Se por um lado, a sociedade fundada na abstração trabalho deve ser criticada e superada em seu núcleo substancial, por outro, afirma Jappe, “deve-se reconhecer que o desaparecimento do trabalho também libera energias destrutivas que anteriormente estavam vinculados ao trabalho e agora vagam

---

<sup>47</sup> Tradução livre de: “La perte du travail s’accompagne souvent de la perte des structures identitaires et interpersonnelles qui jusque-là permettaient un fonctionnement précaire des personnes ayant un moi faible”.

livremente em espaço social” (Ibidem).<sup>48</sup> O vazio tanto subjetivo - perda da identidade - quanto objetivo - perda das condições de sobrevivência - transmuda-se na busca por “explicações em teorias da conspiração e outras visões paranoicas. É um pouco como tentar acertar a névoa que cobre a sociedade e torna difícil ver com clareza” (Ibidem).<sup>49</sup> Por isso, esses grupos “vociferam, urram como feras embriagadas que querem de volta suas jaulas - elas ao menos lhes davam um sentido seguro às suas vidas” (MENEGAT, 2019, p.145). Ameaçam, em último termo, a possibilidade de qualquer nível de sociabilidade. É o que Roswitha Scholz compreende como “asselvajamento do patriarcado”

A crise tem repercussões diferentes nas mulheres e nos homens. Falo neste contexto de um "asselvajamento do patriarcado". Isto não significa que a relação de gênero se dissolva num sentido emancipatório. Nem tão pouco significa que a estrutura fundamental da sociedade sexualmente hierárquica se torne obsoleta. Haverá mais um abrandamento dos papéis tradicionais de gênero em condições de empobrecimento. Tais desenvolvimentos podem ser observados, por exemplo, nas favelas do chamado Terceiro Mundo. As mulheres são aqui responsáveis pela sobrevivência da família. Os homens arrastam-se de emprego em emprego e de mulher em mulher e, na verdade, já não se sentem responsáveis pelas relações nem pelos próprios filhos. Estamos aqui mais perante processos de degradação. Em situações de crise social aguda a maior carga recai sobre os ombros das mulheres (SCHOLZ, 2017, s.p).

Essa “paixão pelo abstrato” que mescla o desejo de extermínio do outro e de si mesmo com a defesa obstinada das categorias que determinam a existência nos termos hodiernos, comunica-se a uma espécie de pesadelo diurno do sujeito moderno que se corporifica em uma nova direita cujo sentimento de catástrofe social converte-se em um “desejo inconsciente de fim do mundo” (ADORNO, 2020, p.52). Algo não muito distinto do que Vladimir Safatle (2020), resgatando um trecho da *Dialética do Esclarecimento* já por nós mencionado, no qual Adorno & Horkheimer apontam os riscos da pretensa intelectualidade frente à barbárie, afirma que “nossa pretensa supremacia intelectual ainda irá nos matar”, pois, “ela nos faz não ver como, no fundo, há uma parte da população brasileira que deseja isto e se dispôs a

---

<sup>48</sup> Tradução livre de: “il faut reconnaître que la disparition du travail libère aussi des énergies destructrices qui, auparavant, étaient liées par le travail et qui errent désormais librement dans l’espace social”.

<sup>49</sup> Tradução livre de: “explications dans les théories conspirationnistes et autres visions paranoïaques. C’est un peu comme tenter de frapper avec un bâton le brouillard qui recouvre la société et empêche d’y voir clair”.

jogar roleta russa com todos e com elas mesmas. [...] Esta será sua forma de se sacrificar por um ideal, mesmo que este ideal não prometa nada mais do que o próprio sacrifício, nada além de um movimento permanente em direção à catástrofe” (SAFATLE, 2020, s.p). E tal como no caso do economista que pôde deduzir dos interesses dos cervejeiros bávaros a impossibilidade da unificação da Alemanha, a cegueira esclarecida frente aos fundamentos e desdobramentos da catástrofe faz com que parcela significativa da esquerda se torne “a última defensora da ‘força civilizatória’ do capitalismo (que nunca entra em crise, pois ela será sempre uma marolinha ou mera ideologia das políticas de austeridade), enquanto a nova direita (militares inclusive) reconhece a face bárbara de seu fim de linha – está vencendo mundo afora ao se apresentar como os Cavaleiros do Apocalipse” (CATALANI, 2019, s.p). Configuração na qual a salvação de um suposto passado dourado perdido nas ruínas mal percebidas da modernidade seria a última aposta de uma esquerda inconsciente de sua forma, e por isso mesmo apegada até o último fio à abstração real da política como se pudesse desgarrá-la da forma valor que historicamente a demandou. Nesse limiar,

por um lado, os progressistas se voltam para o passado, querem evitar a “decadência” dos valores democráticos, e assumem uma posição reativa (que era desde o século XIX a posição dos conservadores clássicos e dos teóricos da decadência). Por outro lado, os populistas de direita, isto é, os reacionários, se tornaram “progressistas” no sentido de que querem acelerar o tempo e adiantar o futuro – mas por isso são apocalípticos. Apocalípticos porque *amigos do apocalipse*, porque eles não têm pudor em acelerar o processo de devastação do meio ambiente, em aniquilar pessoas (ou simplesmente deixar morrer, como no caso italiano em que impediram que um barco de refugiados atracasse) e em transformar a sociedade em uma guerra de todos contra todos em que sobrevive o mais armado – e isso não é nenhum “retorno à Idade Média”, é o próprio ápice do desenvolvimento capitalista, cuja verdade não é nenhuma versão democrática e luminosa de sociedade, mas sim esse grande Nada destrutivo. Daí a afinidade entre niilismo e a “ponte para o futuro” (ou o cínico “future-se”). A referência temporal dessa nova direita não é nenhum passado, mas essa “nova era”, que é, para eles, “a última cruzada” (para usar o título de uma grotesca série sobre “história” do Brasil produzida por um grupo de direita bem amparado financeiramente, e que já foi vista por quase 2 milhões de pessoas). Enquanto para a nova direita “tudo que é sólido se desmancha no ar”, a esquerda mais do que nunca tenta se agarrar àquilo que parece firme. E então ocorrem coisas estranhas: nunca se deu tanta carteirada com títulos, prêmios etc. Como resposta ao ressentimento anti-intelectual, ao ataque à universidade e às figuras grotescas da direita (como Olavo de Carvalho e cia.), a esquerda se torna bacharelista, fazendo autoelogio

contabilizando os pontos no Lattes e ostentando título de doutorado. Uma atitude que, além de vergonhosa, não poderia ser pior do ponto de vista estratégico” (CATALANI, 2019, s.p, grifos do autor).

Essa pulsão de morte organizada politicamente pela nova direita – que, aliás, resguarda alguma similaridade com a postura das famílias nazistas alemãs que ante a inevitabilidade da queda do Terceiro Reich optavam por, antes de cometer suicídio, matarem seus filhos, em especial as crianças, vez que o mundo após o Reich não mereceria ser vivido – é a chave de compreensão para atitudes lunáticas como a do grupo gaúcho que se mobilizou para prestar continência a uma réplica gigante de uma caixa de remédios ineficaz ao tratamento de uma doença mortal durante o período mais crítico de uma pandemia global; ou mesmo do policial baiano que acabou por dar a própria vida na tentativa de garantir que isolamento social – que poderia salvar outras vidas – não fosse cumprido. Essa franja de lunáticos [*lunatic fringe*] parece não apenas experienciar o tempo histórico de dissolução do social, de apocalipse das formas que consubstanciam a moderna forma sujeito, mas aderir a essa dissolução como uma espécie de astúcia última da razão no intuito de preservar a abstração que a constitui. Nos termos de Löwenthal & Guterman (apud CATALANI, 2020, p.35), “o medo é transformado em uma expectativa niilista mórbida, ou mesmo esperança, de destruição total”; pois esses indivíduos não querem apenas “a destruição do seu grupo, [querem], se possível, a destruição do todo” (ADORNO, 2020, p.52).

A astúcia da razão, na forma de uma subjetividade danificada, fica mais nítida se notarmos que simultaneamente a esse desejo manifesto de apocalipse opera uma defesa obstinada dos valores tradicionais, da família, etc. A “angústia da classe média” (SCHOLZ, 2008), tornada supérflua do ponto de vista da valorização, faz essa camada experienciar a dissolução paulatina do núcleo familiar tradicional. O que não conseguem perceber é que essa dissolução não é fruto de qualquer agência comunista, dos valores de esquerda etc., mas deve tributo ao próprio desenvolvimento capitalista, que se em um primeiro momento demandou o núcleo familiar como pressuposto para a formação do trabalho livre, agora carece se livrar desse núcleo que gradativamente se torna aporético. O desenvolvimento das forças

produtivas, como se sabe, não engendrou uma maior liberdade aos indivíduos como poderiam pressupor as utopias tecnológicas que um dia vislumbraram um mundo onde as máquinas trabalhariam pelas pessoas. Ao contrário, quanto mais a força de trabalho humana foi expulsa do processo produtivo mais atores sociais tiveram de ser mobilizados pelo e para o trabalho: mulheres, crianças, etc. Mais recentemente, ante a impossibilidade até mesmo da promessa de um emprego estável e formal, “os homens arrastam-se de emprego em emprego e de mulher em mulher e, na verdade, já não se sentem responsáveis pelas relações nem pelos próprios filhos” (SCHOLZ, 2017, s.p). Götz Eisenberg, um psicólogo com larga experiência em trabalhos em penitenciárias e que tem se dedicado a compreender o fenômeno *amok* - que não ocasionalmente começa a se tornar mais comum no Brasil<sup>50</sup> - considera que muito do ódio e do mal-estar narcisista difuso hoje, indissociável à compreensão do que torna possível os recorrentes ataques em escolas, não decorre propriamente de feridas graves que os pais teriam infligido, como em outros momentos da história, mas de um profundo vazio que marca sobretudo as classes médias.

A educação negligenciada e a solidão na frente das telas pode resultar em ódio sem sujeito e sem objeto, totalmente “puro”, o que gera violência cega e gratuita flutuando, um crime “sem finalidade” que permanece um enigma para as vítimas, polícia, justiça e psicólogos especialistas forenses. Sua busca por padrões compreensíveis não leva a nada de concreto, mas essa falta de motivos concretos é talvez o motivo real. [...] Ódio e *amok* nascem do frio, da

---

<sup>50</sup> Em março de 2023, um adolescente de 13 anos, munido de uma faca, assassinou uma professora e feriu outras três docentes e um estudante, na escola em que estudava há pouco dias em São Paulo. Em novembro de 2022 um adolescente de 16 anos invadiu duas escolas em Aracruz, no Espírito Santo e matou a tiros quatro pessoas, além de ferir outras doze. As investigações revelaram que tanto o assassino quanto o pai, dono da arma utilizada nos ataques, tinham vinculações com movimentos de extrema-direita. Apenas quatro dias depois, uma escola em Contagem, na Região Metropolitana de Belo Horizonte, foi invadida e pichada com frases e símbolos neonazistas. Em maio de 2021 um jovem de 18 anos, munido de uma faca, invadiu uma creche na cidade de Saudades, em Santa Catarina e assassinou três crianças e duas funcionárias. O assassino ainda desferiu vários golpes de faca contra o próprio corpo, mas sobreviveu. Em março de 2019, dois adolescentes invadiram uma escola em Suzano, em São Paulo, e mataram 10 pessoas. Em setembro de 2018, um aluno atirou em colegas e feriu duas pessoas em Foz do Iguaçu, no Paraná, motivado por *bullying*. Em 2017, um adolescente de 14 anos disse ter se inspirado nos massacres em escolas de Columbine, nos Estados Unidos, para matar dois estudantes e ferir outros quatro no Colégio Goyases, em Goiânia. Em abril de 2011, um jovem de 23 anos invadiu a escola onde havia estudado e matou 12 pessoas antes de cometer suicídio. Uma série de vídeos encontrados na casa do atirador revelou que ele premeditou o crime, motivado pelo *bullying* que sofreu quando era estudante. No mesmo ano, em São Caetano do Sul, uma criança de 10 anos roubou a arma do pai, levou para a escola e atirou pelas costas em uma professora antes de também cometer suicídio.

falta do objeto, indiferença e vazio crescente (EISENBERG apud JAPPE, 2017, p.265).<sup>51</sup>

Em um contexto de frieza e isolamento – imposto pela própria dinâmica de trabalho (ou ausência dele) – mesclado com violência e resignação, o núcleo familiar começa a se esgarçar – ou ao menos se transformar em algo radicalmente distinto do que a ideia tradicional de família historicamente propalou. Com isso, a família e o patriarcado não são superados em seu núcleo e de forma emancipatória como diversas esquerdas chegaram a postular. Ao contrário, essas categorias começaram a desmoronar paulatinamente sobre si mesmas; representando, ao invés de emancipação, formas ainda mais diretas de dominação e violência. É que ante a cegueira do processo de dissolução em curso, a violência, o ódio e a misogonia são as respostas mesmas da razão androcêntrica ocidental. Pois se por um lado, “a raiva é uma proteção contra esse medo” (JAPPE, 2017, p.266)<sup>52</sup>, por outro, “esses atos permanecem um fenômeno predominantemente masculino” (Ibidem, p.269)<sup>53</sup>. O que se deve tanto a razões históricas que revelam o vínculo entre violência e masculinidade, quanto “uma consequência das tentativas de lutar contra o medo da simbiose devoradora com a figura materna arcaica – medo reforçado pelo desaparecimento de figuras paternas na família e na sociedade – e para salvaguardar uma forma de ‘eu’” (Ibidem).<sup>54</sup>

Não é ocasional que a defesa obstinada dessas categorias em ruínas – trabalho por um lado e família por outro – encontrem porto para ancorar precisamente em grotescas exteriorizações da figura paterna perdida – de Trump a Bolsonaro. A âncora encontrada nessas figuras comunica-se não apenas a um saudosismo conservador no que concerne à família, mas também a uma profícua imagem

---

<sup>51</sup> Tradução livre de: “L’éducation négligée et la solitude devant les écrans peuvent avoir pour résultat une haine sans sujet et sans objet, totalement “pure”, qui génère une violence aveugle et librement flottante, une criminalité “sans finalité” qui reste une énigme pour les victimes, la police, la justice et les psychologues experts judiciaires. Leur recherche de motifs compréhensibles n’aboutit à rien de concret, mais cette absence de motifs concrets est peut-être le véritable motif. [...] La haine et l’amok naissent du froid, du manque de relations à l’objet, de l’indifférence et du vide qui montent”.

<sup>52</sup> Tradução livre de: “La rage est alors une protection contre cette peur”.

<sup>53</sup> Tradução livre de: “ces actes restent un phénomène largement masculin”.

<sup>54</sup> Tradução livre de: “tentatives visant à combattre la peur de la symbiose dévorante avec la figure maternelle archaïque – peur renforcée par la disparition des figures paternelles dans la famille et la société – et à sauvegarder une forme de ‘moi’”.

concreta de algo que almejam conservar. É que se tudo parece se dissolver quase a olhos vistos – do sonho da casa própria ao sonho da viagem à Disney (sonhos, aliás, diretamente vinculados ao núcleo familiar) – sem que os sujeitos dessa dissolução possam ser identificados – até por inexistirem – os novos radicais de direita, personificam por um lado os culpados pela abstração a qual não compreendem,<sup>55</sup> e por outro atribuem às figuras paternas perdidas o conteúdo concreto do mundo. “Quanto menos [...] há clareza do quão decapitados são os mecanismos de coerção social, mais se torna necessário hipostasiar ídolos, conjurar o bem e o mal. A necessidade da identificação e destruição do mal se impõe. Os judeus, os comunistas, os ciganos... os petistas carecem ser aniquilados” (BONIFÁCIO, 2018, p.241). O indivíduo autoritário típico do novo radicalismo de direita é mobilizado pelo medo transmutado em raiva, e esta última

dirige-a contra um bode expiatório. Ele projeta nos objetos externos os impulsos que ele tem de lutar dentro de si mesmo. O sujeito narcisista e limítrofe [*borderline*] – na verdade, o narcisismo é um sintoma limítrofe [*borderline*] no sentido de que se situa entre a neurose e a psicose – que domina hoje está sujeito ao ódio sem sentido. Ele é devorado pelo medo de que sua estrutura psíquica possa se dissolver absolutamente, e a agressão serve como um mecanismo para reter seu ego [...] Eles facilmente apresentam um grande ressentimento sem saber para onde direcioná-lo [...] Populismos de todos os matizes se alimentam dele (JAPPE, 2017, p.265-8).<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup> Adorno (2020, p.61) menciona o ódio mobilizado contra os intelectuais de esquerda tanto no período nacional-socialista quanto no que concerne aos novos radicais de direita: “O termo ‘intelectual de esquerda’ também é uma dessas expressões para assustar. Em primeiro lugar, apela-se aí também à desconfiança alemã contra aquele que não tem cargo nem dignidade, que não tem um posto fixo, que é observado como alguém que vaga na vida, como ‘alguém que vive de brisa’ [*Luftmensch*], como se dizia antigamente na Polônia. Quem não se insere na divisão do trabalho, quem por meio da profissão não está ligado a uma determinada posição e, portanto, a um pensamento bastante determinado, mas que conservou sua liberdade de espírito é, de acordo com essa ideologia, uma espécie de patife e deve ser cortado fora. Entra aí certamente o antiquíssimo rancor do trabalhador manual contra o trabalho intelectual, mas de um modo completamente deslocado e tornado totalmente irreconhecível”. Que no Brasil os assim chamados “intelectuais” de esquerda em geral tenham um vínculo institucional bem mais demarcado que na Alemanha, isso não chega a tocar o cerne da questão, haja vista a enorme opacidade que circunda – do ponto de vista do cidadão médio – o ambiente das universidades públicas e seus institutos de pesquisa. Configuração que a fala do ex-ministro da educação Abraham Weintraub – que contou com considerável aceitação de parte opinião pública – sobre as universidades federais serem ambientes de “balbúrdia” ilustra bem.

<sup>56</sup> Tradução livre de: “dirige contre un bouc émissaire. Projete sur des objets extérieurs les pulsions qu’elle doit combattre en elle. Le sujet narcissique et *borderline* – en effet, le narcissisme est un symptôme *borderline* dans le sens où il se situe entre la névrose et la psychose – qui domine aujourd’hui est enclin à une haine sans objet. Il est dévoré par la crainte que sa structure psychique puisse se dissoudre tout à fait et l’agression lui sert de mécanisme pour conserver son moi. [...] Ils en

Nesse contexto, as chamadas classes médias que se dilataram durante décadas parecendo tender a corresponder à totalidade os indivíduos humanos<sup>57</sup>, assumem um lugar decisivo. Não apenas a obsolescência de sua forma, mas também a opacidade de sua posição, faz das classes médias catalisadoras da neurose objetiva do social.

Como aquele que nem é o bem nem o mal, nem deus nem diabo, e assim carece que venha do externo a salvação e a condenação, o ser intermediário, o homem médio, e, portanto, medíocre, apenas pode alienar-se de sua própria posição consciente e entregar-se ao absurdo no qual navega docilmente. A fúria que o arranca da docilidade esporadicamente não tem a ver com uma tomada repentina de consciência, mas com o medo arcaico preservado no ego de que o retirem do absurdo desvelando precisamente o caráter grotesco de sua auto conservação. Essa hipótese quase psicanalítica não é gratuita e tem muito a nos dizer. A “origem do mal” e as metamorfoses do trágico manifestas no conservadorismo daquele que pode carimbar como inimigo aquele que dele se distingue, quando manipulada pelos ditames, padrões e clichês externos ao indivíduo que age, fornece o *álibi* perfeito para a dominação [...] O que se tem no que se refere às classes médias e sua miséria imanente é uma dupla-determinação. Uma da primeira e outra da segunda natureza. O resignar-se ante ao monstruoso que se apresenta demiurgo, ante ao que se intermedia ao absoluto positivo – as forças divinas, as forças da natureza, etc. – e o infinito negativo – a morte como impulso – é a determinação primeira. No entanto, o tornar-se medíocre no moderno [e em sua crise] tem a ver com uma segunda determinação, a de que os indivíduos desse tempo são postos de frente e atormentados continuamente pelo fato de que “a sociedade é comparável com processos naturais extra-humanos, meros mecanismos, porque as formas culturais baseadas em luta e opressão não são a prova de uma vontade autoconsciente e unitária. Em outras palavras: este mundo não é o deles, mas sim o mundo do capital”.<sup>58</sup> Fato esse, no entanto, do qual deve se preservar, pois sua consideração implicaria na abnegação consciente do próprio existir sob a forma sujeito (BONIFÁCIO, 2018, p.112-4).

Como na genealogia da tragédia nietzschiana, a necessidade da personificação do mal e do bem se comunica ao sentimento daqueles que são constrangidos a existir

---

conçoivent facilement un grand ressentiment sans savoir vers qui le diriger [...]Les populismes de tout bord s'en nourrissent”.

<sup>57</sup> Durante as fases de ascensão e imposição do capitalismo as classes médias tenderam a se alargar progressivamente, vez que “cada vez menos atores controlam os mercados e cada vez menos pessoas se encontram verdadeiramente alheios a ele” (BONIFÁCIO, 2018, p.110). Contexto histórico no qual a sociologia brasileira, em larga medida tributária das formulações de Martins (2007), pôde compreender como limitada a antiga ideia de exclusão social, pois todos em alguma medida estariam incluídos, ainda que se tratasse de uma “inclusão precária”. No entanto, o capitalismo de catástrofe que se aprofunda hodiernamente faz com que novamente as classes médias se encolham e que verdadeiramente parcelas cada vez maiores da sociedade sejam de fato excluídas de qualquer possibilidade, sendo, no limite, alvos de extermínio direto.

<sup>58</sup> Cf. Horkheimer (1989, p.44).

entre poderes percebidos como titânicos. Afinal, questiona Nietzsche (1992, p.36-7), “de que outra maneira poderia aquele povo tão suscetível ao sensitivo, tão impetuoso no desejo, tão singularmente apto ao sofrimento, suportar a existência, se esta, banhada de uma glória mais alta, não lhe fosse mostrada em suas divindades?” Na moderna e patriarcal sociedade produtora de mercadorias em colapso, trata-se da neurose imposta pelo constrangimento de sobreviver entre o desconhecido que domina e o conhecido que, por sua própria exclusão, aparece como ameaça de tomar seu lugar no mundo. Daí a tendência a se aferrar às figuras que parecem personificar uma promessa concreta. No último grande espasmo da fase de imposição do processo de modernização essa tendência assumiu a forma da promessa de um *reich* que iria durar mil anos. No momento dissolutivo da modernização assume mesmo a forma da promessa de completa aniquilação. As duas formas aparentemente antagônicas resguardam, no entanto, o mesmo núcleo fantasioso comum: a eternidade.

O filólogo alemão Victor Klemperer (2009), ao narrar três encontros com pessoas diferentes em distintos momentos do período hitlerista nos ajuda a compreender o que aí se processa. Primeiro, seu diálogo com Paula Von B., assistente de um de seus colegas na Universidade de Dresden. Uma mulher de meia idade, culta, geralmente ponderada, que tão logo Hitler ascende ao poder demonstra-lhe enorme simpatia e transparece extasiada. Em uma visita à casa de Klemperer – que, aliás, era judeu – Paula o tenta convencer da importância de Hitler. Diante da recusa veemente do filólogo ela afirma que estava a exercer “dever alemão” [*Deutsche Pflicht*] e argumenta: Hitler “nos deu nosso lar de volta” [*Er hat uns nach Hause zurückgeführt*]. “De onde a senhorita retirou tanta certeza?”, indaga ele. “De onde a certeza plena pode vir: da fé [...] Pois eu creio nele. Precisava dizer que creio”, responde ela (KLEMPERER, 2009, p.180-1). Em uma conversa com sua esposa acerca da posição de Paula Von B., Klemperer ouve que esta “é uma velha solteirona histórica, que vê no Führer o redentor. Hitler se apoia, ou se apoiou, nessas solteironas até conseguir tomar o poder” (Ibidem, p.182). Klemperer discorda que a questão possa ser resumida a isso e demonstra com outros dois ocorridos – ambos na fase final da guerra – que a fé em Hitler tem contornos muito mais amplos.

A primeira vez foi em um bosque perto de Pfaffenhofen no início de abril de 1945. Nossa fuga pela Baviera estava dando certo. Tínhamos documentos que nos permitiriam encontrar alojamento em qualquer parte, mas cada município nos encaminhava para o próximo. Íamos a pé, carregados e exaustos. Um soldado nos alcançou, sem proferir palavra, pegou a parte mais pesada do nosso fardo e caminhou conosco. Devia estar no início dos seus vinte anos. Tinha uma expressão franca e amável, parecia forte e saudável, mas a manga esquerda do uniforme balançava vazia. Começou dizendo que percebera que tínhamos dificuldade em carregar nossos pertences, e por que ele não haveria de ajudar Völksgenossen [camaradas do povo]? Certamente, estávamos seguindo o mesmo caminho até Pfaffenhofen. Começou então a falar de si, espontaneamente. Fora ferido e aprisionado no litoral do Atlântico. Vivera em um acampamento americano antes de ser recambiado por causa da amputação. Era camponês da Pomerânia e queria voltar para casa assim que sua região fosse libertada do inimigo.

– Libertada do inimigo? Você conta com isso? Os russos estão às portas de Berlim, e os ingleses e os americanos...

– Eu sei, eu sei. Muita gente dá a guerra como perdida.

– Você mesmo, não acha? Você, que viu tanta coisa, também deve ter ouvido muitas notícias no exterior...

– Ah!, mas o que se ouve no exterior é tudo mentira.

– Mas os inimigos já estão dentro da Alemanha e nossos recursos se esgotaram. – O senhor não pode dizer isso. Aguarde os próximos quinze dias.

– O que há de acontecer?

– Muitos afirmam que começará a contraofensiva. Permitimos ao inimigo penetrar tanto para que possamos aniquilá-lo com maior vigor.

– Você acredita nisso?

– Eu sou um reles cabo, não entendo de estratégia o suficiente para poder julgar. Mas há poucos dias o Führer disse que seguramente haveremos de vencer, que a vitória é certa. Ele nunca mentiu. Eu acredito em Hitler. Deus jamais o abandonaria. Eu acredito em Hitler.

O rapaz, tão loquaz até o momento em que acabava de pronunciar a última frase, manteve o olhar fixo no chão e calou-se, talvez um pouco mais pensativo. Eu não sabia o que responder. Fiquei feliz quando se despediu poucos minutos depois, assim que alcançamos as primeiras casas de Pfaffenhofen. A outra vez, logo em seguida, foi na pequena aldeia de Unterbernbach, onde finalmente encontramos abrigo e que pouco depois foi tomada pelos americanos. Do front, que ficava próximo, os soldados chegavam sozinhos ou em bandos, batendo em retirada de seus regimentos desintegrados. O colapso do Exército era total. Todos sabiam que o fim estava próximo, ninguém queria cair prisioneiro. A maior parte amaldiçoava a guerra, a única coisa que desejavam era paz, indiferentes a tudo o mais. Alguns maldiziam Hitler, outros o regime, assegurando que o Führer tinha planejado tudo muito bem e que outras pessoas eram responsáveis pelo colapso. Conversamos com muita gente, pois nosso anfitrião era a pessoa mais generosa do mundo. Sempre conseguia oferecer um naco de pão ou uma colher de sopa para cada fugitivo. À noite, quatro soldados de regimentos diferentes estavam sentados em volta da mesa e mais tarde iriam dormir no celeiro. Dois eram estudantes do norte da Alemanha e os outros dois eram mais velhos, um carpinteiro da Baviera e um velho seleiro de Storkow. O

bávaro falava de Hitler com muita amargura e os estudantes concordavam com ele. Então o seleiro, tomado de fúria, esmurra a mesa:

– Vocês têm é de se envergonhar. Parece até que perdemos a guerra só porque os americanos chegaram aqui...

– E os russos? ... E os ingleses... os franceses? Caíram sobre ele de todos os lados. Era óbvio que tudo acabara, até uma criança percebia isso.

– Não interessa perceber, o que interessa agora é acreditar! O Führer não vai desistir, e o Führer não pode ser derrotado. Ele sempre descobriu um caminho quando os outros supunham que não havia saída. Não, com os diabos, não! Não interessa compreender, temos é de acreditar! *Ich glaube an den Führer* [eu acredito no Führer].

Assim, ouvi profissões de fé em Hitler vindas de duas camadas sociais, a intelectual e a popular, em duas épocas distintas, no começo e no fim. Em ambos os casos elas vinham do coração, de corações devotos, não eram somente da boca para fora. Além disso, estava e estou convencido, depois de fazer as devidas verificações, de que essas pessoas tinham o que se considera uma inteligência média, sem sombra de dúvida (KLEMPERER, 2009, p.183-5).

Vemos, a partir de Klemperer, que o perfil dos apoiadores de Hitler era tão amplo quanto diverso.<sup>59</sup> Contudo, invariavelmente ele era caracterizado por uma fé e uma confiança que prescindiam inclusive de qualquer confirmação objetiva. “Nele eu acredito!”: essa é a fórmula e a única coisa que de fato importa. É evidente que para além do perfil sociopsicológico desses grupos, a força da propaganda nazista exercia um papel decisivo – não ocasionalmente Joseph Goebbels, o Ministro da Propaganda nazista, pode ser considerado por muitos como o homem mais importante da Alemanha, depois de Hitler, naquele período. Mas não apenas pelos meios oficiais a linguagem da propaganda do Reich se fazia presente. A LTI – Linguagem do

---

<sup>59</sup> Ao apresentar a pesquisa empírica sobre a tendência ao fascismo desenvolvida pelo Instituto de Pesquisa Social nos Estados Unidos, Horkheimer sinalizava essa mesma amplitude de perfis, que aglutinava inclusive tendências aparentemente antagônicas de comportamento: “Este livro trata sobre a discriminação social. No entanto, seu propósito não é acrescentar simplesmente alguns poucos descobrimentos empíricos, mas já um amplo corpo de conhecimento. O tema central da obra é um conceito relativamente novo: o surgimento de uma espécie antropológica que chamaremos o tipo de homem autoritário. Diferentemente do intolerante de velho cunho, este parece combinar ideias e atitudes típicas de uma sociedade altamente industrial com crenças irracionais ou antirracionais. É ao mesmo tempo esclarecido e supersticioso, orgulhoso de seu individualismo e constantemente temeroso de parecê-lo demais, zeloso de sua independência e inclinado a submeter-se cegamente ao poder e a autoridade” (HORKHEIMER, 1965, p.19). Tradução livre de: “Este libro trata sobre la discriminación social. Sin embargo, su propósito no es añadir simplemente unos pocos descubrimientos empíricos más a un ya amplio cuerpo de conocimiento. El tema central de la obra es un concepto relativamente nuevo: el surgimiento de una especie ‘antropológica’ que llamaremos el tipo de hombre autoritario. A diferencia del intolerante de viejo cuño, éste parece combinar ideas y aptitudes típicas de una sociedad altamente industrial con creencias irracionales o antirracionales. Es al mismo tiempo ilustrado y supersticioso, orgulloso de su individualismo y constantemente temeroso de parecerse a los demás, celoso de su independencia e inclinado a someterse ciegamente al poder y la autoridad.”.

Terceiro Reich – comparecia desde discursos políticos a programas de rádio aparentemente despretensiosos.<sup>60</sup> No domínio dessa linguagem “tudo é *historisch* [histórico], *einmalig* [único] e *ewig*” [eterno/divino] (Ibidem, p.187). Robert Ley, chefe da *Deutsche Arbeitsfront* [Frente de Trabalho Alemã], por ocasião da inauguração *Hitlerschule* [Escola de Hitler], em 1938, afirma “*win haben den Weg in die Ewigkeit gefunden* [encontramos o caminho para eternidade]”. Nos exames de conclusão de cursos era comum, relata Klemperer haver a pergunta: “*Was kommt nach dem Dritten Reich?* [o que vem depois do Terceiro Reich?]. Se um ingênuo ou um novato respondesse das *vierte Reich* [o Quarto Reich], era eliminado, mesmo que possuísse bons conhecimentos técnicos. A resposta correta era: *Nichts kommt dahinter, das Dritte Reich ist das ewige Reich der Deutschen* [Nada, pois o Terceiro Reich é o eterno Reich dos alemães]” (Ibidem).

Essa dilatação temporal associada ainda a promessas vagas e confusas sobre o futuro, sobre o qual pouco se sabe para além de que será eterno e divino, além de despertar emoções tanto recalcadas quanto reprimidas no ouvinte, comunica-se ao fato de que “os seguidores acabarão sendo trapaceados e, que, assim os líderes precisam evitar qualquer formulação que posteriormente tenham de reafirmar” (ADORNO, 2015b, p.141). Se o Reich é eterno, tudo que ainda não se concretizou ainda está por se concretizar. Nesse domínio nada poder ser falso. E ainda que o novo radicalismo de direita atinente ao contexto de colapso da modernização tenha um teor puramente destrutivo e sequer possa preencher sua retórica com qualquer conteúdo acerca da eternidade, muitos dos “truques” característicos à propaganda fascista persistem a ser mobilizados consciente ou inconscientemente. Lembremo-nos que em janeiro de 2020 o então Secretário de Cultura, Roberto Alvim parafraseou o ministro da propaganda nazista Joseph Goebbels durante um pronunciamento que tinha inclusive um cenário muito similar ao que Goebbels costumava utilizar em suas

---

<sup>60</sup> Adorno (2015b, p.151) menciona o exemplo de um padre fascista da Costa Oeste estadunidense – que em muito se valia da mesma linguagem, adaptando-a, evidentemente às particularidades do país: que em um de seus programas de rádio afirma: “você não conseguem ver que, a não ser que exaltemos a santidade do nosso Deus, a não ser que proclamemos a justiça de Deus neste nosso mundo, a não ser que proclamemos a existência de um paraíso e de um inferno, a não ser que proclamemos o fato de que sem a remissão, *sem derramamento de sangue*, não há remissão do pecado? Você não conseguem ver que somente Cristo e Deus dominam e que a revolução vai tomar esta nação de nós?” Leia-se: “*judenblut mub flieben*” – o sangue judeu deve jorrar.

falas.<sup>61</sup> Na ocasião Roberto Alvim disse que “a arte brasileira da próxima década será heroica e será nacional. Será dotada de grande capacidade de envolvimento emocional e será igualmente imperativa, posto que profundamente vinculada às aspirações urgentes do nosso povo, ou então não será nada”, algo muito próximo à declaração de Goebbels de que “a arte alemã da próxima década será heroica, será ferreamente romântica, será objetiva e livre de sentimentalismo, será nacional com grande *pathos* e igualmente imperativa e vinculante, ou então não será nada”. Quatro meses mais tarde seria a vez do próprio Jair Bolsonaro junto à ministra da Agricultura, Tereza Cristina, e o presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), deputado Alceu Moreira (MDB-RS), reproduzirem um gesto supremacista ao tomarem leite simultaneamente durante uma *live*.<sup>62</sup> Na ocasião, o presidente justificou que o ato apenas aderiria ao desafio da Associação Brasileira dos Produtores de Leite (Abraleite) que propôs que eles gravassem vídeos tomando um copo de leite como forma de valorizar o setor leiteiro e apoiar o consumo de leite e derivados no período de pandemia do coronavírus.

E não apenas no governo Bolsonaro podemos encontrar signos que se comunicam à linguagem e estética fascista. A votação do prosseguimento de *impeachment* contra a ex-presidente Dilma Rouseff, realizada em abril de 2016, também está repleta de elementos próprios a esse tipo de retórica.<sup>63</sup> Assim como nos discursos cuidadosamente arquitetados por Goebbels, e repetidos até de modo inadvertido pelos simpatizantes de Hitler, tudo ali era histórico, único, eterno e divino e uma *ponte para o futuro*<sup>64</sup>. “Jamais a nação viveu os tormentos que vive no presente. A cada dia a situação se agrava, a cada hora quase 300 brasileiros perdem seu emprego. Não há nenhum canto no país em que se possa vislumbrar no rosto das pessoas algum sinal de esperança. Não estamos julgando os muitos crimes cometidos

---

<sup>61</sup> Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html>. Acesso em 12 de maio de 2021.

<sup>62</sup> Cf. <https://noticiapreta.com.br/durante-live-bolsonaro-toma-copo-de-leite-simbolo-nazista-de-supremacia-racial/>. Acesso em 12 de maio de 2021.

<sup>63</sup> Em nossa dissertação de mestrado (BONIFÁCIO, 2018, p.101-6) nos ativemos a compreender alguns dos discursos realizados nesta votação.

<sup>64</sup> Adorno (2015b, p.149) salienta que “fetichizar a realidade e as relações de poder estabelecidas é o que tende, mais do que qualquer outra coisa, a induzir o indivíduo a abdicar de si mesmo e entrar na suposta onda para o futuro”, mesmo que não haja qualquer conteúdo concreto no dito futuro.

pela presidente Dilma Rousseff, diariamente presentes nas manchetes de jornais. Estamos a decidir o futuro de um país destroçado por uma presidente da República que, com sua arrogância, fulminou o Parlamento”, dizia o Deputado Miguel Haddad (PSDB/SP). “Hoje é o dia decisivo, em que vamos escolher o Brasil que queremos daqui para frente. Pelo voto dado, seremos marcados e julgados para sempre. Teremos oportunidade de escolher de que forma queremos entrar para história. Pela porta da frente, com o impeachment, ou pela porta dos fundos, de mãos dadas com uma presidente que mentiu para o país e levou o país para a mais profunda crise”, afirmava o Deputado Antônio Imbassahy PSBD/BA).

Theodor Adorno (2015b), a partir do estudo sobre a propaganda fascista alemã e sobre como os novos radicais de direita dos Estados Unidos a partir da década de 1950 propagavam suas ideias, nos apresenta um panorama dos padrões desses discursos. Esses indivíduos “despendem grande parte de seu tempo falando sobre si mesmo e sobre suas audiências”, “referem-se a si mesmos como mensageiros daquele que está por vir”, “substituem os fins pelos meios”, falam repetidamente sobre “este grande movimento” (p.138-9). Recorrem repetidamente a falas como: “que nós possamos demonstrar ao mundo que existem patriotas, homens e mulheres cristãos tementes a Deus, que ainda estão dispostos a dar suas vidas à causa de Deus, ao lar e à pátria” (p.140). Falas que em muito se assemelham às de Jair Bolsonaro e seu séquito, expressas inclusive em seu *slogan* na campanha presidencial de 2018: “Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”. Constantemente essas pessoas “contam histórias escandalosas, a maioria fictícias, particularmente de excessos sexuais e atrocidades”, algo próximo das *fake news* acerca das mamadeiras eróticas que seriam distribuídas em escolas por iniciativa do Partido dos Trabalhadores. “A indignação com a obscenidade e a crueldade nada mais é, entretanto”, segundo Adorno, que “a fina racionalização, propositalmente transparente, do prazer que essas histórias proporcionam ao ouvinte” (Ibidem). Um agitador fascista da Costa Oeste estadunidense, ao noticiar um falso decreto soviético legalizando a prostituição de mulheres russas, diz que “ninguém verdadeiramente homem ouviria tais fatos sem sentir um frio na espinha”. “A ambivalência implicada neste artifício do frio na espinha [*tinkling backbone*] é evidente” (p.141), afirma Adorno.

Outro ponto decisivo é que “a propaganda fascista ataca fantasmas [*bogies*], e não oponentes reais, ou seja, constrói um imaginário do judeu ou do comunista, separa-o em pedaços sem prestar muita atenção a como este imaginário se relaciona com a realidade”, o que tem por implicação a possibilidade de maior identificação por parte do ouvinte, vez que este para “seguir” tais ideias “não tem que construir exatamente um pensamento, pois pode abandonar-se passivamente a uma corrente de palavras na qual mergulha”. Esse conjunto de técnicas retóricas historicamente talhadas e reproduzidas demonstra, para Adorno, que tais posturas não são filhas de qualquer “irracionalismo” como compreendia Georg Lukács (2020), são, ao contrário, frutos da própria razão que traz em seu âmago a tendência a uma “calamidade triunfal”. O radicalismo de direita não deve tributo “a uma espécie de acidente genético, que possibilita o afloramento de impulsos atávicos” (KURZ, 2020, p.23). Se não se trata de uma irracionalidade do ponto de vista da constituição mesma da racionalidade ocidental, também não o é do ponto de vista puramente psíquico. Pois ainda que

a mentalidade do agitador fascista reflita em alguma medida a confusão mental de seus possíveis seguidores, e que também seus líderes sejam eles próprios de tipo histérico ou mesmo paranoico, eles aprenderam, a partir e do exemplo enfático de Hitler, como utilizar suas próprias disposições neuróticas ou psicóticas para fins totalmente adaptados ao princípio de realidade (*realitätsgerecht*). As condições prevaletentes em nossa sociedade tendem a transformar a neurose e até mesmo a loucura moderada em uma mercadoria, que o doente pode facilmente vender, bastando que ele descubra que muitos outros têm uma afinidade com sua própria doença. O agitador fascista é usualmente um exímio vendedor de seus próprios defeitos psicológicos. Isso somente é possível devido a uma similaridade estrutural geral entre seguidores e líder (ADORNO, 2015b, p.144).

A aparente irracionalidade, loucura ou mesmo burrice desses indivíduos comunica-se muito mais a uma espécie de ritual arquitetado precisamente para despertar identificação no expectador passivo que, ressentido, confuso e constrangido pela objetividade social, tende a encontrar na neurose e na conspiração algum nível de concretude que o preserve egoicamente de tal objetividade. Por isso os líderes dos velhos e novos radicais de direita “gritam e choram, lutam contra o demônio em pantomimas e tiram seus casacos ao atacarem aqueles poderes sinistros”, “não conhecem inibições ao se exprimir”, “violam tabus que a sociedade

de classe média colocou sobre qualquer comportamento expressivo por parte do cidadão normal e realista". Nessa medida, "os agitadores fascistas são tomados a sério porque arriscam a se passar por tolos". O próprio Hitler "foi aceito, não apesar de suas bizarrices baratas, mas precisamente por causa delas". E "esse caráter fictício é o elemento vital das *performances* da propaganda fascista" (Ibidem, p.145, grifos do autor). Assim, não é acidental que se verifique, como é comum no radicalismo de direita brasileiro contemporâneo,

muitas pessoas com atitude religiosa falsa entre os agitadores fascistas [...]. Psicologicamente, entretanto, o que permanece da antiga religião, neutralizado e desprovido de qualquer conteúdo dogmático específico, é colocado a serviço da atitude ritualística fascista. Linguagem e formas religiosas são utilizadas para fornecer a impressão de um ritual sancionado, que é realizado por alguma "comunidade". O conteúdo religioso e político específico é substituído por algo que pode ser resumidamente denominado o *culto do existente*. [...] Ele significa explicitamente que o que é e que logo tenha estabelecido a sua força é também certo, é também princípio consistente a ser seguido (Ibidem, p.148, grifos do autor).

Em síntese, quando - para nos valermos dos termos de Horkheimer - "o fascismo fixa os resultados sociais do colapso capitalista", antigos e novos elementos do radicalismo de direita são trazidos à tona. E se, indubitavelmente, a tendência atual de colocar sob o "guarda-chuva" do fascismo os mais variados matizes de despautérios políticos e sociais não expressa mais que a própria inconsciência sobre o caráter histórico da catástrofe hodierna, isso não implica que qualquer aproximação entre o velho e o novo radicalismo de direita seja descabida. Os dois momentos da história se comunicam ao mesmo campo de referências, qual seja, o de imposição da abstração real moderna: se outrora se tratava da imposição das categorias que a perfaz; agora a dissolução igualmente imposta dessas categorias mesmas, sem, no entanto, abolir a forma que as demandou e constituiu historicamente. Nesse arco da história da modernização, se outrora o fascismo operou como uma espécie de parteira da democracia - como Kurz (2020) demonstrou em relação ao Estado alemão -, uma vez instaurada e transitoricizada na consciência cotidiana, a democracia mesma passou a operar como uma espécie de útero, ou de incubadora, de tendências fascistas - que se não correspondem ao fascismo clássico, compartilham com ele elementos decisivos. Por isso é, um equívoco a compreensão de que o momento atual

corresponde a um retrocesso, a uma regressão, ou mesmo a uma irracionalidade. Trata-se em verdade do desdobramento histórico da racionalidade do progresso. Desdobramento esse que, se se revela como neurose coletiva e idolatria da morte, não deixa de se pôr também como prática racionalizada de extermínio. A dissolução do social não se dá, evidentemente, apenas no nível de uma subjetividade destroçada pelos mecanismos de coerção social, mas se revela, objetivamente e, no limite, na aniquilação direta da vida. É o que abordaremos a seguir.

## 1.2 Necropolítica como *aparência da dissolução*

No dia 6 de maio de 2021 uma operação comandada pela Polícia Civil do Rio de Janeiro resultou na morte de 28 pessoas na comunidade do Jacarezinho, o bairro mais negro da cidade do Rio de Janeiro. A polícia alegou que Jacarezinho, na Zona Norte da cidade, era um importante reduto da facção criminosa Comando Vermelho, e que havia identificado, por meio de seu serviço de inteligência, 21 integrantes do Comando no território. As denúncias registradas junto ao Ministério Público tinham por base fotos publicadas em redes sociais em que os 21 suspeitos apareciam portando armas de fogo; todavia não há menções aos crimes de aliciamento de menores e sequestro, nem mesmo qualquer prova que os vinculasse efetivamente ao Comando Vermelho, como alegou a polícia. Ante a repercussão do massacre, a polícia alegou que todos os 27 moradores assassinados tinham suspeita de envolvimento com o tráfico de drogas, no entanto, apenas quatro deles eram alvos da operação inicialmente e apenas 12 deles tinham passagem pela polícia pelo crime de tráfico de drogas. Moradores e defensores públicos relataram que várias pessoas foram executadas sem que tivessem a chance de se render.<sup>65</sup> Apenas seis pessoas foram presas na operação, três delas denunciaram terem sido agredidas pela polícia já após a prisão ter sido efetuada, e quatro delas disseram ter sido obrigadas a carregar corpos para os veículos da polícia. Os registros de entrada nos hospitais indicam, inclusive, que 25 das 27 vítimas fatais do massacre tiveram os corpos

---

<sup>65</sup> “A favela está toda perfurada, tem cano vazando em toda a favela, tem sangue derramado em toda a favela. Hoje de manhã tinham corpos jogados na casa de moradores, nas ruas, em todos os lugares”, relatou uma moradora de Jacarezinho ao Jornal Nacional, da Rede Globo, exibido no dia seguinte ao massacre.

retirados do local pela própria polícia, comprometendo qualquer possibilidade de perícia. A operação ocorreu em desacordo com uma decisão do Supremo Tribunal Federal (STF) que limitava ações policiais em comunidades durante o período pandemia de COVID-19. Limitação que havia reduzido em 34% o número de mortes por agentes de segurança no Rio de Janeiro em 2020: a primeira queda desde 2013. O advogado criminalista Joel Luiz Costa, coordenador do Instituto de Defesa da Pessoa Negra (IDPN), em entrevista à Deutsche Welle (DW) asseverou: “Fica claro como esse tipo de atuação não é pontual. Não se trata de um caso isolado, mas da realidade das periferias do Rio de Janeiro. É uma prova cabal de que não há direito à vida, inviolabilidade do domicílio e presunção de inocência”. No mesmo dia, sem que qualquer linha de investigação tivesse sido concluída, Jair Bolsonaro afirmou que os mortos no massacre eram “traficantes que roubam, matam e destroem famílias”<sup>66</sup>.

**Figura 3: Policiais com arma em punho durante a operação em Jacarezinho**



Fonte: <https://ultimosegundo.ig.com.br/2021-05-07/massacre-jacarezinho-cronologia-operacao-policia-civil.html>. Acesso em: 13 de maio de 2021.

---

<sup>66</sup> Os dados aqui apresentados foram levantados pela DW e se encontram disponíveis em: <https://www.dw.com/pt-br/o-que-j%C3%A1-se-sabe-sobre-o-massacre-do-jacarezinho/a-57498522>. Acesso em 13 de maio de 2021.

Figura 4: Protesto nas ruas de Jacarezinho na noite seguinte ao massacre



Fonte:

<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ultima-hora/pais/favela-do-jacarezinho-chora-por-mortos-em-operacao-numero-de-vitimas-subiu-para-28-1.3083158> . Acesso em: 13 de maio de 2021.

Exatamente um ano após a chacina em Jacarezinho, em maio de 2022, seria a vez da Polícia Rodoviária Federal protagonizar o horror: após ser abordado andando de moto sem capacete em uma rodovia na cidade de Umbaúba, em Sergipe, Genivaldo de Jesus Santos foi asfixiado até à morte com gás lacrimogêneo no porta-malas da viatura, em uma ação que em muito remete às câmaras de gás de campos de concentração. “Foi dada a ordem de parada, ele parou, botou a moto no descanso e atendeu todos os comandos. O policial pediu pra ele levantar a camisa, ele fez e falou que estava com o remédio no bolso e com a receita médica indicando que ele tem problemas mentais, foi quando o policial chamou reforço”, relatou o sobrinho da vítima, Wallyson de Jesus, à imprensa.<sup>67</sup> Ainda segundo Wallyson, outros dois policiais chegaram e iniciaram o que o sobrinho definiu como sessão de tortura: “pegaram ele pelos braços e pelas pernas. Quiseram colocar algemas nos pés dele, mas não coube e pegaram uma fita lá dentro e amarraram nele. Começaram a pisar nele e depois de tudo isso ocorrido, eles pegaram meu tio, colocaram na viatura e colocaram uma granada daquela de gás”. [...] A viatura cheia de gás lacrimogêneo lá dentro e ele no porta malas, foi quando a população não aguentou que estava todo

<sup>67</sup> Cf. <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/viatura-da-prf-utilizada-como-camara-de-gas-durante-abordagem-passa-por-pericia/>. Acesso de 16 de janeiro de 2023.

mundo vendo aquilo e começaram a gravar”. Cinco meses mais tarde, o Ministério Público Federal de Sergipe denunciou os três acusados com base no inquérito da PF, que indiciou os agentes por abuso de autoridade e homicídio qualificado (com asfixia e sem possibilitar meios de defesa).

**Figura 5: Policiais Rodoviários Federais asfixiam até a morte homem desarmado**



Fonte: <https://www.cartacapital.com.br/justica/caso-genivaldo-agentes-da-prf-que-torturaram-homem-em-camara-de-gas-vaio-a-juri-popular>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

Casos de violência policial, tais como os mencionados, embora não sejam novidade no Brasil, têm se tornado cada vez mais frequente nos últimos anos. A violência sistêmica, aliás, está longe de ficar restrita a ações institucionais, mas também faz-se ver nos já citados ataques a escolas – cada vez mais recorrentes no país –, nos crescentes índices de feminicídios e no ódio político crescente nos últimos anos. Em outubro de 2018, logo após o primeiro turno das eleições, o percussionista, artesão, educador e mestre de capoeira Moa do Katendê foi esfaqueado até à morte em um bar na região onde nasceu e viveu em Salvador. A motivação do crime: Mestre Moa declarou voto ao então candidato à presidência Fernando Haddad e fez críticas ao então candidato Jair Bolsonaro.<sup>68</sup> Em novembro de 2019, o idoso Antônio Carlos Rodrigues Furtado foi assassinado a socos e pontapés em Balneário

---

<sup>68</sup> Cf. <https://www.cartacapital.com.br/blogs/augusto-diniz/vitima-do-odio-moa-do-katende-ganha-tributos-que-lembram-que-e-hora-de-mudanca/>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

Camboriú, em Santa Catarina. A motivação: a vítima tinha um posicionamento político à esquerda.<sup>69</sup> Em junho de 2022, quando já se aproximava outro período eleitoral, o guarda municipal Marcelo Aloizio Arruda foi assassinado a tiros durante sua festa de aniversário em um local privado em Foz do Iguaçu. O motivo: o tema da festa de Marcelo era o Partido dos Trabalhadores.<sup>70</sup> Em setembro do mesmo ano, Benedito Cardoso dos Santos, foi esfaqueado até a morte e depois – na tentativa de decapitá-lo – ainda foi golpeado um machado por um eleitor de Jair Bolsonaro, em Confresa, no Mato Grosso. O motivo: a vítima havia declarado voto em Lula para a presidência do país.<sup>71</sup> Na noite de 30 de outubro de 2022, logo após o término da apuração eleitoral que decretou a vitória de Lula à presidência, duas pessoas foram assassinadas a tiros e outras ficaram feridas em Belo Horizonte enquanto comemoravam o resultado das eleições. O assassino, eleitor de Jair Bolsonaro, não aceitava o resultado do pleito.<sup>72</sup> Embora não tenham resultado diretamente em mortes, é impossível não lembrarmos das reações explosivas de políticos apoiadores do ex-presidente, como Roberto Jefferson e Carla Zambelli. O primeiro, ao ter prisão preventiva decretada, recebeu agentes da Polícia Federal a tiros e granadas.<sup>73</sup> A segunda, ao entrar em uma discussão às vésperas do segundo turno da eleição presidencial de 2022, perseguiu com arma em punho um homem negro desarmado, e chegou a invadir estabelecimentos comerciais para atacá-lo.<sup>74</sup>

Não é novidade que a recorrência desses crimes motivados por ódio político se vincula diretamente às ações e declarações do ex-presidente Jair Bolsonaro. Em setembro de 2018, durante uma visita de campanha ao estado do Acre, o então

---

<sup>69</sup> Cf. <https://revistaforum.com.br/brasil/2019/11/28/em-balneario-camboriu-bolsonarista-mata-idoso-socos-pontapes-por-divergencia-politica-65078.html>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

<sup>70</sup> Cf. <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/crime-em-foz-o-que-se-sabe-sobre-o-assassinato-do-petista-marcelo-arruda/>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

<sup>71</sup> Cf. <https://www.cartacapital.com.br/tag/benedito-cardoso-dos-santos/>. Acesso de 16 de janeiro de 2023.

<sup>72</sup> <https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2022/10/31/policia-investiga-se-acao-que-terminou-com-a-morte-de-um-homem-e-mais-quatro-pessoas-feridas-em-bh-apos-as-eleicoes-tem-motivacao-politica.ghtml>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

<sup>73</sup> Cf. <https://www.estadao.com.br/politica/roberto-jefferson-troca-de-tiros-policia-federal/>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

<sup>74</sup> Cf. <https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/10/29/deputada-bolsonarista-carla-zambelli-saca-e-aponta-arma-para-homem-na-rua-em-sp-ela-diz-que-foi-cercada-e-agredida.ghtml>. Acesso de 16 de janeiro de 2023.

candidato à presidência empunhou o tripé de uma câmera, simulando um fuzil, e bradou sob aplausos de milhares de apoiadores: “vamos fuzilar a petralhada”.<sup>75</sup>

**Figura 6: Jair Bolsonaro em campanha eleitoral no Acre**



Fonte: <https://oglobo.globo.com/politica/campanha-confirma-video-em-que-bolsonaro-fala-em-fuzilar-petralhada-do-acre-foi-brincadeira-23033857>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

São também de conhecimento público outras falas do ex-presidente com teor similar. Ainda em 2017, quando sequer era formalmente candidato à presidência, em uma fala pública, Bolsonaro disse: “minha especialidade é matar”.<sup>76</sup> Em 1999, quando já era deputado federal pelo Rio de Janeiro, em uma conhecida entrevista à televisão, Bolsonaro afirmou que “o voto não vai mudar nada no Brasil”. Só vai mudar infelizmente quando partirmos para uma guerra civil, fazendo um trabalho que o regime militar não fez. Matando uns 30 mil”.<sup>77</sup> A posituação da morte como forma de governo também pode ser facilmente apreendida esteticamente. Bastaria lembramos das arminhas feitas com a mão, gesto que se tornou marca registrada da campanha de Bolsonaro em 2018, ou da identidade visual do partido que ele tentou – sem sucesso fundar – em 2020: o “Aliança pelo Brasil” teve sua logo original feita a

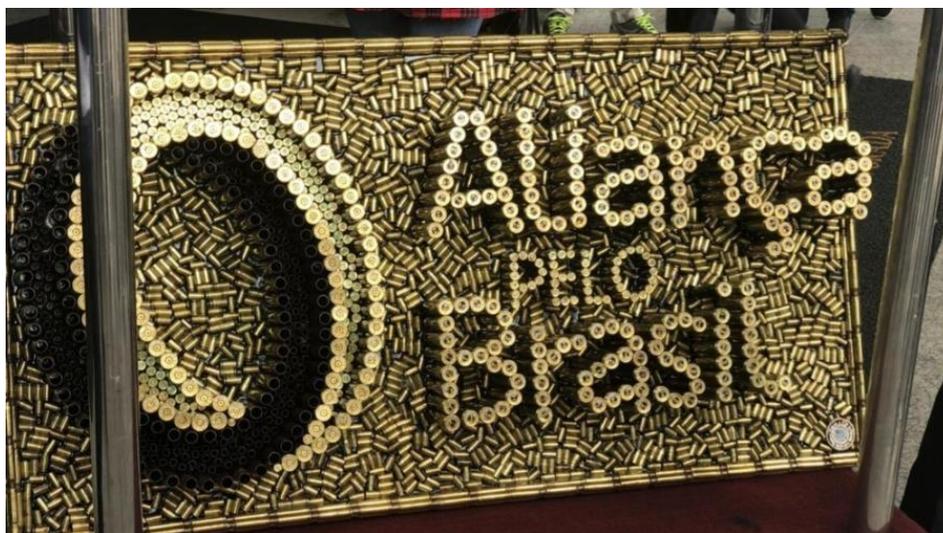
<sup>75</sup> Cf. <https://revistaforum.com.br/politica/2022/9/9/eleitor-de-lula-morto-machadadas-veja-lista-de-crimes-de-bolsonaristas-ate-agora-123013.html>. Acesso em 16 de janeiro de 2023..

<sup>76</sup> Cf. <https://www.facebook.com/watch/?v=565304337423441>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

<sup>77</sup> Cf. [https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/08/29/interna\\_politica,984474/bolsonaro-defende-guerra-civil-no-brasil-e-sonegacao-de-impostos-em-vi.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/08/29/interna_politica,984474/bolsonaro-defende-guerra-civil-no-brasil-e-sonegacao-de-impostos-em-vi.shtml). Acesso em 16 de janeiro de 2023.

partir de réplicas de projéteis, e teria como número da legenda o 38, em referência ao calibre do revólver mais vendido no Brasil.

**Figura 7: Identidade visual do Partido Aliança pelo Brasil**



Fonte: <https://www.poder360.com.br/congresso/alianca-pelo-brasil-saira-do-papel-apenas-em-2024-no-ritmo-atual/>. Acesso em 07 de março de 2023.

Notadamente, a morte como forma de governo não ficou restrita – por parte de Jair Bolsonaro – apenas a discursos inflamados e a estéticas bélicas de gosto questionável. Durante os quatro anos de seu mandato, mais de 40 decretos foram assinados com vista à facilitação da compra e do registro de armas. Em 2018 existiam no Brasil 350 mil armas de fogo registradas em nome de colecionadores, atiradores e caçadores (os chamados CACs), número que passou para 1 milhão em julho de 2022. A Taurus, principal fabricante de armas do Brasil, que teve lucro líquido de R\$ 307 milhões em 2018, em 2021 lucrou R\$ 1,3 bilhão, um aumento de 323%.<sup>78</sup> Outras medidas um tanto prosaicas também compõem a nítida inclinação à facilitação da morte durante o governo Bolsonaro, como a liberação de rebites para caminhoneiros e o projeto de desobrigar o uso da cadeirinha de bebê em carros. Tudo isso sem voltarmos à já mencionada gestão catastrófica da pandemia de COVID-19 que resultou na morte de cerca de 700 mil pessoas no Brasil, enquanto o então presidente vociferava contra o uso de máscaras e as medidas de isolamento, retardava a compra

---

<sup>78</sup> Cf. <https://www.brasildefato.com.br/2022/09/12/apos-mais-de-40-decretos-de-bolsonaro-brasileiros-compram-1-300-armas-por-dia>. Acesso em 16 de janeiro de 2023.

de vacinas, promovia recorrentes aglomerações e fazia piada da condição de pacientes internados em UTIs.

Parte substancial das interpretações acerca dessa constelação histórica que não apenas torna possível, mas recorrente e cotidiano o extermínio – em especial o extermínio da população preta e pobre – tem compreendido esse processo na esteira do que Achille Mbembe (2016) denomina “necropolítica”. A terminologia parece fazer jus ao contemporâneo, sobretudo se tivermos em conta que tais práticas de extermínio se acentuam nas mais variadas frentes e das mais variadas formas.

Compreendemos, contudo, que, apesar das contribuições das formulações de Mbembe, a ideia de necropolítica apenas tangencia o cerne da questão colocada, ficando, por assim dizer, mais detida à aparência do processo histórico que a seus fundamentos propriamente ditos. Um primeiro ponto que nos parece decisivo é que o conceito de política em Mbembe acaba por ser transhistoricizado, perdendo assim a substância da particularidade histórica do contemporâneo. O que o impede de compreender que a catástrofe em curso pode não ser uma atualização da política – baseada na morte –, mas um esgotamento mesmo da forma política. O que, notadamente, depende de que substância atribuímos ao conceito de política. A *démarche* empreendida por Mbembe parte da percepção do autor de que “a noção de biopoder é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (MBEMBE, 2016, p.146). O filósofo camaronês, em um trânsito entre Hegel, Agamben, Foucault e Fanon busca demonstrar então um impulso à morte imanente ao exercício da soberania que perpassaria desde os regimes coloniais, sendo reconfigurado pelo Estado nazista e ganhando novos contornos nos momentos mais recentes da modernidade marcados pela globalização. Nesse empreendimento, Mbembe apresenta profícuas críticas à compreensão puramente normativa da política e da soberania, bem como a interpretação de cunho habermasiano fundada na razão comunicativa, se propondo a “desenvolver uma leitura da política, da soberania e do sujeito, diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade. Em vez de considerar a razão verdade do sujeito, podemos olhar para outras categorias fundadoras menos abstratas e mais

táteis, tais como a vida e a morte” (Ibidem, p125). Por meio de uma leitura truncada da *Fenomenologia do Espírito* – mais das vezes mediada por Bataille –, Mbembe pode compreender que “ao tratar a soberania como a violação de proibições, a leitura de Bataille sobre o lugar da morte na filosofia hegeliana, “reabre a questão dos limites da política”; esta última passando a ser compreendida não como “um movimento dialético da razão”, mas “como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite. Mais especificamente, a política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu” (Ibidem, p.127). Aqui começamos a adentrar nos limites que a noção de necropolítica apresenta para a compreensão do momento crítico contemporâneo. Não apenas pela leitura truncada de Hegel, mas sobretudo pela aproximação teórica sem o devido distanciamento crítico da noção de Estado de exceção, oriunda de Giorgio Agamben. Este último, aliás, recentemente criticado por suas formulações durante o contexto da pandemia de COVID-19 por supostamente apenas reafirmar *a priori* os pressupostos de sua filosofia, mais que confrontá-la criticamente com o real em processo.<sup>79</sup> Mas a grave lacuna tanto em Agamben quanto em Mbembe – mais no segundo que no primeiro – e o que os limita precisamente no empenho de confrontar a teoria com o real é uma completa ausência de crítica da economia política como momento de crítica à totalidade da forma social. Como bem sintetizou Kurz acerca da teoria do Estado de exceção,

para libertar o núcleo da lógica desenvolvida por Agamben pelo pós-modernismo fenomenológico não-histórico, é necessário colocá-la nos pés sólidos de uma crítica alargada da economia política. Apenas do ponto de vista da máquina da valorização capitalista “sem sujeito”, do ponto de vista do “sujeito automático” (Marx) da modernidade – cujo conceito em Agamben se encontra surpreendentemente obscurecido – a lógica da soberania e do estado de exceção, da “vida nua”, da proibição e exclusão inclusiva começa a adquirir um sentido discernível (KURZ, 2008, s.p).

Se tal ausência em Agamben ainda ganha algum teor negativo do ponto de vista crítico ao formular a “vida nua” como uma experiência humana destituída de humanidade, reduzida à pura condição biológica e mais próxima à condição de um animal de bando que propriamente de um indivíduo social, portanto uma

---

<sup>79</sup> Cf. Frateschi (2020).

insuficiência à condição de sujeito, em Mbembe essa ausência assume o caráter de uma hipostasiação do sujeito – compreendido como soberano – e de uma razão subjetiva tacanha inclinada ao terror e ao extermínio. O próprio pressuposto do qual parte Mbembe – o de que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2016, p.123) –, confere à objetividade social destrutiva e negativa um caráter subjetivo na forma da soberania radical exercida por poderes despóticos. O que acaba por destituir a própria política – que em Mbembe carece de uma substancialidade que avance em relação à polaridade puramente aparente entre “bio” e “necro” no exercício da soberania – de historicidade e de objetividade. Toda a catástrofe dos extermínios hodiernos poderia simplesmente ser compreendida como exercício da potência de matar e não como particularidades de um tempo histórico em crise inexorável e que põe a exceção mesma como forma de ser do social em ruínas. Se parte substancial do marxismo acabou por estabelecer críticas políticas da economia, como se a crítica da economia política tivesse um polo positivo centrado no primado da política, Mbembe sequer chega a formular uma crítica que tenha em conta a forma de mediação social em sua vinculação com o modo de produção. A crítica do autor acaba por se transfigurar em uma crítica política de uma necropolítica emagrecida de historicidade, enquanto a própria política assume o *status* de um exercício de poder transistórico, apenas transformado pelos aportes de tecnologias de controle e destruição. Tal hipostasiação a-histórica da política, do sujeito e da soberania, Mbembe compartilha com parte decisiva dos pós-estruturalistas de tendências pós-modernas, para os quais a compreensão da irracionalidade crítica posta e repostada pela forma mercadoria seria apenas um renitente economicismo do qual padeceria toda a tradição marxista. A crítica truncada de Mbembe a Marx,<sup>80</sup> imputando a este último o que apenas se poderia

---

<sup>80</sup> “Marx, por exemplo, confunde o labor (o ciclo interminável de produção e consumo necessário à manutenção da vida humana) com o trabalho (criação de artefatos duráveis que se somam ao mundo das coisas). O labor é visto como o veículo para a autocriação histórica da humanidade. Essa autocriação histórica da humanidade é em si uma espécie de conflito entre a vida e a morte, ou seja, um conflito sobre os caminhos que levam à verdade da história: a superação do capitalismo, a forma de mercadoria e as contradições associadas a ambas. De acordo com Marx, com o advento do comunismo e a abolição das relações de troca, as coisas aparecerão como elas realmente são; as coisas se apresentarão como realmente são, e a distinção entre sujeito e objeto ou o ser e a consciência será

verificar nas piores versões do marxismo de caserna, demonstra a consonância do filósofo camaronês com as cantilenas que apregoam a centralidade da política e do indivíduo em detrimento de um suposto “economicismo” – uma perspectiva que seria, em último termo, liberal, ainda que à esquerda. Kurz, precisamente ao formular “o fim da política” como condição da modernidade em colapso demonstra o nó górdio da completa insuficiência dessas elaborações para o diagnóstico do atual estado de coisas. Em seus termos,

Nesta conjuntura vivemos também a derrocada histórica do aparentemente incorruptível paradigma de esquerda sobre o “economicismo”. Seu fundamento conceitual é um sofisma elementar: a forma da mercadoria como forma da totalidade é confundida com a superficial esfera funcional da “economia”, na qual mercadoria e dinheiro agem e aparecem imediatamente de modo empírico; a forma da mercadoria, na verdade total, aparece então reduzida como mera “economia” sobre a qual a “política” teria capacidade de intervenção autônoma e decisiva. A bem da verdade, deixa de haver então um conceito do todo, ou seja, a totalidade mediada dissocia-se conceitualmente em “economia” e “política”, que não podem (pelo menos de forma coerente) ser reconhecidas como esferas funcionais derivadas de algo idêntico e superior; ou ainda o próprio conceito do todo é distorcido no sentido politicista (“capitalismo” como falso conceito do “poder” entendido subjetivamente). Ironicamente, a usual “crítica ao economicismo” da esquerda argumenta ela própria em termos “economicistas” uma vez que imputa simplesmente a forma da mercadoria à esfera funcional visível da “economia”, em vez de reconhecê-la como forma da totalidade que encerra também a esfera da “política”. A oposição entre a “economia” e a “política” não pode mais, então, ser compreendida como o conflito inerente à forma da mercadoria e à sua constituição fetichista, que resulta do problema da sua *automediação*, mas apenas como oposição exterior e não mediada, que abre caminho à

---

superada. Todavia, fazendo com que a emancipação humana dependa da supressão da produção de mercadoria, Marx atenua as distinções essenciais entre o campo cultural da liberdade, o campo da necessidade, determinado pela natureza, e o contingente na história. O compromisso com a eliminação da produção de mercadoria e o sonho de acesso direto e sem intermediação ao ‘real’ – o cumprimento da chamada lógica da história e a fabricação da humanidade – torna esses processos quase necessariamente violentos. Como demonstrado por Stephen Louw, os pressupostos centrais do marxismo clássico não deixam escolha a não ser a “tentativa de introduzir o comunismo por decreto administrativo, o que, na prática, significa que as relações sociais devem ser desmercantilizadas pela força”. Historicamente, essas tentativas tomaram formas como a da militarização do trabalho, o desmoronamento da distinção entre Estado e sociedade, e o terror revolucionário. Pode-se mesmo argumentar que buscavam erradicar a pluralidade da condição humana. Com efeito, a superação das divisões de classe, o definhamento do Estado, o florescimento de uma verdadeira vontade geral, pressupõem uma visão da pluralidade humana como principal obstáculo para a eventual realização de um *telos* da história predeterminado. Em outras palavras, o sujeito da modernidade marxista é, fundamentalmente, aquele que tem a intenção de provar sua soberania pela encenação de uma luta até a morte. Assim como ocorre com Hegel, a narrativa de dominação e emancipação está aqui claramente associada a uma narrativa de verdade e morte. Terror e morte tornam-se os meios de realizar o já conhecido *telos* da história” (MBEMBE, 2016, p.130).

(igualmente usual) hipostasiação da política por parte da esquerda (KURZ, 1994, s.p).

Ainda de acordo com Kurz, “O verdadeiro segredo dessa hipostasiação é a total incapacidade de todas as tradicionais formas da ‘esquerda’ chegarem sequer a abordar o problema de uma superação da forma da mercadoria. No fundo, a ‘crítica do economicismo’ sempre foi uma fuga a esse problema; assim se saltava rapidamente para a ‘política’”. Incapacidade que acaba por hipostasiar e inflar “o adversário, o Estado capitalista e seus depositários políticos, como meta-sujeito e pretense demiurgo de todo o processo. Esta imagem dum inimigo ‘superior’ não ia além da superfície funcional, pois a crítica não descia ao núcleo do modo de produção capitalista”. Tal deficiência teórica – presente, aliás, tanto no marxismo estruturalista quanto nas críticas pós-estruturalistas de veio pós-moderno – ganharam corpo nos últimos anos, sobretudo em formulações como as de Hardt e Negri (2001; 2005) acerca do “Império” e da “Multidão”, elaborações que, embora captem o caráter crítico da mediação social de seu ponto de vista imanente, acabam repondo os próprios pressupostos desse caráter crítico mesmo, na exata medida em que hipostasiam a forma política em sua imanência, deixando na obscuridade seus fundamentos históricos. O mesmo parece ocorrer com Mbembe, que ao compreender, por exemplo, os mecanismos de desumanização presentes e necessários ao exercício do poder nas colônias<sup>81</sup> não consegue ultrapassar tal conjunto de mecanismos para uma teoria crítica que os compreenda em um campo de forças determinado historicamente, passando sem mais às supostas determinações “espaciais” do exercício necropolítico na modernidade tardia. A própria dimensão espacial que entusiasma Mbembe – muito em função das elaborações de Fanon (1968) – converte-se em um fetichismo espacial na medida em que o próprio espaço é

---

<sup>81</sup> “As colônias são semelhantes às fronteiras. Elas são habitadas por “selvagens”. As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização” (MBEMBE, 2016, p.133).

sobremaneira instrumentalizado, reduzido à sua dimensão topográfica e completamente destituído de negatividade.

Tal *déficit* de negatividade e mesmo de historicidade não é, infelizmente, exclusividade da formulação de Mbembe – o que, aliás, ajuda a compreender o alcance de seu conceito –, mas encarnou a própria moderna forma de teoria, que, fundada na “autoconsciência da modernidade desenvolvida no Ocidente”, “sistematicamente desistoricizou e ontologizou desde o Iluminismo as formas próprias de socialização e seus conceitos. Isso vale para todas as correntes na história da modernização, incluindo a esquerda e o marxismo” (KURZ, 1994, s.p), apenas nessa medida podendo reduzir a problemática da política a seus prefixos e aos diferentes estados de agregação do exercício imanente do poder e da soberania. Persistido, assim, por obnubilar a negatividade da própria da forma política e perdendo de vista o fato de esta se constituir “como fato do próprio processo de auto-afirmação do moderno sistema produtor de mercadorias e não como algo distinto ou independente a este” (BONIFÁCIO, 2018, p.140)<sup>82</sup>, uma vez que, na história da imposição da forma valor enquanto relação e forma social,

A contradição interna foi sempre recoberta e deformada pelas contradições da afirmação, isto é, pelo modo como o moderno sistema fetichista se constituiu e formulou o seu conflito interno como conflito externo com o antigo sistema. Nesta perspectiva histórica, o polo estatista e politicista pôde prevalecer, pois tinha uma dupla função: por um lado, como uma das polaridades internas do sistema capitalista; por outro, como oposição externa do sistema à constituição pré-moderna da sociedade agrária estamental. A esfera funcional direta da política, do ponto de vista imanente ao sistema meramente secundária, recebeu assim o papel adicional com as revoluções burguesas, que foram essencialmente “políticas”, pois tinham de impor diretamente e em conflito institucional com o antigo sistema uma nova forma de inconsciência, ao passo que no lado da “economia” o processo de transformação se efetuava com espontaneidade e, por assim dizer, por osmose. A partir dessa situação histórica nasceu a *ênfase da política*. O caráter secundário desta esfera foi ignorado ou até invertido em seu contrário: o “primado da política” e suas

---

<sup>82</sup> Em *Negatividade e poíesis: os limites internos absolutos da crítica e da política* (BONIFÁCIO, 2017) e em *Deus e o diabo na terra do sol: crise, conservadorismo e necessidade do mal no Brasil contemporâneo* (BONIFÁCIO, 2018) nos empenhamos em apresentar com maior acuidade a história da constituição moderna da forma política. Não nos ateremos aqui em um aprofundamento dessas formulações; interessa-nos nesse momento resgatar apenas alguns traços dessa constituição histórica na medida em que nos subsidie a compreensão da dissolução contemporânea dessa constituição, podendo assim articular a ideia de um estado de exceção permanente à impossibilidade de retomada da forma política dado o colapso da forma social que a demandava.

diversas proclamações surgem como reflexo do nível de desenvolvimento desigual nas diversas regiões, países e continentes. Por outras palavras, a “política” tornou-se um *modo de afirmação* do sistema produtor de mercadorias contra as resistências e atrasos pré-modernos; só assim pôde assumir a sua ênfase característica, de todo injustificada no seu papel imanente no sistema. Por isso, durante muito tempo a oposição polar verdadeiramente interna ao sistema não foi o padrão de formulação dos conflitos; antes o problema interno da contradição entre e o problema externo da modernização reproduziram-se e amalgamaram-se no interior do polo político como antagonismo entre esquerda e direita, numa metáfora da ordem de assento tomada de empréstimo à Convenção Revolucionária de Paris. (KURZ, 1994, s.p).

A política - longe de ser uma condição ontológica ao humano - se consubstanciaria, assim, como a condição essencial para a imposição do moderno sistema produtor de mercadorias, abrindo os poros do tecido social para as tramas reprodutivas do capital. A própria origem da tensão imanente entre esquerda e direita na história da modernização é tributária da necessidade imperiosa de romper com as “escórias” do mundo pré-moderno, pré-colonial e feudal em nome do alvorecer e do progresso da moderna forma social de valor. Compreender a historicidade desse processo demanda ter em vista que a instauração do modo de produção hoje dominante implicou na dissolução de outros modos de produção e de vida, e não menos de outras relações de poder. E nesse processo de dissolução, evidentemente, as antigas aristocracias que viam seu poder ruir com o alvorecer da forma social fundada na mercadoria não permaneceram estáticas vendo suas torres de marfim virem abaixo. A elas restavam fundamentalmente duas posições: ou constituíam alianças para preservar seus poderes de classe, ou se organizavam sob novos termos que lhes permitissem manter suas hegemonias no novo sistema que se constituía. Em outros termos, “os antigos poderes a serem desmantelados foram obrigados a surgir na arena como ‘partidos políticos’ (ou como sua forma embrionária, sucedâneo, arremedo etc.) e contribuíram assim para a criação da esfera funcional moderna da política” (Ibidem).

A oposição esquerda-direita interna à política reproduzida deste modo, em termos típicos ou ideais (na empiria histórica, é claro sempre “impuros” e atravessados por vetores contraditórios entrelaçados, incluindo os da própria constituição inovadora) a oposição externa do sistema em desenvolvimento à sociedade pré-moderna ou até a seus predecessores. A “esquerda” era então a vanguarda radical do novo sistema, e, portanto, da revolução burguesa; a

“direita”, por sua vez, o partido da tradição e do respectivo *establishment*; os “moderados” eram relativamente “de esquerda” face ao *establishment* e relativamente “de direita” perante o partido da modernização radical. Na bagunça ideológica desta constelação, a oposição ao novo sistema, que pressentia suas próprias deficiências e catástrofes, pôde ser ambigualmente “de direita”, sem prejuízo de aparecer noutra (posterior) ponto de vista como de esquerda, caso de Balzac e, sobretudo dos românticos, que foram utilizados para fins de autolegitimação pelos mais diversos críticos posteriores. Institucionalmente, a esta constelação correspondia um sistema partidário ainda não desenvolvido, na medida em que através dos “partidos” refugiam os velhos estamentos e suas corporações representativas, por vezes em posição dominante. (Ibidem.).

A esquerda emerge no universo moderno da política, portanto, paradoxalmente, não como movimento de crítica às aporias que se anunciavam no moderno sistema produtor de mercadorias, mas precisamente como a vanguarda de radicalização de sua imposição. Esta é, aliás, uma contradição radical com a qual as esquerdas teriam de se ater se almejassem compreender sua conformação e seu significado histórico, muitas das vezes obscurecido historicamente pelo fato de que a constituição social moderna sofreu radicais transformações na medida em que o capital dissolvia as antigas relações de poder e de classe, e “à medida que a sociedade mercantil burguesa evoluía e criava sua própria direita (agora sim, verdadeiramente política)” (Ibid.). O antigo conservadorismo da aristocracia pré-capitalista ganhava paulatinamente a forma e o conteúdo da economia e da política enquanto tais. O que não impediu que o autoritarismo, constitutivo às relações dessas antigas aristocracias, permanecesse vívido na formação social burguesa. Nesse quiproquó político-ideológico, o movimento geral da esquerda voltou-se não para a crítica radical do sistema de relações que ela própria fora preponderante para colocar de pé, mas para a democratização relativa desse sistema.

O termo democratização relativa aqui não é gratuito e carece de ser desdobrado com maior cuidado. No seio das esquerdas, a luta por democracia encontra-se duplamente mediada – pelo Estado e pelo mercado. Se com maior facilidade as esquerdas têm podido compreender que o mercado não constitui qualquer possibilidade real de democratização – se essa for concebida nos termos da emancipação humana –, o fetiche do Estado ainda constitui visceralmente o horizonte de democratização. Mesmo quando o horizonte é o fim do Estado por meio

de sua superação dialética, apropriar-se do Estado fazendo-o funcionar de maneira anti-estatal e, por isso mesmo, democrática, ainda permanece como um fetiche das esquerdas, perdendo de vista que “democratização nada mais é que a completa submissão à lógica sem sujeito do dinheiro”, de modo que a democratização do Estado mesmo quando pensada nos termos de sua superação não constitui qualquer alternativa radical. A democracia, nessa constelação é sempre relativa à manutenção da forma valor como cerne e mediação do social. Como diria Anselm Jappe (1997), não seria mais que uma grande arapuca histórica no intento da emancipação humana.

Aqui a liberação do “núcleo da lógica desenvolvida por Agamben” das sanhas pós-modernas a que Kurz (2008) se referia em *Imperialismo de exclusão e estado de exceção* começa a encontrar terreno para ser processada. A massificação da exceção como uma espécie de totalitarismo difuso, que faria o próprio conceito de totalitarismo chegar desfibrado à terceira década do século XXI<sup>83</sup>, apenas pode ser compreendida tendo em conta algo que Agamben deixaria parcialmente na penumbra e que em Mbembe sequer pode se constituir como questão, ou seja, tanto a negatividade quanto a historicidade crítica da forma política enquanto tal. O que não

---

<sup>83</sup> Para ser justo, Rancière já formulava essa opacidade por ocasião de seu *O ódio à democracia*. Formula o filósofo argelino acerca do anti-semitismo, do totalitarismo e do Estado democrático, que até o período da Guerra dos Seis Dias, “Israel era enaltecido por ser uma democracia. Entendia-se por democracia uma sociedade governada por um Estado que assegurava a liberdade dos indivíduos e a participação da maioria na vida pública. As declarações dos direitos humanos representavam a carta magna dessa relação de equilíbrio entre a força reconhecida da coletividade e a liberdade assegurada dos indivíduos. O contrário da democracia chamava-se então totalitarismo. A linguagem dominante denominava totalitários os Estados que, em nome da força da coletividade, negavam ao mesmo tempo os direitos dos indivíduos e as formas constitucionais da expressão coletiva: eleições livres, liberdade de expressão e de associação. O nome totalitarismo pretendia significar o próprio princípio dessa dupla negação. O Estado total era o Estado que suprimia a dualidade do Estado e da sociedade, estendendo à totalidade da vida de uma coletividade. [...] Agora a virtude de Israel é significar o contrário do princípio democrático; o conceito de totalitarismo deixou de ter valia, o regime nazista e sua política racial perderam toda especificidade. Existe uma razão muito simples para isso: as propriedades que eram atribuídas ao totalitarismo, concebido como um Estado que devorava a sociedade, tornaram-se simplesmente as propriedades da democracia, concebida como uma sociedade que devora o Estado. Se Hitler cuja preocupação principal não era a expansão da democracia, pode ser visto como agente providencial dessa expansão, é porque os antidemocratas de hoje chamam de democracia a mesma coisa que os partidários da “democracia liberal” do passado chamavam de totalitarismo: a mesma coisa às avessas. O que era denunciado antigamente como princípio estatal de totalidade fechada é denominado hoje como princípio da ilimitação. (RANCIÈRE, 2014, p.21-2). Rancière acaba por demonstrar aqui não apenas a opacidade histórica do conceito de totalitarismo, mas os limites da democracia e da política mesmas, como forma interna à moderna constituição fetichista, embora sem levar a termo os desdobramentos de tal formulação.

pode sequer começar a ser desvelado sem ter em conta a centralidade negativa do trabalho, da forma mercadoria e a consubstanciação da forma social em forma social de valor. Pois apenas assim seria possível ter em conta, no mesmo campo de forças, as categorias centrais do capital em íntima associação com o esgotamento da política. Como já tematizamos anteriormente, o que está em questão é centralidade dessas categorias na vida cotidiana. Se outrora, o trabalho organizava a vida social como presença, agora o faz como ausência. O que evidentemente não quer dizer que as pessoas trabalhem menos, mas que, precisamente ao oposto, “a sociedade nunca foi tanto sociedade do trabalho como nesta época em que o trabalho se faz supérfluo” (GRUPO KRISIS, 1999, p.13); o trabalho nunca foi tão necessário à sobrevivência quanto no período em que ele se torna supérfluo ao capitalismo.

O excelente estudo sociológico levado a cabo por Gabriel Feltran (2011) ajuda iluminar pontos importantes a esse respeito. Ao estudar as periferias da cidade de São Paulo, o etnógrafo urbano pôde compreender, a partir do cotidiano de algumas famílias, momentos bastante distintos no que concerne à presença do trabalho como forma de mediação social. Até a década de 1980, em que pese a precariedade própria à vida cotidiana nas periferias, o que organizava a mediação social era um projeto comum, o da família operária. Projeto este que estava calcado em empregos minimamente estáveis, ainda que não raro como autônomos ou em mercados informais. A estabilidade no trabalho favorecia a constituição de um núcleo familiar e tornava possível o sonho da casa própria, mais das vezes realizado via autoconstrução, por meio de mutirões etc. Em todo o caso, era a presença de categorias próprias do processo de modernização capitalista que organizavam mais diretamente o cotidiano: a família nuclear, o trabalho, a casa própria. As casas das famílias eram conseguidas “segundo uma sequência costumeira: construído um cômodo no terreno recém-comprado, a família nuclear se muda para lá, deixa de pagar aluguel e investe na autoconstrução, mas agora com a ajuda da família estendida” (FELTRAN, 2011, p.97). Os *momentos* desse projeto comum repunham uns aos outros: o momento reprodutivo repunha a possibilidade do momento produtivo, que por sua vez sustentava a estabilidade da própria reprodução.

É evidente, nessa história, que os setores trabalhadores que colonizavam as periferias tinham interesses comuns; e como eram interesses novos no cenário urbano paulista, ainda pouco legitimados entre as camadas dominantes, seria preciso construir adequadamente seus sujeitos representativos, que portassem sua demanda até o mundo público. Era preciso, portanto, alguém que soubesse conversar com a prefeitura, que fosse lá com eles, mostrar que eles eram trabalhadores, que não queriam nada demais, só seus direitos. A conjuntura de abertura política era, então, uma oportunidade. Politicamente os ventos eram muito favoráveis a essa construção de sujeitos [...]. Diversos setores pouco representados buscavam apresentar-se na cena pública e a legitimidade de trabalhadores como eles era inquestionável [...]. É nesse conjunto de famílias que os alicerces dos movimentos sindicais e populares do período seriam erigidos (FELTRAN, 2011, p.99).

Essa coesão social, contudo, vai sendo paulatinamente desmontada. “Da fundação do projeto operário chegamos, a partir dos anos 1990, aos modos heterogêneos e individualizados de inscrição social” (Ibidem, p.94). Os jovens a partir daí começavam a se defrontar como uma situação social bastante distinta. Como diz Seu Cláudio, um dos moradores que foi sujeito de pesquisa de Feltran, “foi caindo o emprego... muito robô. Foi mecanizando, robô pra caramba. Esse negócio de prestador ferramenteiro é pouco que se tem hoje em dia” (p.103). Ao invés do trabalho operário o que se via ao entorno era “*just in time, kan ban*, empresas em redes transnacionais, terceirização, modelo Toyota, trabalhadores polivalentes, robôs, estoque zero” (Ibidem). As antigas fábricas de carro no ABC paulista cediam lugar a grandes montadoras, ultramecanizadas, com baixa demanda de força de trabalho, e a pouca demanda que havia, passava a exigir um conjunto de qualificações que excluía a quase totalidade dos jovens das periferias. A esmagadora maioria deles não tem mais, portanto, “a estabilidade que os pais tiveram no trabalho” tornando o trabalho ainda mais um fim em si mesmo: enquanto na família operária, o trabalho era claramente “um meio para um fim, privado, de manutenção e ascensão social da família”, nesse novo momento, a realização profissional, raramente possível, “vincula-se à realização pessoal de modo mais direto” (p.114). À medida que o trabalho se torna mais rarefeito e precarizado, os projetos se tornam cada vez mais individuais. “Das ruínas do sonho operário, regular, traduzido em tantos projetos individuais de ascensão, emerge, portanto, todo um mundo social novo, a conhecer” (p.115). A dissolução do horizonte operário, e com ele a desintegração de projetos comuns, estreita a margem política desses trabalhadores. Se o projeto comum de

construção de uma família nuclear possibilitada pela construção da casa própria parece cada vez mais distante, torna-se ainda mais longínquo o projeto comum de uma comunidade ou de uma cidade como um todo. As reivindicações mais diretamente vinculadas ao mundo do trabalho também se tornam mais difíceis, não apenas porque muito destes novos trabalhadores não são sindicalizados, mas porque, na crescente ausência de postos de trabalhos, eles passam a se ver muito mais como potenciais concorrentes que pessoas em situação comum. Por um lado, estreita-se aí o horizonte político, por outro, alarga-se o alcance da criminalidade e das drogas que, se antes ocupavam lugar rebarbativo no cotidiano, começam a se tornar cada vez mais presentes.

Se o trabalho começa a desaparecer da mediação social, mas o dinheiro segue sendo condição necessária à sobrevivência, torna-se necessária a busca por novas formas de se conseguir dinheiro. O cometimento de pequenos furtos e a inserção no chamado mundo do tráfico começam a se pôr no horizonte como possibilidade. O desemprego, como já abordamos anteriormente, é também responsável muitas das vezes pelo desenvolvimento de quadros depressivos e, em alguns casos, pelo desenvolvimento de vícios. O crescimento do lugar ocupado pela criminalidade e militarização do cotidiano acompanham uma a outra. O resultado, evidentemente, não é outro senão a agudização da violência que, por sua vez, amplia o esgarçamento do núcleo familiar. Não é difícil encontrar casos de famílias que foram destroçadas pelo assassinato, sobretudo de jovens, seja pelos tribunais do crime, seja pela polícia. E muitas vezes a possibilidade da morte difere pouco em ter ou não envolvimento como o crime. Basta estar em território de conflito, em uma *fronteira de tensão*, que nesse caso coincide com o próprio espaço da casa. “Se um dos fundamentos da família é justamente a circunscrição de um espaço privado de proteção no mundo social, especialmente para as crianças e os jovens, a corrosão desse espaço denota fracasso do grupo”, pois o que passa a ocorrer é “a conflitividade própria da esfera social invadir e tomar de arrasto o espaço doméstico; e não só simbolicamente: a polícia cuidou de objetivar essa constatação” (FELTRAN, 2011, p.128). O tecido social esgarçado pela imposição da ausência do trabalho, e a conseqüente agudização da

violência, cria na década de 1990 uma “distensão entre *trabalhador* e *bandido*” que passa a reger a existência social das famílias.

Se o mundo é o espaço *entre* as pessoas, nesse momento emergem dois mundos distintos, e em relação. A morte dos filhos evidencia a fronteira, pois representa perda apenas para uma *parte* dos moradores do bairro, e da cidade. Há mais perda para o mundo quanto maiores os laços do que se vai com ele. Nas periferias, por isso, quando morre um *pai de família* há comoção e protestos. Quando morre um *bandido*, especialmente quando o próprio *crime* decretou que ele não devia mais viver, entretanto, faz-se um silêncio profundo na comunidade. Considera-se, em privado, que ele sabia o que esperava, muitos já o haviam alertado da *inescapabilidade* desse caminho. E como ele já havia optado por viver fora do mundo legítimo, não há perda para a “sociedade”. Dois *mundos*, partilhando um mesmo território (FELTRAN, 2011, p.134, grifos do autor).

Essa cisão em dois *mundos* tem implicações profundas na mediação social que se faz ver nitidamente no cotidiano. À dessubstancialização da margem política dos sujeitos periféricos acompanha a dissolução do caráter propriamente social da vida dessas pessoas. Se na morte de um *bandido*, como constata Feltran, não há perda para a sociedade é porque, a rigor, esses sujeitos já não participavam da sociedade enquanto tal, quando muito podiam ser vistos como uma ameaça direta a ela. É, portanto, “na perda dos laços privados, posterior à perda, dos limites da normatividade social do trabalho, que esses indivíduos atingem a condição limite que, na perspectiva do senso comum, podem ser eliminados sem que nenhuma voz pública a reclame. Ao contrário: *bandido tem que morrer*” (FELTRAN, 2011, p.134, grifos do autor).

Mas no limite, o que está em questão na perda de relevância social desses indivíduos, o que os torna uma ameaça – explícita ou velada – à sociedade, o que os dessocializa radicalmente, não é *per se* o envolvimento com a criminalidade. É antes a obsolescência de sua humanidade. Não ocasionalmente, a emergência do humanismo é contemporânea à ascensão da forma mercadoria. Cada ser social só pode sê-lo, só pode participar da sociedade, se o fizer como sujeito de valorização. A crescente impossibilidade de adentrar qualquer circuito produtivo, escamoteia decisivamente um número cada vez maior de pessoas a uma espécie de *aterro sanitário social*. Uma zona cinzenta na qual embora se esteja em sociedade não se pode

acessá-la, porque sociedade e mercadoria já atingiram tal grau de equivalência que a privação de uma equivale à privação da outra. E, nesse contexto, a distinção entre *bio* e *necro*, entre viver e morrer, está menos em quem exerce o poder de dizer a quem cabe que sentença – embora sempre caiba a alguém puxar o gatilho –, que numa desintegração social que objetivamente torna cada vez mais pessoas – sobretudo negras e periféricas – completamente descartáveis. A subjetivação desse processo, e a redução da objetividade à escolha de quem exerce o poder, não difere tanto da subjetivação – agudizada no neoliberalismo – que imputa a culpa pelo fracasso social ao indivíduo que, por mais que se esforce, não tem mais qualquer possibilidade de inserir do *buraco de rato para elefantes* que se tornou a sociedade fundada no trabalho e na valorização. A cínica, aviltante e reiterada concepção, verbalizada ou não, de que as periferias urbanas seriam *lugar de bandido*, expressa em verdade – ainda que de forma inconsciente –, que o que está em questão não é propriamente uma oposição moral na qual indivíduos *honestos e trabalhadores* poderiam ser distinguidos de *bandidos*. O que realmente está em questão é descartabilidade da força de trabalho que já se tornou supérflua e só pode existir em sociedade negativamente.

A distinção entre *trabalhadores* e *bandidos* embora se revele apenas como alibi à dessocialização objetiva, também tem sua fronteira dissolvida empiricamente, como demonstra, por exemplo, a atuação do crime organizado nas grandes cidades brasileiras. O PCC, por exemplo, mais que um mero “controlador de mercados ilícitos” opera como “instância de regulação da conduta dos que *vivem no crime*. ‘Bater de frente’ com a polícia e ‘paz entre os ladrões’ passaram a ser políticas internas ao *crime*”. Modos de operação que “buscavam justamente *resistir* a condições consideradas opressivas”. Contexto no qual “outra *lei* se torna ativa ali, outra *comunidade* de proteção e pertencimento se constrói nos bairros, e outro *compromisso com o crime* se formula nos espaços”. E a emergência dessa nova tessitura “não está apartada de famílias ou trabalhadores da favela” (FELTRAN, 2011, p.134, grifos do autor), como se ficasse restrita apenas a um dos *mundos* aparentes da sociabilidade periférica. A falência dos modelos de segurança pública militarizada nas grandes cidades também compõe o quadro que favorece a ascensão do crime organizado e corrobora a dissolução da fronteira entre *trabalho* e *crime*: por um lado o modelo

carcerário brasileiro favorece o crescimento de facções ao concentrar no espaço integrantes do crime organizado e pequenos infratores; por outro, abre espaço para que as próprias facções assumam o papel de Estado. Em um país cuja a taxa de esclarecimento de homicídios não chega a 40%,<sup>84</sup> o tribunal do crime não raro oferece sua própria solução: investiga, pune e por vezes executa conforme seus próprios procedimentos aqueles que julgam culpados. O que, moralidades à parte, muitas vezes contribui para aplacar o sofrimento de sujeitos periféricos que ao perderem familiares ou amigos não veem nas instituições formais de Estado qualquer esperança de justiça.

Mas não se trata apenas e tão somente de um acordo tácito de proteção, mas radicalização da crise do trabalho em um contexto pós-neoliberal. O conceito de mobilidade do trabalho como desdobrado por Gaudemar (1977, p.189-90) nos ajuda a compreender o que está em questão:

Para responder ao papel de mercadoria particular que lhe é atribuído, a força de trabalho deve ser livre sob dois pontos de vista. Liberdade positiva: a força de trabalho é uma mercadoria que pertence, como bem particular, ao trabalhador, que pode dela dispor à sua vontade; o trabalhador é então considerado como ator da sua própria liberdade. Liberdade negativa: o trabalhador não tem diante de si outra hipótese que não seja vender ou não a sua força de trabalho; não tem mais nada para vender, e na prática, ou vende a sua força de trabalho para viver, ou não a vende e morre (GAUDEMAR, 1977, p.189-190).

A mobilização para o trabalho é historicamente a principal força motriz dos movimentos migratórios - mesmo quando a razão da migração aparece como sendo questões naturais ou conflitos bélicos, é da realização da força de trabalho como condição necessária à sobrevivência que estamos falando. Se a adequação da vida ao regime e ao local de trabalho é uma determinação do capitalismo desde a acumulação primitiva, a intensidade dessa adequação de agudizou decisivamente nas últimas décadas. Os chamados *regimes de acumulação flexível* deram um passo decisivo nessa direção, implicando que a mobilização completa do trabalhador ao capital não se realize apenas majoritariamente de forma espacial - como nas

---

<sup>84</sup> Cf. [https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/estudo-mostra-que-brasil-esclarece-so-37-dos-homicidios/#:~:text=O%20Brasil%20est%C3%A1%20abaixo%20da,e%20da%20Europa%20\(92%25\).](https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/estudo-mostra-que-brasil-esclarece-so-37-dos-homicidios/#:~:text=O%20Brasil%20est%C3%A1%20abaixo%20da,e%20da%20Europa%20(92%25).) Acesso em 17 de janeiro de 2023.

migrações, por exemplo -, mas também temporalmente - desdobrando-se em vários trabalhos ou funções de forma concomitante (BONIFÁCIO, 2018, p.209). Esse aprofundamento da precarização que força os trabalhadores a se desdobrarem em diversas funções, sem ter qualquer seguridade em nenhuma delas, é o que vem sendo chamado de “viração”, e se por um lado esta “é constitutiva do viver da classe trabalhadora brasileira e não é por si uma novidade”, por outro, seus “elementos constitutivos estão se generalizando pelas relações de trabalho” (ABÍLIO, 2018, p.57). A desregulamentação do trabalho - vendida midiaticamente como flexibilização - aparece como estratégia para o barateamento dos custos despendidos com a compra da força de trabalho. A regulamentação do trabalho intermitente aprovada no bojo da reforma trabalhista do Governo Temer em 2017 cumpre precisamente essa função. Diz o texto da lei que pode ser considerado “como intermitente o contrato de trabalho no qual a prestação de serviços, com subordinação, não é contínua, ocorrendo com alternância de períodos de prestação de serviços e de inatividade, determinados em horas, dias ou meses, independentemente do tipo de atividade do empregado e do empregador” (BRASIL, 2017). A lei expressa ainda que “o contrato individual de trabalho poderá ser acordado tácita ou expressamente, verbalmente ou por escrito, por prazo determinado ou indeterminado, ou para prestação de trabalho intermitente” (Ibidem). O que implica na determinação do acordado sobre o legislado. A educação formal, que tem objetivo último a formação de força de trabalho, também expressa o aprofundamento da catástrofe. Se os documentos da LDB de 1996 - produzidos no contexto do receituário neoliberal levado a cabo pelo Governo Fernando Henrique Cardoso - traziam como competências fundamentais a serem desenvolvidas nos estudantes preceitos como criatividade, proatividade e outras características necessárias a um trabalhador sem estabilidade, os documentos da BNCC e do Novo Ensino Médio, datados de 2018, radicalizam ainda mais a demanda: a palavra da moda agora é resiliência. O termo emprestado das ciências naturais - e originalmente correspondente à capacidade de recuperação de um ecossistema degradado - agora ganha a conotação de característica indispensável a um trabalhador sem trabalho. Pois ainda que seja proativo, criativ, etc., nada garante que sua força de trabalho seja demandada, ainda que a nível precário. O que nos faz

voltar à fronteira que dissolve a diferença cristalizada no imaginário social entre *trabalho* e *crime*.

Se em um primeiro momento – aquele onde o sonho operário ainda era possível – a criminalidade compõe apenas rebarbativamente o cotidiano das periferias, e em um segundo momento ela se faz presente, cindindo o cotidiano em dois *mundos*, agora esses dois mundos se reintegram negativamente. Não havendo praticamente nenhuma possibilidade de empregos estáveis que possam subsidiar a reprodução a nível familiar, os dinheiros obtidos lícita e ilícitamente, não em raros casos, passam a compor as condições de sobrevivência.

A emergência do *crime* no conjunto social das periferias reconfigurou, portanto, as estratégias de sobrevivência, as perspectivas de olhar para o trabalho e o que é legítimo, e atingiu mesmo o universo doméstico de famílias [...]. Se, publicamente, *trabalhador* e *bandido* são opostos, no interior de diversas famílias moradoras de favelas e periferias, na São Paulo contemporânea, articula-se a contribuição de atividades lícitas e ilícitas tanto para a subsistência quanto para a inscrição dos indivíduos em circuitos sociais mais amplos. Em cenário externo muito adverso, o grupo se solidariza: não importa de que forma, importa nos protegemos mutuamente [...]. Crime e trabalho prometem garantir o funcionamento da casa, o primeiro mais claramente o ganho financeiro, embora torne a família vulnerável à polícia e às tragédias; o segundo menos rentável, mas mais legitimamente aceito, mais sustentável na linha do tempo. Nesse plano de práticas – nada disso se mostra apenas discurso – trabalhadores não se opõem a bandidos (FELTRAN, 2011, p.156-7, grifos do autor).

A paulatina falência do projeto das Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) na cidade Rio de Janeiro é outra face que ajuda a revelar a complexidade da questão. Ainda que a dita “pacificação” fosse armada, as UPPs não deixavam de representar, ao menos em seu projeto original, “um projeto antitético ou alternativo ao modelo de ‘confronto aberto’, típico da polícia voltada para ‘guerra às drogas’” (BRITO, 2013, p.113). No entanto,

As UPPs não prescindem do Bope (com todo o seu instrumental mortífero). Mesmo se todas as mais de mil favelas cariocas recebessem UPPs (o que é improvável), ainda sim as UPPs não prescindiriam do Bope. Esse fato fica patente em algumas incursões do Bope (em conjunto com algumas unidades especializadas das polícias) nas favelas com UPPs. De todo modo, há uma questão de fundo a ser considerada: num contexto de impregnação social da violência, que viceja num quadro de ‘administração’ da crise, os aparatos de vigilância, controle, coerção e repressão são cada vez mais requeridos,

utilizados, ostentados, e atuam em nível de complementaridade. O Caveirão é uma viatura de combate, mas é também uma simbologia ininterruptamente mantida, ou melhor, alardeada em nosso campo de visão (BRITO, 2013, p.113).

A agudização da violência, do crime como possibilidade de sobrevivência e ascensão social, associada ainda à militarização contínua de territórios urbanos, compõe o quadro de uma crise radical e de tentativas frustradas de administrá-la. Nesse caldo social, não é tão difícil imaginar como aquele traçado estabelecido por Bruno Paes Manso (2020) – dos esquadrões da morte à era Bolsonaro – ganhou corpo e tamanha força no Brasil dos últimos anos. O bolsonarismo e sua inclinação patente à morte não podem ser compreendidos a contento sem ter em conta a desintegração social imposta pela crise do trabalho e as impossibilidades reais de gerir essa crise.

Como se vê, a oposição entre *crime* e *trabalho* não se realiza tão facilmente quanto a imagem empírica daquele que vende sua força de trabalho se distingue da imagem empírica daquele que empunha uma arma. E essa diluição de fronteira não pode ser explicada a contento sem se ter em conta a desintegração do tecido social imposta pela dissolução paulatina de sua mediação. Embora seja possível fazer um traçado histórico do escravismo colonial à constituição das periferias urbanas brasileiras e seu cotidiano violento – sobretudo se tivermos em conta que as populações periféricas brasileiras são majoritariamente compostas por pessoas pretas, e essas mesmas pessoas são o alvo principal da violência urbana –, é preciso ter em conta que, em que pese o genocídio da população negra ser uma realidade que permanece, o fundamento do processo em curso difere substancialmente. Se ambos os momentos se comunicam ao trabalho, o primeiro diz respeito à sua formação, à sua imposição, enquanto o segundo, à sua dissolução e desintegração.

Evidentemente, não é apenas no cotidiano militarizado das periferias brasileiras que a crise do trabalho e a dissolução da forma social ganham a aparência de necropolítica. A agudização dos conflitos no campo brasileiro nos últimos anos revela outras faces do mesmo processo. Emblemático e representativo, nesse aspecto, foi o debate iniciado em dezembro de 2021, no âmbito Conselho Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), vinculado ao antigo Ministério da Mulher, Família e Direitos Humanos (MMFDH), acerca de critérios para incluir garimpeiros e

pecuaristas como povos tradicionais. Gilson Fernandes, presidente da Federação Brasileira de Mineração (Febram), responsável pelo ofício à ex-ministra Damares Alves, reivindicando tal reconhecimento, disse em entrevista: “nós apresentamos ofícios, dados e estudos que comprovam que garimpeiros são povos tradicionais. E, inclusive, estamos trabalhando outros estudos com três faculdades, professores, antropólogos e historiadores que comprovam que garimpeiros são povos tradicionais do Brasil [...]. A gente é sempre discriminado, sofre racismo, preconceito. Não houve com a atividade garimpeira o que já houve com o quilombola, com o indígena, e outros povos tradicionais”.<sup>85</sup> O pedido de reconhecimento dos garimpeiros, no entanto, foi veementemente criticado por órgãos ambientalistas e por outros povos e comunidades tradicionais. Não é difícil compreender as razões. A expansão do garimpo, sobretudo na Amazônia, é responsável por um rastro de degradação ambiental e violência. E, embora a legislação não estabeleça procedimentos e critérios rígidos para que uma determinada comunidade seja considerada tradicional, prevendo como um dos pontos centrais o “autorreconhecimento”, a concepção de comunidade tradicional sempre esteve vinculada ao fato de esses grupos terem “seus modos de vida diretamente ligados à dinâmica dos ciclos naturais” (CRUZ, 2012, p. 598). Algo bem distante da relação que os garimpeiros estabelecem seja com a natureza, seja com outros povos e comunidades tradicionais, como é o caso dos Yanomami. A Terra Indígena Yanomami, maior reserva do país, é uma das mais afetadas por esse avanço.

---

<sup>85</sup> Cf. <https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2021/12/09/garimpeiros-e-pecuaristas-querem-o-status-de-povos-tradicionais-e-comite-analisa-veja-em-7-pontos.ghtml>. Acesso em 17 de janeiro de 2023.

Figura 8: Degradação causada por atividade garimpeira em Reserva Yanomami



Fonte: <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/25/terra-yanomami-numeros-mostram-maior-devastacao-causada-pelo-garimpo-em-30-anos.ghtml>. Acesso em 18 de janeiro de 2023.

Dados da Hutukara Associação Yanomami (HAY) demonstram o avanço da devastação ambiental provocada pela atividade garimpeira em terras Yanomami.

Tabela 2: Área degradada pelo garimpo em 2021 na Terra Yanomami

Região	Dez/2020	Dez/2021	Aumento anual	Variação anual
Alto Catrimani	104,36	175,43	71,069	68%
Alto Mucajal	15,75	17,11	1,36	9%
Apiáú	76,79	106,65	29,859	39%
Auaris	0	4,05	4,05	-
Demini	2,32	1,86	-0,46	-20%
Ericó	19,04	23,36	4,324	23%
Hakoma	24,98	42,21	17,23	69%
Homaxi	145,98	399,29	253,31	174%
Kayanzu	510,17	688,81	178,64	35%
Médio Catrimani	12,8	4,36	-8,44	-66%
Palimiu	4,76	15,59	10,83	228%
Papiu	17,44	38,77	21,33	122%
Parafuri	0	5,51	5,51	-
Panimo (Arathau)	77,76	112,32	34,56	44%
Sunucucus	35,18	27,49	-7,69	-22%
Uraricoera	5,4	2,98	-2,42	-45%
Waputha	0	4,01	4,01	-
Waikís	1169,93	1466,11	296,18	25%
Xitel	11,34	136,18	124,84	1101%
<b>Total</b>	<b>2234</b>	<b>3272,09</b>	<b>1038,092</b>	<b>46%</b>

Fonte: <http://www.hutukara.org/>. Acesso em 18 de janeiro de 2023.

Chama a atenção não apenas os aspectos ambientais, mas a violência exercida pelos garimpeiros contra outros povos e comunidades tradicionais. Dados da Comissão Pastoral da Terra (CPT), apontam os garimpeiros como sendo um dos principais protagonistas de ações violentas no campo brasileiro (Tabela 3), ao passo que os povos e comunidades tradicionais representam a categoria que mais sofre com ações violentas no mesmo contexto (Tabela 4).

**Tabela 3: Categorias que protagonizaram ações de violência por macrorregião no Brasil (2021)**

Categorias	N	NE	SE	S	CO	Brasil	Brasil %
Empresários	43	161	21	21	7	255	20,53%
Fazendeiros	141	64	14	3	44	266	21,41%
Garimpeiros	53	2	-	-	3	58	4,66%
Grileiros	68	28	45	3	18	162	13,04%
Governos	83	55	41	11	24	214	17,23%
Madeireiros	52	7	2	1	9	71	5,73%
Mineradoras	5	19	20	-	3	47	3,80%
Policial	12	1	2	-	1	16	1,30%
Outros	8	18	11	5	14	56	4,50%
Sem Info	24	18	16	2	37	97	7,80%
	489	373	172	46	160	1.242	100

Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.100)

**Tabela 4: Categorias que sofrem ações de violência em conflitos por terra por macrorregião no Brasil (2021)**

Categorias	N	NE	SE	CO	S	Brasil	%
Assentados	48	15	18	17	3	101	8,3
Pop. Tradicionais	350	311	108	101	39	909	73,18
Peq. Proprietários	6	8	27	9	-	50	4,02
Sem-Terra	84	32	19	31	4	170	13,68
Outros	7	2	-	2	-	11	0,88
Sem Info.	1	-	-	-	-	1	0,08
Total	496	368	172	160	42	1242	100

Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.101).

Violência que é não apenas intensa, mas crescente. Dados da última década demonstram um aumento de 80.000% em conflitos motivados por atividade garimpeira no país. Os dados se tornaram mais alarmantes, sobretudo a partir do ano 2019, não ocasionalmente, o período que corresponde ao governo Jair Bolsonaro é o mais catastrófico nesse aspecto.

Tabela 5: Conflitos motivados por garimpo no Brasil (2011-2021)

Ano	2011	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021
Nº	1	2	2	6	6	9	9	9	26	39	81

Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.145).

Outros dados da Comissão Pastoral da Terra (2022) apontam que garimpos ilegais provocaram 90% das mortes por conflitos no campo brasileiro em 2021. A mineração ilegal impede ainda o acesso de comunidades à pesca, caça e coleta ou a serviços de saúde, provocando o agravamento de doenças e mortes; acarreta o aumento do número de crianças com má formação genética, o que se deve à falta de acompanhamento médico das mulheres indígenas durante o período gestacional; provoca ainda um sensível aumento nos índices de desnutrição infantil.

Figura 9: Criança Yanomami em condição de subnutrição



Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/18/garimpo-ilegal-provocou-90-das-mortes-por-conflitos-no-campo-em-2021-aponta-cpt>. Acesso em: 18 de janeiro de 2023.

O acirramento do conflito ocorre desde abril de 2021 quando foi interceptada uma carga de combustível para aeronaves do garimpo que descia o Rio Uriracoera, principal via de acesso aos garimpos ilegais da região. Em reposta, os garimpeiros

criaram um “paredão” de balsas que interceptou a navegação no Rio Madeira, no Amazonas. E desde então os ataques diretos aos indígenas se intensificaram.

**Figura 10: Centenas de balsas e dragas bloquearam trecho do Rio Madeira**



Fonte: <https://www.brasildefato.com.br/2022/04/18/garimpo-ilegal-provocou-90-das-mortes-por-conflitos-no-campo-em-2021-aponta-cpt>. Acesso em 18 de janeiro de 2023.

O ano de 2022, do qual ainda não dispomos de dados acerca dos conflitos, foi marcado por diversas notícias de atos brutais promovidos por garimpeiros em territórios indígenas, que incluíram estupros<sup>86</sup> e assassinatos de crianças.<sup>87</sup>

No caso específico dos pecuaristas, o interesse em serem reconhecidos como comunidade tradicional se vincula a conflitos territoriais, sobretudo na região dos pampas, com grandes produtores de soja, estancieiros e mineradoras, revelando, assim, uma complexa tessitura nas relações de poder locais.

Em ambos os casos, no entanto, o fundamento que parece estar em questão é o mesmo, e vincula-se diretamente à crise do trabalho. Por um lado, o crescimento da atividade minerária e das monoculturas de soja do Sul do país causa conflitos internos ao próprio agronegócio na disputa pelas fronteiras de expansão. Por outro,

<sup>86</sup> Cf. <https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/11/garimpeiros-exigem-sexo-com-meninas-e-mulheres-yanomami-em-troca-de-comida-aponta-relatorio.ghtml>. Acesso em 18 de janeiro de 2023.

<sup>87</sup> Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-16/duas-criancas-yanomami-mortas-por-uma-draga-de-exploracao-ilegal-de-minerio-diante-da-omissao-do-governo.html>. Acesso em 18 de janeiro de 2023.

os conflitos na Amazônia demonstram essa mesma corrida pelas últimas frentes de expansão que têm no próprio espaço o limite último da sociedade do valor. E o faz colocando em conflito trabalhadores precarizados – atuando não raramente a serviço de grandes capitais que dificilmente são identificados, dada a ilegalidade das atividades – e povos originários; ao mesmo passo que aprofunda a degradação ambiental na Amazônia. Configuração na qual novamente a dialética entre *crime* e *trabalho*, frente à dissolução do social, ganha uma *aparência* necropolítica. Bastaria notarmos que parte substancial dos garimpeiros é composta por homens que, sem oportunidades outras de trabalho, decidem se arriscar nesta atividade ilegal em busca da realização de um imaginário de fortuna que em raros casos chega a se concretizar.

O mote categorial de tais conflitos se situa, portanto, na dialética entre os limites internos e externos do processo de valorização. Compreender essa constelação demanda um esforço teórico que nos permita melhor desdobrar a própria noção de crise do valor. Para tanto, nos permitiremos nas próximas páginas uma digressão a tais fundamentos.

Ainda em 1857, quando na fase ascendente do processo de modernização, o mundo ocidental vê-se diante da primeira grande crise do sistema produtor de mercadorias. A crise iniciada nos Estados Unidos logo ganha vastas proporções e põe a nu em termos empíricos o que já podia ser captado conceitualmente – o fato de que o capital não constituía mais apenas um momento específico no conjunto da sociabilidade moderna, mas já se tornara seu cerne. A tensão iniciada no sistema financeiro estadunidense não tarda a ecoar radicalmente na Europa, sobretudo na Inglaterra – onde o sistema de capital era mais desenvolvido no período –, gerando uma espécie de reação em cadeia. Já em um primeiro momento, o governo Palmerston aprofunda as deliberações do Ato da Carta Bancária (Peel Banking Act) de 1844 que exigia reservas metálicas em ouro e prata como lastro da quantidade de papel-moeda em circulação. O que deflagra uma enorme instabilidade também no sistema financeiro inglês. Nos anos que se seguiram, uma série de estratégias é colocada em cena – tantos nos Estados Unidos quanto na Inglaterra – a

fim de diminuir as perdas oriundas do sistema financeiro. É, no entanto, apenas a partir da Guerra de Secessão iniciada em 1861 nos Estados Unidos que a economia volta a *aparentar* algum grau de *estabilidade*.

Esse conjunto de ocorridos permite pela primeira vez uma observação detalhada que pudesse levar a escrutínio a positividade do modo de produção que se impunha. É bem verdade que pelo menos desde 1842 Marx já vinha se dedicando ao estudo da Economia Política Clássica e sua crítica. A inquietação marxiana em compreender os fundamentos do modo de produção capitalista a partir da economia política vem do período em que o autor ainda era redator da Gazeta Renana, e, em meio à polêmica sobre o roubo de madeira e o parcelamento da propriedade fundiária,<sup>88</sup> via-se limitado na possibilidade de intervir em tais debates. Marx então deixa a publicação para se deter em um aprofundamento dos estudos acerca do tema. Como ele revelaria no Prefácio à *Contribuição para a crítica da economia política*, sua investigação nesse tempo

desembocou no resultado de que relações jurídicas, tal como formas de Estado, não podem ser compreendidas a partir de si mesmas nem a partir do chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas enraízam-se, isso sim, nas relações materiais da vida, cuja totalidade Hegel, na esteira dos ingleses e franceses do século XVIII, resume sob o nome de “sociedade civil”, e de que a anatomia da sociedade civil se teria de procurar, porém, na economia política (MARX, 2008, p.45).

Essa aproximação marxiana ao léxico da economia política e sua consequente crítica marca os escritos de Marx ao longo da década de 1840, passando pel’ *A questão Judaica* (1843), pela *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), pelos *Manuscritos Econômico-filosóficos* (1844), pelas *Glosas críticas marginais ao artigo ‘O rei da Prússia e a reforma social’* (1845), por *A Sagrada Família* (1845), e ganhando a forma mais desenvolvida até então em *A miséria Filosofia*, em 1846. Nesse período, Marx não apenas acerta contas com a tradição da esquerda hegeliana – como bem evidenciam as elaborações presentes em *A ideologia alemã* – como aprofunda os estudos sobre economia política, sobretudo a partir das contribuições de David Ricardo.

---

<sup>88</sup> Cf. Marx (2017).

Mas é apenas a partir de 1857 que Marx começa a dar forma mais desenvolvida à sua crítica da economia política, encontrando tanto as categorias fundamentais para o desvendamento do enigma da valorização do valor quanto a forma de exposição adequada à sua crítica<sup>89</sup>. E não é contingente que a empreitada de *O capital* se inicie – por meio dos *Grundrisse* (1857-1858) e da *Contribuição à crítica da economia política* (1859) – precisamente com o eclodir da primeira grande crise. Era justamente o caráter crítico da missão civilizatória do capital que Marx tinha em conta ao abrir os caminhos de sua obra maior. Em 17 de dezembro de 1857, quatro meses após a eclosão da crise, em uma carta a Engels, Marx coloca a questão:

A tarefa propriamente dita da sociedade burguesa é a criação do mercado mundial, pelo menos em seus grandes traços, e de uma produção baseada nele. Dado que a terra é redonda, essa tarefa parece haver terminado com a colonização da Califórnia e da Austrália e a abertura da China e do Japão. Para nós, a questão difícil é a seguinte: a revolução no continente é iminente e tomará imediatamente caráter socialista; não será ela necessariamente esmagada nesse pequeno espaço, visto que em terreno muito mais vasto o movimento da sociedade burguesa ainda é ascendente? (MARX, 1976, p.254).

O que estava aí em questão é que o movimento real do capital, tal como captado por Marx, já implica em uma tensão, em um movimento imanentemente

---

<sup>89</sup> “Tão caras nas formulações dos 1840, elas [as categorias de alienação e estranhamento] aparecem pela última vez com vigor nos manuscritos de 1857, que serviram como esboço para *O Capital*. Em *O Capital* elas praticamente desaparecem e é o fetichismo que ocupa centralidade categorial. Não porque a alienação tenha cessado de existir ou porque Marx a tenha considerado desimportante, mas porque ela não comportava mais a capacidade explicativa buscada pelo autor em sua obra fundamental. O fetiche da mercadoria longe de ser um resquício do idealismo hegeliano no pensamento de Marx – como gostaria que acreditássemos Althusser, dentre outros – é a expressão de seu oposto. Isto é, ao formular sua teoria do valor, Marx percebe que o conceito de alienação ainda tinha em vista a forma sujeito em sua relação contraditória com objeto, quando na verdade a conexão do todo causal da relação do valor e da cisão não é outra coisa senão o desaparecimento da forma sujeito. [...] Outra mudança substancial pode ser apreendida na própria lógica de exposição de *O Capital* quando o comparamos, por exemplo, com *A miséria da filosofia* de 1846 – primeiro livro de Marx se atendo mais diretamente à crítica da economia política – e com os *Grundrisse* – o esboço de *O Capital* produzido entre 1857 e 1858. Se antes a análise de Marx começava pelo valor, pelo ganho do capital ou por seu movimento de circulação, já a partir da *Contribuição à crítica da economia política* em 1859 e em *O Capital* de 1867, a análise começa pela forma mercadoria. Novamente o deslocamento da reflexão marxiana não pode ser compreendido a despeito da história. No período entre essas obras a forma mercadoria massifica-se de maneira decisiva e permite a compreensão de Marx de que *não há problema nessa etapa de desenvolvimento da humanidade que, em última análise, não se reporte a essa questão e cuja solução não tenha de ser buscada na solução do enigma da estrutura da mercadoria*” (BONIFÁCIO, 2018, p.247-8). Bensaïd (1999, p.34-45) demonstra como a inflexão do pensamento de Marx, seja no que concerne à crítica da economia política seja no que diz respeito ao debate com a esquerda hegeliana, passou indelevelmente pela constituição de um alfabeto [e uma gramática] próprio, que embora opere com as mesmas categorias da ciência burguesa e sua história universal lhe atribui novos conteúdos e sentidos.

crítico – em dois sentidos: como crítico interna e crítico externamente ao próprio movimento, como veremos adiante. O empenho de Marx a partir dessa percepção é, então, não escamotear as tensões e contradições, mas transitar precisamente sobre o solo dessas contradições, fazendo destas seu próprio objeto, como ele já bem assimilara a partir do rigoroso estudo da *Ciência da Lógica* de Hegel. Daí a contundente crítica tecida por Marx a Ricardo pelo fato de este último recair em uma unilateralidade que advém do fato de “querer demonstrar que as diversas categorias ou relações econômicas não contradizem a teoria do valor, em vez disso, ao contrário, desenvolvê-las junto com suas contradições aparentes a partir desse fundamento ou expor esse fundamento mesmo” (MARX, 1984, p.580).

A questão que se põe desde já é que o estatuto da crise na constelação do pensamento marxiano é de determinação interna da sociedade fundada na forma valor. Assim, para o escrutínio de tal categoria “é necessário ultrapassar o aspecto de simples negatividade em geral e defini-lo enquanto negatividade imanente ao capital, enquanto manifestação de uma contradição constitutiva do capital” (GRESPLAN, 2012, p.23). No entanto, “o uso generalizado e corriqueiro da expressão *crise* no vocabulário atual banalizou e tornou impreciso o significado dela, correspondendo genericamente à noção de desagregação e decadência de uma esfera qualquer da sociabilidade” (Ibidem, grifos do autor). Estender, portanto, a categoria *crise* a formações pré-capitalistas, ou quaisquer níveis de degradação fenomênica na sociedade contemporânea revelar-se-ia como anacronismo e esvaziamento categorial.

Dizer que a determinação categorial da crise é interna à sociedade do valor não implica apenas na compreensão da historicidade da crise, mas também, e, sobretudo, de seu *modus operandi*, a compreensão da sua realização enquanto tal. As ruínas de quaisquer comunidades pré-modernas “tiveram causas mais externas que internas: catástrofes naturais, más colheitas, conquistas e sujeições etc.” (KURZ, 2014, p. 211). Notadamente, conflitos internos que contribuíram mais ou menos para o deperecimento ou desagregação não são fatos históricos reservados apenas aos modernos, porém não é possível dizer de uma *crise* de reprodução que fosse engendrada pela própria dinâmica autonomizada desse ou daquele povo. “Estavam

ausentes todos os pressupostos para que tal acontecesse [...]. Por conseguinte, em todas essas relações não podiam existir ‘crises’ sociais no sentido moderno, que têm fortes conotações econômico-políticas” (Ibidem, p.211-2). A própria multiplicidade de adjetivações atuais ao substantivo crise denota a dessubstancialização categorial desta. Fala-se de crise política, crise cultural, crise ambiental, crise da ciência, da modernidade... De modo que a crítica acaba por ficar encerrada

na particularidade dos fenômenos (das relações de poder na medicina à prática de deportação nos serviços de estrangeiros, dos “constructos” do racismo à retórica política dos constrangimentos objetivos), sem jamais poder debruçar-se sobre o todo da conexão da forma social, uma vez que esta já não dispõe de qualquer conceito substancial. Esta dissolução da “essência” histórico-social na relacionalidade fenomenológica de relações de poder e na respectiva construção ou desconstrução encobre assim, queira-se ou não, a substancialidade negativa então já não denominável das categorias reais capitalistas. Com isso, porém, perde-se precisamente o potencial crítico do conhecimento da relatividade. É que esta apenas poderia manifestar-se socialmente num movimento de transformação emancipatório se a real pretensão de validade absoluta da forma fetichista dominante fosse rompida precisamente no seu conteúdo substancial. (KURZ, 2016, p.271).

Noutras palavras, não basta ter em vista que a crise se constitui como determinação do processo de modernização. É necessário que se tenha em conta que isso se deve ao fato de que a substancialidade desse processo mesmo é negativa; e é essa forma crítica mesma que engendra o que Marx pôde captar como crise.

Outro problema se coloca, no entanto. Trata-se da dupla historicidade simultânea da crise; de sua dimensão diacrônica. E Marx não esteve desatento a isso. É que a exposição fragmentária da teoria da crise em sua obra demanda uma leitura transversal e nada apressada. Embora, como é sabido, embora apenas na exposição do “processo global” (Livro III de *O Capital*) que constitui a verdadeira determinação da essência da forma crítica do social, as categorias centrais do capital possam ser lidas em sua totalidade, o fundamento das mesmas encontra-se já presente nos dois primeiros volumes de *O Capital*. A teoria da crise não está contida no terceiro livro, mas comparece como espécie de espinha dorsal de toda a exposição, que apenas no último livro pode ser exposta em sua forma mais desdobrada. Seria equivocado ainda compreender que a teoria da crise em Marx está presente apenas em *O Capital*. Até pelo *hic et nunc* de sua elaboração, os *Grundrisse* fornecem profícuos elementos ao

entendimento da questão. É lá inclusive que comparece uma noção central a esse entendimento, e que – talvez até pelo caráter inconcluso da obra maior – não é retomada enquanto tal em *O Capital*. Trata-se da noção de limites internos e externos do capital. Limites esses que pareciam muito caros a Marx, como a própria menção de que “dado que a terra é redonda...” na carta supracitada a Engels parece denotar.

Os limites externos são, pois, aqueles concernentes a tudo aquilo que não é ainda intrínseco à (ir)racionalidade do capital. A tudo aquilo que aparece como resistência a essa ordem, ou mais raramente, a tudo que a desconhece. O limite da capacidade de resiliência de dado ecossistema, os limites de um recurso natural que assume papel indispensável à produção de determinada mercadoria, o limite de mercado consumidor para realizar o valor produzido... ou ainda a articulação de grupos e/ou indivíduos que de uma maneira ou outra se põe em marcha contrária a tal (ir)racionalidade... Por outro lado, os limites internos dizem respeito às aporias internas ao próprio processo de valorização. A tudo que já lhe é intrínseco, mas que por sua própria natureza contraditória torna-se entrave ao movimento interno demandado pelo sistema. A própria forma política [...] insere-se nessa constelação. O dispêndio inexorável de capital para o aumento da produtividade – em termos empíricos – também compõe esse cenário. (BONIFÁCIO, 2018, p.178).

E embora na obra de Marx o estatuto da crise seja de determinação interna, o próprio autor acaba por desenvolver de maneira mais explícita os limites externos, como a leitura dos próprios *Grundrisse* permite notar<sup>90</sup>. Se nas elaborações de Marx o

---

<sup>90</sup>“A superpopulação, que leva às grandes migrações, pressupõe por sua vez outras condições. Como em todas as formas de produção precedentes o desenvolvimento das forças produtivas não é a base da apropriação, mas uma relação determinada às condições de produção (formas de propriedade) aparece como limite *pressuposto* das forças produtivas, relação que deve simplesmente ser reproduzida, o desenvolvimento da população, em que se sintetiza o desenvolvimento de todas as forças produtivas, tem de encontrar mais ainda um *limite externo* e, assim, aparecer como algo a ser limitado. As condições da comunidade só são compatíveis com determinado *quantum* de população. Por outro lado, se os limites à população, que são postos pela elasticidade da forma determinada das condições de produção, *se modificam, se contraem ou dilatam de acordo com aquelas condições* – ou seja, a superpopulação nos povos caçadores era diferente da existente entre os atenienses, que era diferente da superpopulação dos germanos –, também se altera, entretanto, a taxa absoluta de crescimento da população e, por conseguinte, a taxa de superpopulação e população. Por essa razão, a superpopulação posta sobre uma base de produção específica é tão determinada quanto a população adequada. Superpopulação e população, tomadas em conjunto, constituem a população que uma base de produção determinada pode gerar. Até que ponto ela pode ultrapassar seu limite é dado pelo próprio limite – ou, antes, pela mesma causa que põe o limite. Exatamente como o trabalho necessário e o trabalho excedente, tomados em conjunto, constituem a totalidade do trabalho sobre uma base dada”. (MARX, 2011, p.808; grifos do autor). A noção de limite interno aparece com maior vigor no chamado fragmento das máquinas, onde Marx afirma que “o próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo em que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do

escrutínio dos limites internos fica a meio mastro, isso ainda é mais verdadeiro quando nos deparamos com a fortuna crítica do marxismo tradicional. À exceção de Rosa Luxemburgo (1985), não se encontra qualquer menção a tais limites nas obras mais significativas do marxismo no século XX. Mais recentemente, o temário parece reaparecer, sobretudo no âmbito do debate acerca da chamada “crise ambiental”. Ainda assim, o que se vê é a refração de qualquer consideração mais detida acerca da questão. Maurílio Botelho aponta que para um teórico como Elmar Altvater, por exemplo, “não há possibilidade de se apostar num limite interno do desenvolvimento capitalista”, ao passo que “o limite externo desse desenvolvimento estaria sendo alcançado em nossa época, limite além do qual nenhum crescimento, ampliação, desenvolvimento ou progresso social e econômico é possível”, restando “apenas catástrofes sociais e ecológicas, desemprego em massa, terrorismo e guerras de espoliação”. (BOTELHO, 2012, s.p). O próprio Altvater coloca claramente a questão do que ele pôde captar como crise, e no qual, o limite da própria forma valor nem de longe é colocado em questão:

o que será quando o combustível do crescimento – as energias primárias de origem fóssil – terminar nas próximas décadas? [...] ela se transformará em crise do modelo de produção e de vida, se não puder ser superada simplesmente mediante o aporte de combustíveis de origem fóssil a um preço

---

supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nela empregado. Por outro lado, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas pelo tempo de trabalho e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. As forças produtivas e as relações sociais – ambos aspectos diferentes do desenvolvimento do indivíduo social – aparecem somente como meios para o capital, e para ele são exclusivamente meios para poder produzir a partir de seu fundamento acanhado. De fato, porém, elas constituem as condições materiais para fazê-lo voar pelos ares.” (Ibidem, p.589). Curiosamente, na rara menção do Marx tardio à teoria do estranhamento, a noção de limite interno também comparece de maneira implícita: “O fato de que, com o desenvolvimento das forças produtivas do trabalho, as condições objetivas do trabalho, o trabalho objetivado, têm de crescer em relação ao trabalho vivo - trata-se na verdade de uma proposição tautológica, pois o que significa força produtiva do trabalho crescente senão que se requer menos trabalho imediato para criar um produto maior e que, portanto, a riqueza social se expressa cada vez mais nas condições do trabalho criadas pelo próprio trabalho, tal fato, do ponto de vista do capital, não se apresenta de tal maneira que um dos momentos da atividade social – o trabalho objetivo devém o corpo cada vez mais poderoso do outro momento, o trabalho subjetivo, vivo, mas de maneira que as condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia colossal, que se apresenta por sua própria extensão em relação ao trabalho vivo, e de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranhado e dominador em proporções cada vez mais poderosas. A tônica não recai sobre o *ser-objetivado* [...], mas às condições de produção personificadas” (Ibidem, p. 705, grifos do autor).

razoável ou por energias substitutivas não fósseis. Falta o combustível ao crescimento, que se transformou em fetiche e, portanto, deveria continuar sem restrições, pois o crescimento é um crescimento lubrificado com petróleo” (ALTVATER, 2010, p.171).

Para ser justo à tradição, não podemos deixar de mencionar que a esse respeito István Meszáros fornece profícua contribuição ao demonstrar a radical capacidade que apresenta o capital de tragar as determinações externas, sociometabolizando-as como aporias internas. Em seus termos,

os obstáculos externos jamais detiveram o impulso ilimitado do capital; a natureza e os seres humanos só poderiam ser considerados “fatores de produção” externos em termos da lógica autoexpansionista do capital. Para ter impacto limitador, o poder de restrição do capital teria de ser *interno* à sua lógica. Além de certo ponto, a *tendência universalizadora* de avanço produtivo do próprio capital teria de se tornar uma *invasão universal* basicamente insustentável, com o esgotamento dos domínios a invadir e subjugar. Por isso o “mais” começou paradoxalmente a significar “menos” e o “controle universal” (assumindo a forma da “globalização” antagonista) a indicar os riscos de uma completa perda de controle. Isto foi produzido pelo próprio capital, ao criar por todo o mundo uma situação totalmente insustentável, que exige uma coordenação abrangente (e, obviamente, um planejamento consensual para torná-la possível) – quando, por sua própria natureza, o sistema do capital se opõe diametralmente a tais exigências. É por isso que o resultado negativo – razão pela qual o “mais” começa a significar “menos” e o controle’ do mundo inteiro sob o domínio do capital traz a profunda crise do controle – não aconteceu simplesmente, deixando em aberto a possibilidade de inversão da situação, mas teve de acontecer com a irreversibilidade de uma tragédia grega. Foi apenas uma questão de tempo para que o capital – em seu irrefreável impulso para ir *além* dos limites encontrados – tivesse de se superar, contradizendo sua lógica interna e entrando em colisão com os limites estruturais insuperáveis de seu próprio modo de controle sociometabólico. (MÉSZÁROS, 2011, p.253, grifos do autor).

Todavia, o desdobramento da teoria de Meszáros acabaria uma vez mais por escamotear as implicações de tal sociometabolismo cego, ao apostar em “determinações do político que poderiam corroborar o *fenecimento do Estado* e assim trazer à luz uma estratégia socialista” (BONIFÁCIO, 2018, p.180). O que leva inevitavelmente a recair no velho fetichismo do sujeito do qual padece todo o marxismo tradicional<sup>91</sup>.

Nessa constelação, os limites internos, quando não são de todo desconsiderados, são tomados como meros apêndices do movimento *eternamente*

---

<sup>91</sup> Cf. (Bonifácio, 2018, p.176-203).

crítico e cíclico do capital, ou, ainda, assumidos como mero catastrofismo daqueles que se deleitam da crítica comodamente em um *Grande Hotel Abismo*. Todas essas posições resultam em um enorme *déficit crítico* no que concerne à teoria da crise. Não apenas porque os velhos modelos da crise cíclica oriundos de certo economicismo vulgar não passam de uma mitologia na qual “o capital queima periodicamente a si mesmo, para depois ressurgir qual Fênix das cinzas, passando assim da eterna destruição à eterna auto-renovação” (KURZ, 1995, s.p), mas também porque a dialética dos limites internos e externos pressupõe uma simultaneidade radical desses movimentos, de modo que o que é interno necessariamente compõe o movimento do que é externo e vice-versa.

É que “há de se diferenciar de novo entre as crises no contexto da constituição histórica do capital e as crises no âmbito de seu movimento ‘em si mesmo’, com base nos próprios fundamentos” (KURZ, 2014, p.216). Trata-se, em suma, da distinção e da dialética entre a fase ascendente do capitalismo e sua fase de automeadiação. Pois, concluída sua fase ascendente, ou seja, irrompida a quase totalidade dos limites externos, resta ao capital tornar-se idêntico a si mesmo na forma mais desenvolvida da tautologia que o define.

No processo protomoderno da constituição estamos, antes de mais, perante crises de imposição da lógica do capital, ou seja, fricções que resultam do embate com formas de reprodução pré-capitalistas baseadas nas “relações com Deus” e na representação pessoal pela qual as mesmas se pautam. Estas crises imediatamente ligadas à imposição confundem-se com contradições da nova e incipiente lógica do dinheiro, ainda no plano subdesenvolvido “da circulação” (Ibidem, p.217).

A compreensão de um movimento fundamental ao pensamento de Marx aí se impõe. Trata-se da já mencionada diacronia. Não é de modo algum ocasional que em momentos absolutamente distintos de sua obra, Marx recorra não apenas à exposição diacrônica (como no capítulo VIII do Livro I de *O capital*), mas também a tematize. “Além das misérias modernas, oprime-nos toda uma série de misérias herdadas, decorrentes do fato de continuarem vegetando modos de produção arcaicos e ultrapassados, como seu séquito de relações sociais e políticas anacrônicas. Somos atormentados não só pelos vivos, como também pelos mortos” (MARX, 1986, Livro I,

Tomo I, p.130-1), nos afirma ele no Prefácio da primeira edição de *O Capital*. Já no primeiro excerto do *18 Brumário* encontra-se afirmação de que

a tradição de todas as gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos como um pesadelo. E mesmo quando estes parecem ocupados a revolucionar-se, a si e às coisas, mesmo a criar algo ainda não existente, é precisamente nessas épocas de crise revolucionária que esconjuram temerosamente em seu auxílio os espíritos do passado, tomam emprestado seus nomes, suas palavras de ordem de combate, a sua roupagem, para, com esse disfarce de velhice venerável e essa linguagem emprestada, representar a nova cena da história universal (MARX, 2015a, p.209-10).

E mesmo ainda em 1843, quando no principiar do embate com a tradição do idealismo alemão, Marx aponta a querela: “nós, alemães, vivenciamos a nossa pós-história no pensamento, na *filosofia*. Somos contemporâneos *filosóficos* do presente, sem sermos seus contemporâneos *históricos*” (MARX, 2010, p.150).

As três passagens, como se terá notado, referem-se a questões distintas: o desenvolvimento das forças produtivas<sup>92</sup>, os movimentos revolucionários e a filosofia idealista. Entre elas, todavia, uma abordagem comum, a diacronia, ou o descompasso de tempos que coexistem. Ademais, as três passagens encontram-se logo na apresentação das obras (respectivamente no Prefácio de *O Capital*, no primeiro excerto do *18 Brumário* e na Introdução da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*). O que parece denotar que em Marx a diacronia aparece como método, não apenas de exposição do real, mas da compreensão mesma desse real, o que, notadamente, não se deve a um movimento apenas do próprio pensamento, mas ao caráter diacrônico da realidade.

Assim o sendo, não caberia pensar a dialética dos limites internos e externos como cindidas no tempo, o que apenas reificaria a contradição que funda a crise como movimento do real no moderno. Nos termos de Anselmo Alfredo (2009, p.1),

O capital se põe como o limite do próprio capital, de modo que se trata de compreender que a crise de reposição deste conceito é simultânea e não temporal de seu próprio processo de acumulação. Derivando-se para um caminho profícuo a partir de Marx, fala-se da necessidade de se compreender

---

<sup>92</sup>As considerações de Marx a esse respeito reverberariam de maneira decisiva na tradição marxista ocidental, sobretudo a partir das formulações de Trotsky (2000) acerca do desenvolvimento desigual e combinado que seria imanente ao modo de ser do capitalismo.

que a teoria exposta em *O Capital* se tem como fio condutor a contradição identitária do próprio conceito, deve-se considerar que a análise da modernização é necessariamente o desenvolver de uma teoria da crise da modernização. Isto implica dizer que é necessário reconhecer em Marx um teórico da crise, porque um teórico da acumulação, não por um devaneio intelectual, ainda que genial, mas porque os termos de realização desta realidade são necessariamente esta simultaneidade entre acumulação e crise da acumulação.

Se tal é verdade para o centro do capitalismo, onde Marx formula e desenvolve sua teoria, em países periféricos e em contexto de modernização retardatária, tal como o Brasil, o conceito tem ainda maior teor de verdade. Não é ocasional que Paulo Arantes tenha captado uma dualidade que consubstancia a experiência intelectual brasileira, sentimento que “impregnaria a vida mental de uma nação periférica” (ARANTES, 1992, p.14), ou que Anselmo Alfredo (2013, p.219) afirme que a *tardia* industrialização brasileira “internalizou as contradições da economia mundial antes mesmo de generalizar o desenvolvimento das forças produtivas internas à economia brasileira”<sup>93</sup>. O que aí se impõe é a compreensão de que o escrutínio da crise – sobretudo na periferia do mundo – demanda a compreensão de que a identidade do capital enquanto movimento (sua ontologia em situação, como definiria Safatle acerca da dialética adorniana<sup>94</sup>), se põe como um duplo em negativo. A expansão *geográfica* do modo de produção não apenas é simultânea à sua negação como impõe a negação mesma da própria expansão. “O que remete às duas determinações fundamentais distanciadas pela consciência fetichista: a metafísica espacial e o tempo de rotação dos capitais” (BONIFÁCIO, 2018, p.67). A fase ascendente do capital põe e convive com sua fase de automediação, o que se expressa na crise da modernização, como impossibilidade lógica e histórica seja se ascender infinitamente, seja de se automediar *ad eternum* a despeito dos limites físicos do mundo. O colapso se poria então como esgotamento do caráter relativo do limite interno em função de sua nova condição como limite absoluto. Se na fase ascendente o interno é relativo ao externo, na fase automediada ele é autorreferente, ou seja, limite de si mesmo. O que se põe aí é uma distinção entre crise do capital e crise do valor. Distinção que a um primeiro olhar poderia ser

---

<sup>93</sup> Retomaremos esse debate com maior acuidade no segundo capítulo.

<sup>94</sup> Cf. Safatle (2019).

percebida como paradoxal, haja vista a imbricação inextricável entre ambos, onde na definição marxiana, ao fim e ao cabo, capital é *valor em movimento*. Todavia, podemos dizer que valor e capital correspondem a *momentos* distintos dentro da forma *sistêmica* assumida pelo capital.

A distinção entre esses *momentos* seria expressa, dentre outras formas, por uma distinção apresentada e não desdobrada nos *Grundrisse*. Trata-se da distinção entre barreiras [*Schranke*] e limites [*Grenze*]<sup>95</sup>. Grespan abre caminhos para o entendimento dessas duas noções presentes em Marx,

A distinção entre limite e barreira, indicada pelo texto, é definida pela relação do capital consigo mesmo, pela sua autovalorização, deixando claro o mecanismo desse movimento. O limite é uma certa quantidade, uma magnitude de valor que apenas diferencia o valor produzido do adiantado, que coloca este último como algo exterior ao primeiro. A barreira, porém, é o limite quantitativo que aparece ao capital enquanto barreira que ele mesmo procura dominar e ultrapassar, é o limite enquanto quantidade determinada pelo impulso desmedido e sem barreiras de ultrapassar todas as barreiras, é o limite posto para o capital pelo próprio capital como magnitude que ele deve superar ao aumentar seu valor e, assim, constituir-se como capital (GRESPLAN, 2012, p.120).

Embora haja aí o que ser considerado, o próprio Grespan, em grande medida por transitorizar o trabalho, a nosso ver não leva a último termo a questão. Ele prossegue dizendo que “esta potência se efetiva numa mais-valia de certa magnitude ‘porque ele [o capital] não pode criar *at once* uma infinita’, mas é impulsionado a ultrapassá-la e determinar novo limite como sua próxima barreira, configurando o progresso infinito da acumulação” (Ibidem, Ibid.). Todavia, é precisamente o caráter de finitude que parece estar em questão na dialética entre as barreiras e os limites. Mais uma vez é inegável a influência da *Ciência da Lógica* de Hegel na exposição marxiana. Em Hegel, limites e barreiras convivem dialeticamente na constituição do

---

<sup>95</sup> “O capital, como representante da forma universal da riqueza – do dinheiro –, é o impulso ilimitado e desmedido de transpor seus próprios limites. Cada limite [*Grenze*] é e tem de ser obstáculo para ele. Caso contrário, deixaria de ser capital – o dinheiro que se produz a si mesmo. Tão logo deixasse de sentir um determinado limite como obstáculo, mas se sentisse à vontade nele como limite [*Grenze*], o próprio capital teria degenerado de valor de troca a valor de uso, da forma universal da riqueza a uma existência substancial determinada dela. O capital enquanto tal cria um mais-valor determinado porque não pode pôr de uma vez um mais-valor ilimitado; ele é o movimento contínuo de criar mais mais-valor. O limite quantitativo do mais-valor aparece para o capital somente como barreira [*Schranke*] natural, como necessidade que ele procura incessantemente dominar e transpor” (MARX, 2011, p.417-8).

ser e na tensão posta exatamente entre finitude e infinitude. Nos termos do filósofo alemão,

O dever ser contém, por si, a barreira e a barreira, o dever ser. Sua relação uma para com o outro é o próprio finito que contém ambos no seu ser dentro de si. Estes momentos de sua determinação estão contrapostos qualitativamente; a barreira está determinada como negativo do dever ser e o dever ser, igualmente como o negativo da barreira. O finito é, assim, contradição de si dentro de si; ele suprassume, perece. Mas esse seu resultado, o negativo em geral, é sua própria *determinação*; pois ele é o negativo do negativo. Assim, no perecer o finito não pereceu; ele se tornou inicialmente o perecer como passar para um *outro* finito e assim por diante, por assim dizer, para o infinito (HEGEL, 2016, p.141, grifos do autor).

Em suma, “a finitude é, a saber, a barreira posta como barreira” (Ibidem, p.144). A barreira se apresenta, portanto, como uma espécie de motor negativo do movimento do espírito absoluto, sua ultrapassagem que põe e nega a si mesmo é condição tanto da finitude quanto da pretensa eternidade de próprio movimento de negação, *infinitude*. “A partir do momento que se estabelece uma barreira, ela já é transposta por meio dessa posição, integrando-se aquilo contra que ela se erigiu” (ADORNO, 1982, p.18). O limite, todavia, embora se comunique precisamente ao caráter infinito da forma mesma do sistema, ao invés de repor seu caráter desmedido, impõe a negação de sua própria forma. É novamente Theodor Adorno quem nos ajuda a compreender esse imbróglio. A tensão entre limite e sistema na dinâmica imanente deste último seria o móvel da consideração aforismática de Adorno (2008, p.46) de que “o todo é o não-verdadeiro”. Mais que uma crítica intransigente contra a totalidade – como alguns puderam compreender – o que aí se processa é a radicalidade da noção de limite que Adorno deriva da *Lógica* de Hegel.

A antinomia da totalidade e da infinitude – pois o incansável *ad infinitum* explode o sistema que repousa em si e que, porém, não deve a sua origem senão à infinitude – é uma antinomia da essência idealista. Ela reproduz uma antinomia central da sociedade burguesa. Essa também precisa, para conservar a si mesma, para permanecer idêntica a si mesma, para “ser”: expandir-se continuamente, prosseguir, lançar sempre para mais além os limites, não respeitar nenhum deles, não permanecer igual a si mesma. Foi-lhe demonstrado que, no momento em que alcançasse um nível limite, em que não pudesse mais dispor sobre espaços não-capitalistas fora dela mesma, ela precisaria se suspender segundo seu conceito (ADORNO, 2009, p.31).

A determinação de insaciabilidade que impõe ao movimento do real no moderno a determinação de tudo tragar, de tudo tornar interno a si mesmo, deve tributo à própria forma assumida pela sociedade baseada na valorização do valor, isto é, sua forma sistêmica. E, “se o sistema deve ser de fato fechado, se ele não deve tolerar nada fora de seu círculo mágico, então se torna, por mais dinâmico que seja concebido, finito enquanto infinitude positiva, estático” (Ibid.). Daí a aporia que se põe de maneira fundamental, de modo algum não apenas no pensamento, mas no Mundo que o demanda: a tensão irresoluta entre sistema e dinâmica. “Pois a intolerância totalitária imanente ao sistema a tudo que lhe é externo, imputa a esse a desconsideração dos limites, a determinação de desconhecê-los” (BONIFÁCIO, 2018, p.178). Esse movimento de dissolução engendra contraditoriamente uma dinâmica e, essa, “na medida em que nega o conceito de limite e se assegura enquanto teoria do fato de que ainda há sempre algo fora, também possui a tendência a desmentir o sistema, seu produto” (ADORNO, 2009, p.31). Em outros termos, o todo não é o falso porque o pensamento acerca da totalidade é uma espécie de totalitarismo da razão contra a diversidade do mundo, mas o é porque a dinâmica mesma do movimento do ser desconsidera os limites que ao mesmo passo fundam o sistema e encerram sua dinâmica; pois nenhum sistema pode se pôr objetivamente como uma totalidade fechada.

*Grosso modo*, as barreiras intrínsecas ao movimento do capital poderiam ser compreendidas como contradições ultrapassáveis no âmbito da dinâmica mesma desse movimento. Teriam estatuto de necessidade. Esta não compreendida tal como no economicismo vulgar que compreende que o capital enquanto sistema carece de crises para se realizar, mas *vis-à-vis* à própria filosofia hegeliana donde necessidade “é uma categoria abstrata que indica uma relação necessária e essencial entre dois termos: sempre que um deles está presente, também, por força dessa presença, o outro está presente. Cada um contém o outro na determinação”. (HEGEL, 1996, p.86). De modo que se as barreiras não são uma necessidade da razão, são necessárias do ponto de vista da irracionalidade sem sujeito. Caso outro é dos limites. Neles estaria resguardada aquela potência mencionada por Hegel já na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, a de que *é no fim e nos resultados últimos que se expressa a*

*Coisa mesma.* Se o sistema, para ser sistema, carece *encerrar* o mundo que produz em seu próprio círculo mágico, e sua dinâmica apenas pode consistir em tal missão civilizatória, o movimento de infinitude é contraditoriamente a delimitação dessa finitude, a exclusão do que não o compõe. O limite seria assim não um motor negativo, mas uma negatividade sem conciliação.

Dito isso, podemos começar a compreender porque os limites do capital não são idênticos aos limites do valor, embora estabeleçam uma relação dialética entre si. Se os primeiros se apresentam como barreiras ao seu automovimento, os segundos seriam os limites mesmos de sua condição sistêmica. Bastaria notar que capitais dessubstancializados podem migrar – e em geral migram – para outros setores, recorrendo à própria produção insubstancial e mesmo ficcionalizada do espaço como subterfúgio à desvalorização. Mecanismo no qual, ao nível da aparência haveria ainda formação de capital, que por sua vez haveria de reclamar a própria valorização no âmbito da concorrência. A barreira nega sua finitude de maneira a pressionar a própria dinâmica contra os limites da forma sistêmica sem a qual não pode ela mesma se pôr.

Não se trata aqui, contudo, de uma proposição como aquela levada a cabo por Lohoff (2014), que, por seu premente individualismo metodológico, acaba por deduzir da particularidade a universalidade, compreendendo que seria possível a valorização do valor em pequena escala, ainda que esta não corresponda à totalidade do processo global de valorização. Ao oposto, e na esteira das formulações de Czorny (2017) e Ortlieb (2008), compreendemos que o processo de valorização só pode ser apreendido tendo em conta a totalidade. O que a distinção aqui colocada tem vista é que ainda que a valorização do valor e acumulação de capital assumam – do ponto de vista da totalidade – a forma fictícia, isso não impede que os distintos capitais particulares atuem como capital e, em suma, que o capital global *apareça* e se ponha como capital. Que parte substancial dos capitais postos como funcionantes sejam fictícios não resta dúvida, mas é precisamente por atuarem como capital real e destes reais não poderem ser distinguidos que se tornam efetivamente mobilizadores de bolhas financeiras baseadas na inflação de títulos de propriedade, e deflagradores da

crise imanente, como veremos no próximo tópico. Em outros termos, em que pese a dessubstancialização do capital pela crise radical valor, os capitais dessubstancializados permanecem a atuar como capital na precisa medida em que a “passagem da ‘simulação’ da acumulação capitalista de rolagem das dívidas para a inflação dos ativos por meio do mercado de capitais (financeiro) não deixa de se relacionar com o momento de produção de mercadorias, mas, pelo contrário, passa a tratar toda e qualquer mercadoria como ativo financeiro determinando qual deverá ser produzida e qual não o será a partir da lógica especulativa das bolhas financeiras” (PITTA, BOECHAT e MENDONÇA, 2017, p.167).

Em geral, o marxismo tradicional, mesmo quando foi além da hipostasia dos limites externos, considerando a crise mesma dos pressupostos e categorias fundamentais do mundo da mercadoria, formulou no máximo a crítica da crise do próprio capital como barreira a seu desenvolvimento *sem atrito*, raramente podendo chegar à formulação de uma crise do valor enquanto limite da forma sistêmica do capital. Por isso mesmo, a maior parte deles, mesmo operando com as categorias da teoria marxiana do valor, persiste presa à crítica do neoliberalismo, ao invés de ultrapassá-la para a crítica da forma social enquanto tal.

David Harvey, tendo suas elaborações centradas sobretudo no contexto urbano, seria um exemplo lapidar da formulação de uma teoria da crise do capital que – embora de modo algum desconheça sua íntima relação com a teoria do valor – não chega a apresentar de maneira satisfatória uma formulação acerca da crise do valor. O que o torna mais das vezes “uma espécie de teórico da crise e de sua regulação” (BONIFÁCIO, 2018, p.173).<sup>96</sup> A própria teoria dos ajustes espaciais que Harvey formula ainda na década de 1970 – antes de sua virada “crítica” – e que continua a ser mobilizada hodiernamente é expressão de que o autor não pôde

---

<sup>96</sup> Aqui me refiro aos momentos da obra de Harvey em que o autor esteve comprometido em levar a cabo uma crítica da economia política. Em elaborações mais recentes como em *17 contradições e o fim do capitalismo*, limitou-se no máximo a uma crítica da política, não raro ancorada em um apego moral como na prosaica formulação de que com a revolta de nossa natureza contra a inumanidade posta pela forma mercadoria “estão plantadas as sementes de uma revolta humanista contra a inumanidade pressuposta na redução da natureza e da natureza humana à pura forma-mercadoria. A alienação da natureza é a alienação do potencial da nossa espécie. Isso gera um espírito de revolta no qual palavras como dignidade, respeito, compaixão, cuidado e afeto se tornam *slogans* revolucionários, e valores como verdade e beleza substituem os cálculos frios do trabalho social. (HARVEY, 2016, p. 243).

avançar nos termos da formulação de uma crise fundamental do capital como crise da forma valor. O próprio Harvey (2005, p.10) esclarece a questão:

A tese do ajuste espacial somente tem sentido se relacionada com a tendência expansiva do capitalismo, entendida teoricamente mediante a teoria marxista da queda da taxa de lucros que produz crises de superacumulação. Tais crises manifestam-se em excedentes simultâneos de capital e de força de trabalho sem que aparentemente exista nenhuma forma de coordená-los para realizar alguma tarefa socialmente produtiva. Portanto, se a desvalorização (e mesmo a destruição) de capital e de força de trabalho não se seguirem, então devem ser encontradas formas para absorver o excedente.

Harvey compreende, assim, as crises do capital como sendo crises periódicas – passando, evidentemente, totalmente ao largo das elaborações do geógrafo britânico as distinções entre as crises de imposição e as crises de automeiação do sistema produtor de mercadorias, como fica explícita na ideia de que ajuste espacial somente tem sentido se relacionada com a tendência expansiva do capitalismo”, quando o que está em questão é justamente a impossibilidade de tal expansão. Ajuste espacial, portanto, não seria mais que uma estratégia para manter a condição desigual entre as economias desenvolvidas e aquelas que são consideradas não desenvolvidas, ou mesmo, não capitalistas. O que não poderia ser diferente na formulação de um autor para quem o capital não poderia de modo algum atuar como sujeito automático da reprodução social, sendo os sujeitos das crises, evidentemente os capitalistas. São eles “quem põem esse processo em movimento” (HARVEY, 2011, p.41), afirma ele claramente em *O enigma do capital*. Compreendendo os detentores de capital como sujeitos do processo de acumulação, Harvey não tem problemas para colocar o que chama de acumulação flexível como nova forma por excelência da reprodução do capital. Sendo esta, marcada

por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Requer flexibilidade em relação aos processos de trabalho, mercados de trabalho, produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores produtivos totalmente novos, novas formas de prestação de serviços financeiros, novos mercados e, acima de tudo, níveis extremamente intensos de inovação comercial, tecnológica e organizacional. Trouxe mudanças aceleradas na estruturação do desenvolvimento desigual, tanto entre setores quanto entre regiões geográficas, levando, por exemplo, a um grande aumento do emprego no "setor de serviços", bem como a novos conglomerados industriais em regiões até então subdesenvolvidas (como a "Terceira Itália", Flandres, os vários vales do silício, sem mencionar a vasta profusão de atividades nos países recém-

industrializados). Também implicou uma nova reviravolta no que chamo de "compressão do espaço-tempo" no mundo capitalista: os horizontes temporais para a tomada de decisões públicas e privadas diminuíram, enquanto a comunicação via satélite e os custos em declínio do transporte possibilitou uma maior extensão dessas decisões para um espaço cada vez mais amplo e diversificado. (HARVEY, 1998, p.170-2).<sup>97</sup>

Em que pese o fato de no que tange certa “estratégia espacial” haver aí o que ser considerado, encontram-se de todo ausentes os fundamentos de tal processo e, evidentemente, a crítica categorial que o reconhecimento desses fundamentos demandaria. Impedindo Harvey de sequer tematizar a contradição de que tais mecanismos de acumulação flexível engendrando sucessivas rodadas de reestruturações produtivas não são formas imanentes do capital de garantir a acumulação, mas sobretudo expressão dos limites já atingidos pela própria acumulação. Nesse aspecto, o desenvolvimento do conceito de acumulação por despossessão ou espoliação – um avanço em relação à ideia de uma “acumulação primitiva permanente” em um mundo já integralmente mobilizado para o trabalho – revela-se também limitado, na medida em que perde de vista que a própria forma da acumulação é que está em questão, e às voltas com seus próprios limites em sua forma ficcionalizada.

A bem da verdade, o momento de sua obra em que Harvey esteve mais próximo de estabelecer tal crítica foi em *Os limites do capital*, onde muito mais que reconhecer certas mudanças culturais e fenomênicas do capitalismo tardio, como faria mais tarde *n’A condição pós-moderna*, o autor se ateu à produção do espaço enquanto subterfúgio à própria crise do capital, sobretudo no que concerne à

---

<sup>97</sup> Tradução livre de: “una confrontación directa con las rigideces del fordismo. Apela a la flexibilidad con relación a los procesos laborales, los mercados de mano de obra, los productos y las pautas del consumo. Se caracteriza por la emergencia de sectores totalmente nuevos de producción, nuevas formas de proporcionar servicios financieros, nuevos mercados y, sobre todo, niveles sumamente intensos de innovación comercial, tecnológica y organizativa. Ha traído cambios acelerados en la estructuración del desarrollo desigual, tanto entre sectores como entre regiones geográficas, dando lugar, por ejemplo, a un gran aumento del empleo en el «sector de servicios» así como a nuevos conglomerados industriales en regiones hasta ahora subdesarrolladas (como la «Tercera Italia», Flandes, los diversos Silicon Valleys, para no hablar de la vasta profusión de actividades en los países de reciente industrialización). Ha entrañado además una nueva vuelta de tuerca de lo que yo llamo «compresión espacio-temporal» en el mundo capitalista: los horizontes temporales para la toma de decisiones privadas y públicas se han contraído, mientras que la comunicación satelital y la disminución en los costos del transporte han hecho posible una mayor ex-tensión de estas decisiones por un espacio cada vez más amplio y diversificado”.

aceleração do tempo de rotação dos capitais. No capítulo sobre a produção das configurações espaciais, Harvey colocou bem o problema:

Os diferentes elementos do capital empregados na produção giram em velocidades diferentes dentro das diferentes indústrias. Quanto mais tempo durarem esses tempos de rotação, maior a inércia geográfica e temporal dentro da economia de espaço da produção capitalista. A inércia é imposta especificamente pela capacidade de desvalorização. Os capitalistas individuais só podem se mover sem incorrer em desvalorização na circunstância improvável de uma eliminação simultânea de todos os tempos de rotação e dos períodos de trabalho do capital (variável, constante, fixo, etc.) que eles empregam. (HARVEY, 2013, p.501).

O problema da análise de Harvey desloca-se aí, em grande medida, para o capital fixo, que assumiria ao mesmo tempo papel decisivo e aporético na estratégia espacial do capital ante seus limites. Isso porque “o capital fixo perde seu valor quando não está em uso. Um fluxo contínuo de capital constante [...] é uma condição necessária para a negociação de seu valor” (HARVEY, 2013, p.294-5). Todavia, a despeito do tempo de rotação do capital fixo ser muito mais lento e ocorrer de maneira distinta do capital circulante, desvalorizando a si mesmo, e, em determinados casos o valor do capital como um todo, a tendência geral sob condições de concorrência é de seu crescimento em relação à parte circulante do capital, tal como acontece com o capital constante em relação ao variável. Isso porque o capital despendido em tecnologia que acelere o processo produtivo tende a ficar fixado na esfera da produção, não circulando uma vez mais como mercadoria, mas apenas enquanto seu valor nessa representado. Nesse aspecto, tanto Marx quanto os economistas políticos clássicos concordam que “para se conseguir uma acumulação equilibrada, o capital total da sociedade deve ser dividido em proporções fixas e circulantes de acordo com alguma regra ‘racional’ – quer dizer, racional do ponto de vista da acumulação” (Ibidem, p.295). Ou seja, o crescimento relativo do capital fixado em meios de trabalho converte-se em aporia ao processo de valorização do capital global.

Considere, então, o simples caso de uma máquina com um conhecido tempo de vida que transfere valor para o produto final segundo a regra da “linha reta”. Os valores na forma de mercadorias são tirados de circulação (exceto para reparos e manutenção) até a máquina ser substituída. A cada ano, no entanto, as mercadorias voltam à circulação através do consumo produtivo da

máquina até que a mercadoria equivalente ao valor incorporado na máquina volte totalmente à circulação no último ano de sua vida. A circulação do dinheiro assume um curso muito diferente. Ele é lançado em circulação “todo ao mesmo tempo, (mas) retirado da circulação apenas aos poucos, segundo a venda das mercadorias produzidas” Na ausência de um sistema de crédito, o capitalista tem de criar um acúmulo de dinheiro até que haja o suficiente para comprar uma nova máquina. (HARVEY, 2013, p.295).

Harvey compreende, no entanto, que apesar dos desequilíbrios entre os padrões de circulação do dinheiro e das mercadorias – inicialmente um excesso de dinheiro em circulação em relação às mercadorias e no fim da vida útil da máquina uma inversão desse panorama –, “esses desequilíbrios neutralizarão um ao outro”. (Ibidem, p.295). Assim, o autor acaba por não levar também a último termo o descolamento entre a substância do valor (trabalho) e sua manifestação fenomênica (o dinheiro). O não reconhecimento do momento fictício da forma valor e, por conseguinte, a compreensão da ficcionalização da própria acumulação, leva Harvey a conceber que os padrões de valorização poderiam permanecer cíclicos quando a substância do valor e, portanto, sua magnitude decrescesse vertiginosamente. Nessa leitura, a realização completa de ciclo produtivo bem que poderia restabelecer os padrões de acumulação em níveis aceitáveis, bem como fazer com que permaneça *equilibrada e racional* – como se planejada por um sujeito demiurgo – a relação entre capital mercadoria e capital monetário no início e no final do ciclo produtivo de um conjunto de capitais fixos.

Retorno e equilíbrio que se revelam impossíveis quando saímos do nível da particularidade e nos deparamos com a universalidade crítica e negativa que (re)põe essas particularidades. O próprio Marx, antes mesmo de *O Capital*, já havia se deparado com essa determinação.

O tempo necessário de reprodução do capital fixo, bem como a sua proporção em relação ao capital total, modificam aqui, portanto, o tempo de rotação do capital total e, com isso, sua valorização. A maior durabilidade do capital (a duração do seu tempo necessário de reprodução) e a proporção do capital fixo em relação ao capital total atuam aqui sobre a valorização, portanto, da mesma forma que a rotação mais lenta causada seja pelo fato de que o mercado do qual o capital retorna como dinheiro é espacialmente mais distante, ou seja, é necessário um tempo maior para descrever a trajetória da circulação (como, p. ex., os capitais que, na Inglaterra, trabalham para o mercado da Índia oriental, que retornam mais lentamente do que os que

trabalham para os mercados estrangeiros mais próximos ou para o mercado interno), seja porque a própria fase de produção é interrompida por condições naturais, como na agricultura. (MARX, 2011, p.919).

Uma contradição irresoluta aí se põe. Pois na medida em que o tempo de circulação do capital total é ampliado em função do tempo de rotação do capital fixo há uma desvalorização deste capital total. A única possibilidade de reverter essa desvalorização seria por meio do aumento da magnitude de valor representado nas mercadorias postas em circulação a partir deste capital. Esse aumento, contudo, só seria possível por meio de mais tempo de trabalho humano dispendido na produção, o que é negado já de antemão pelo próprio incremento de capital fixo nos ciclos reprodutivos do capital. No entanto, o fato de essa ser uma contradição intransponível não significa que ela não seja adiada, escamoteada em larga medida. A migração de grandes capitais transnacionais para a periferia do mundo onde possam - graças a legislações trabalhistas extremamente flexíveis - acionar o mecanismo da mais-valia absoluta inscreve-se precisamente na fuga dessa tendência à desvalorização. As faraônicas obras que aquecem a construção civil ou mesmo o investimento no agronegócio também compõem essa constelação. Isso porque - embora cada vez menos - esses setores da economia têm historicamente uma composição orgânica mais baixa que grande parte dos demais. Aqui esbarramos em um limite *a priori* externo: a capacidade de expansão do capital sobre esses setores. Esse limite externo é, todavia, tão logo convertido em interno; pois uma vez atingido temporária ou definitivamente, o que se tem não seria mais o capital estendendo suas forças produtivas, mas se mediando de maneira interna. Vejamos. “*Quanto menos o capital fixo produz frutos imediatamente, quanto menos interfere no processo de produção imediato, tanto maior têm de ser essa população e essa produção excedentes relativas; ou seja, mais para construir ferrovias, canais, aquedutos, telégrafos etc.*”, nos afirma Marx (2011, p.944-5). Assim, aparentemente,

A desvalorização do capital fixo poderia ser indefinidamente protelada pelo deslocamento de cada vez mais capital para a formação de capital fixo. Essa possibilidade foi discutida por Tugan-Baranovski no contexto dos esquemas de reprodução expandida de Marx. Ele mostrou que a acumulação poderia continuar eternamente, contanto que o investimento no capital fixo aumentasse nas proporções certas. Isso implicaria uma economia em que as máquinas seriam construídas para produzir máquinas que construísem

máquinas – algo que parece totalmente absurdo do ponto de vista das necessidades humanas, mas que o capitalismo é teoricamente capaz de desenvolver, pois os capitalistas estão interessados apenas no mais-valor e não se importam nem um pouco com os valores de uso que produzem. Os limites para tal economia lunática só seriam atingidos quando o fluxo do capital circulante se tornasse insuficiente para apoiar o uso continuado do capital fixo, ou quando o ritmo da mudança tecnológica indicado pela formação do capital fixo se tornasse tão rápido que as desvalorizações mediante tempos de vida econômica encurtados das máquinas se tornassem um problema sério. (HARVEY, 2013, p.299-300).

Mas na verdade não é necessário que se atinja esse limiar extremo da desproporção entre capital fixo e circulante para que o valor esteja em real desvalorização. Isso porque os custos de produção de determinados capitais que invistam na produção mesma de capitais fixos seria deveras desproporcional à valorização deste capital quando ele assumir a forma de capital-mercadoria. Claro que, do ponto de vista do capital individual, os lucros – ainda que determinados pelo fictício – seguem possíveis, como se constata empiricamente; o que não quer dizer que haja de fato acumulação real.

Ao fim e ao cabo, a ontologia do trabalho presente em Meszáros, e a transistorização do mesmo em Harvey, acaba por vedar aos autores qualquer possibilidade de uma crítica categorial do processo de valorização. Seja porque se aferram aos limites externos, ditos naturais, seja porque veem valor onde haja quaisquer produtos materiais, já que trabalho concreto e valor de uso não teriam qualquer especificidade histórica. O que, em último termo desapareceria inclusive com a dialética entre limites internos e externos, uma vez que, transistorizadas e ontologizadas, as categorias próprias da reprodução se converteriam em meras externalidades. Todo limite seria, em último termo, externo.

O desenvolvimento histórico real, no entanto, tem demonstrado algo distinto: esgotada a fase de ascensão do capitalismo e amadurecida sua fase de automediação, o cenário colocado não é mais de limite interno absoluto apresentado como latência, mas como realidade posta. Não sendo, contudo, esse limite sinônimo de um apocalipse, e ainda menos de qualquer superação histórica, estamos diante de uma enorme ofensiva sobre as últimas frações do globo que ainda possam ser produzidas como espaço ou ao menos ficcionalizadas enquanto tal, ainda que isto custe a

completa degradação das condições ambientais e o assassinato de um número cada vez maior de pessoas em processo acelerado de dessocialização. A própria vinculação entre pandemia e agronegócio, tal como demonstrada por Wallace (2020), revela o capitalismo em colapso como um “modo de produção de doenças”, onde “as doenças surgidas nos últimos anos não são infortúnios da natureza, mas resíduos letais gerados pelas bioseguras operações agroindustriais de monocultivo genético: respostas contraditórias dos vírus ao imperativo da produtividade” (s.p). Um olhar para o campo brasileiro, cada vez mais tornado o espaço de agronegócio radicalizado – como demonstra a força do bolsonarismo neste setor – permite compreender algumas faces desse acirramento. Se a violência é um fato histórico da formação social brasileira, esse traço foi profundamente agudizado nos últimos anos – não apenas nas já mencionadas áreas de expansão do garimpo. A série histórica de conflitos no campo produzidos pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) em 2022 demonstram esse movimento.

**Gráfico 1: ocorrência de violência em conflitos por terra no campo brasileiro**



Fonte:

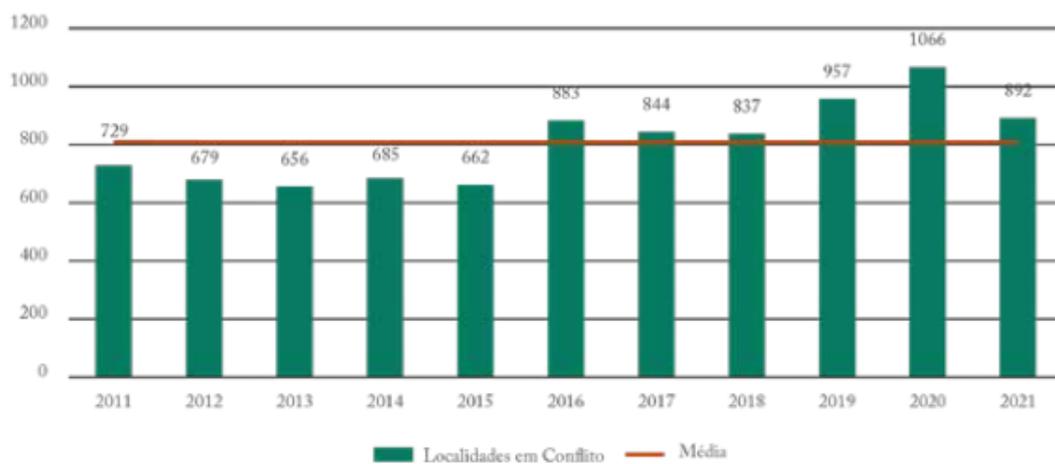
CPT (2022, p.89).

Embora em 2021 tenha havido uma ligeira redução no número de conflitos, o ano “insere-se no contexto da elevada tensão conflitiva que vem caracterizando o campo brasileiro” (CPT, 2022, p.88) desde a ruptura política representada pelo *impeachment* de Dilma Rousseff em 2016. Ao longo da série histórica, observa-se que a média anual é de 1.029 ocorrências de conflitos por terra. No entanto, nos três anos

analisado “de Governo Bolsonaro (2019-2021), registrou-se a média anual de 1.359 ocorrências, 32% acima da média anual de toda série histórica considerada nessa análise”. (Ibidem, p.89).

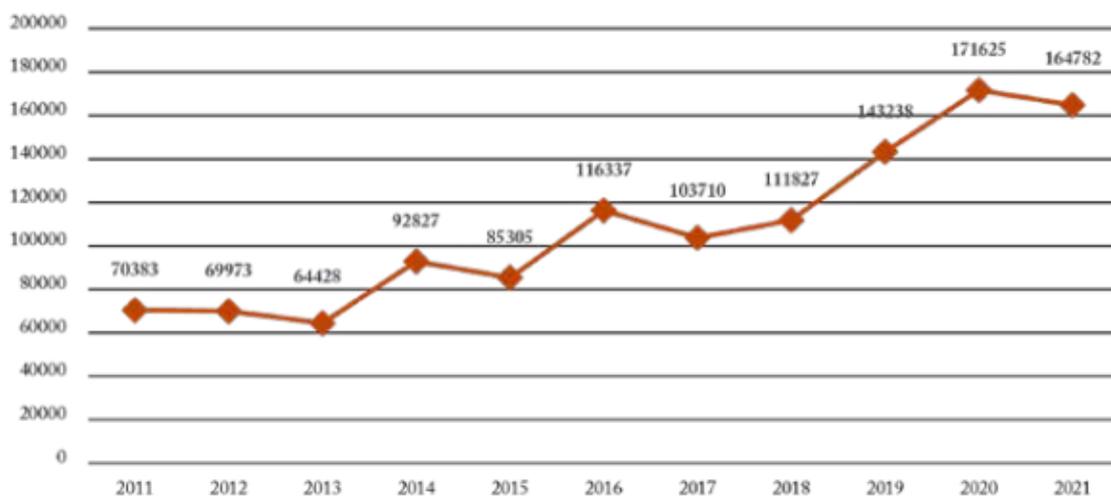
A mesma dinâmica conflitiva pode ser verificada quando observamos os dados acerca do número de localidade em conflito por terra no país (gráfico 2) e o número de famílias implicadas nesses conflitos (gráfico 3).

**Gráfico 2: Localidades em conflito por terra no Brasil**



Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.90).

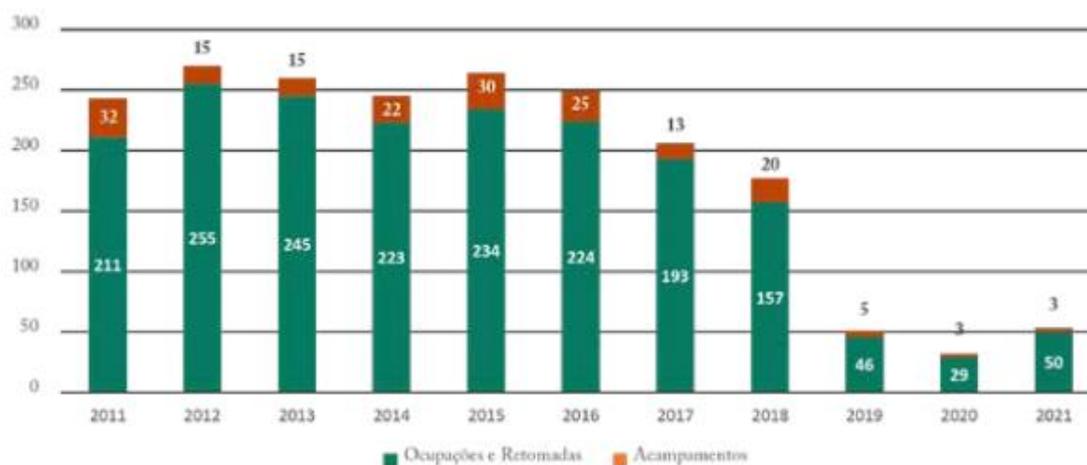
**Gráfico 3: Famílias implicadas em conflitos por terra**



Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.90).

O que em nada pode ser creditado a supostas respostas a ações diretas de movimentos sociais. Como bem explicita o gráfico a seguir, as “ações protagonizadas pelos Grupos/Classes Sociais em Situação de Subalternização, que eram de 245 ocorrências no período de 2011 a 2014, passaram a ser de 45 ocorrências entre 2019 e 2021 - uma queda de 82%”.

**Gráfico 4: Ações de movimentos sociais nos conflitos por terra no Brasil**



Fonte: Comissão Pastoral da Terra (2022, p.91).

O acirramento da violência no país, sobretudo, nas periferias urbanas e no campo - contextos nos quais o recorte racial é marcante - expressa, portanto, o aprofundamento do colapso capitalista convertido em destruição e dessocialização. Reflete o fato de que, posto de frente aos seus limites internos e externos, resta ao capital, enquanto relação social, dissolver seu próprio fundamento - a sociedade e a base física do planeta. Movimento no qual o progresso e a modernização revelam seu teor de verdade, e este é de que “não há nenhuma história universal que conduza do selvagem à humanidade, mas há certamente uma que conduz da atiradeira até a bomba atômica” (ADORNO, 2009, p.266). Se a necropolítica é a forma aparente desse processo, é preciso ter em conta que seu fundamento só pode ser revelado tendo em conta uma “crítica alargada da economia política” que não reduza a objetividade autofágica e sem sujeito da sociedade em colapso a técnicas de exercício de poder.

Seguindo em nosso intento de proceder uma arqueologia crítica da modernização esgotada nos voltaremos agora para momentos imediatamente

anteriores ao bolsonarismo, visando demonstrar que a dita “ruptura política” no Brasil pode refletir em verdade apenas o desdobramento lógico e histórico de seu reverso. Teríamos abandonado o caminho do progresso ou teríamos, precisamente ao oposto, realizado sua promessa?

### 1.3 “Olha como a coisa virou”, ou qual era mesmo a coisa?

A constelação crítica engendrada pelo esgotamento da fase ascendente da modernização capitalista, manifesta, dentre outros modos, pelo fim da política e pela imposição de uma “guerra total”, impõe-nos uma sensação de vertigem a qual somos constrangidos a cada aparente reviravolta no cenário nacional. Sensação parecida com aquela que um grupo de militantes – como eles mesmos se intitularam – verbalizou na expressão “olha como a coisa virou”. O texto de mesmo nome, publicado em janeiro de 2019 no site Passa Palavra,<sup>98</sup> expressa tanto certo espanto quanto a velocidade e o rumo dos fatos “políticos” no Brasil dos últimos anos, quanto, ainda, uma tentativa de sistematização e compreensão desses fatos, desde as Jornadas de Junho 2013 à eleição de Jair Bolsonaro, fazendo ainda um importante recuo aos anos iniciais dos governos do PT. A sensação de que muita coisa – senão tudo – foi virado do avesso desde 2013 não é de modo algum injustificada, a começar do fato quase prosaico de que “nas eleições de 2018, Bolsonaro enfrentou o mesmo prefeito que *enfrentamos* em junho de 2013” (UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA, [2019] 2022a, p.16 grifos nossos).<sup>99</sup> O fato é apenas *quase* prosaico, porque tal configuração está longe de ser contingente. Desde 2013 parte substancial das esquerdas brasileiras foi confrontada radicalmente com seus pressupostos, e desse confronto o que emergiu foi mais das vezes um ímpeto restauracionista, como definiu Felipe Catalani (2019). Desde então “a esquerda se descobriu intimamente ligada ao regime” (UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA, [2019] 2022a, p.14), se aferrando obstinadamente a uma defesa do *telos* democrático, que se outrora fora decisivo na luta contra a ditadura militar hoje transparece aporético.

---

<sup>98</sup> E relançado em livro ano de 2022 (edição a qual faremos referência nesta tese).

<sup>99</sup> Lembremo-nos que em 2013 os atos que eclodiram as Jornadas de junho tiveram por pauta o aumento das passagens de ônibus na cidade de São Paulo, então governada por Fernando Haddad.

Desde 2013, a esquerda fugiu da revolta. E fez isso estendendo a bandeira da democracia. Por um lado, podia dizer que os protestos eram um perigo à ordem democrática e justificar a repressão; ao mesmo tempo, podia elogiar as manifestações e enquadrá-las nessa ordem – ao enxergar em junho um movimento por “mais direitos” e “mais democracia”, apagava o conteúdo concreto e contestatório dos protestos. A luta contra aquele aumento de 20 centavos não apenas tocou num aspecto crucial das condições materiais de vida na metrópole, como expôs os limites dos canais de participação que vinham sendo aperfeiçoados nos últimos governos. A violência que tomou as ruas deixou o discurso democrático sem lugar (Ibidem).

Essa ausência de lugar para o discurso e a prática da democracia raramente foi elaborada ao nível de uma crítica categorial que tivesse em vista os limites objetivos da forma política mesma, sendo quase sempre imputada a subjetividades antidemocráticas e golpistas, personificadas em figuras que variaram e se acumularam – de Aécio Neves a Bolsonaro, passando por Eduardo Cunha, Sérgio Moro, Michel Temer e tantos outros. O que os fatos têm demonstrado, no entanto, é que “a insistência na defesa do Estado Democrático de Direito só nos trouxe o direito de perder direitos”, ao passo que “as Operações de Garantia da Lei e da Ordem não tardariam a se voltar contra o próprio governo que aprovou a Lei Antiterrorista” (Ibidem, p.15).<sup>100</sup> Nessa constelação, na medida em que a esquerda mais e mais se aferrava numa defesa da ordem, uma vez compreendida como ordem democrática, “a contestação passou para o campo oposto”. Numa inversão histórica na qual “foi a direita quem levou massas às ruas para derrubar um governo (e inverteu símbolos e práticas de junho, transfigurando, por exemplo, o MPL em MBL). Ela não perdeu tempo com a “defesa da democracia”: para atingir seus objetivos políticos, soube usar as instituições e jogar taticamente com seus limites” (Ibidem).

As seguidas derrocadas no âmbito da política institucional, e que teve no *impeachment* de Dilma Rousseff seu momento mais nítido, não foram elaboradas a tempo de se converterem numa crítica dos próprios pressupostos – o que não se

---

<sup>100</sup> Em Março de 2016, a então presidenta Dilma Rousseff promulgou – sob contundentes críticas de diversos movimentos sociais – a Lei Antiterror, que prevê como ato de terrorismo “[...] sabotar o funcionamento ou apoderar-se, com violência, grave ameaça a pessoa ou servindo-se de mecanismos cibernéticos, do controle total ou parcial, ainda que de modo temporário, de meio de comunicação ou de transporte, de portos, aeroportos, estações ferroviárias ou rodoviárias, hospitais, casas de saúde, escolas, estádios esportivos, instalações públicas ou locais onde funcionem serviços públicos essenciais, instalações de geração ou transmissão de energia, instalações militares, instalações de exploração, refino e processamento de petróleo e gás e instituições bancárias e sua rede de atendimento” (BRASIL, 2016).

confunde aqui com a autocrítica tão cobrada aos governos do PT por atores políticos que variam de Ciro Gomes ao próprio Bolsonaro -, de modo que, na corrida presidencial que levaria a extrema-direita ao poder, as esquerdas permaneciam em uma insistência inócua na defesa da ordem democrática. “Ao longo da campanha eleitoral, a esquerda discursou contra a ditadura. O problema é que, na prática, se falava “contra a ditadura para defender a ordem atual: eis um bom jeito de fazer as pessoas considerarem a ditadura uma possibilidade” (Ibidem, p.16). O que se passa é que

Quando as forças que criticam a injustiça social tornam-se as mesmas que administram tal injustiça, temos um curto-circuito: o poder de contestação da ordem passa para o lado de quem escancara a violência e o sofrimento, assumindo-os cinicamente - não para colocá-los em questão, mas para ratificá-los. É assim que a própria percepção do cotidiano torturante pode se converter em justificativa para a tortura: “As pessoas a deus-dará nas filas dos hospitais, isso é que é tortura! 14 milhões de desempregados, isso é que é tortura!”, defendia um eleitor de Bolsonaro entrevistado no extremo sul de São Paulo pouco depois do pleito (Ibidem, p.16-7).

Se o novo radicalismo de direita ganha corpo em subjetividades danificadas, como demonstramos anteriormente, a questão não se resolve na escala dos indivíduos e não pode ser explicada apenas e tão somente por aspectos concernentes à psicologia social. O momento histórico no qual a extrema-direita reassume protagonismo interacional não pode ser entendido a despeito da crise radical do moderno sistema produtor de mercadorias. Se tal formulação já apareceu outrora em nosso texto, trata-se agora de compreendê-la na particularidade brasileira do século XXI.

Lefebvre (1959), ao buscar compreender as insurreições populares que começavam a ganhar corpo na França e que desaguariam no maio de 1968, formulou que muito do que estava em questão - sobretudo para a juventude francesa - era uma crise do que chamou de “lógica do usuário”. “A redução de expectativas dos estudantes franceses relegados à condição de material humano de baixo custo frente à crise econômica demandava a reação” (BONIFÁCIO, 2019, p.141-2). O que estava colocado como promessa no horizonte de uma geração, começa a desmoronar na medida em que as condições objetivas para a realização daqueles *possíveis*

paulatinamente se dissolvem. Ainda que com apropriações distintas, e até certo ponto contingentes, o crescimento da extrema-direita brasileira desde 2013 comunica-se a essa mesma “lógica do usuário”. Em uma sociedade pautada pelo consumo, “aos primeiros sinais de negação deste, a necessidade de se conservar vivo em tais termos se impõe com veemência. A demissão da forma de usuário (do carro, da viagem, do cargo, do *status*, do Estado, da esperança...) equivale à demissão do próprio existir” (BONIFÁCIO, 2018, p.240-1). À medida em que “a crise fundamental do capitalismo [...] aparece socialmente como crise econômica brasileira a partir de 2012/2013” (PITTA, 2020, p.45), grande parte do horizonte de consumo apresentado nos anos anteriores começa a declinar.

Os anos anteriores foram marcados por uma série de políticas que favoreceram o acesso ao consumo de mercadorias das mais distintas ordens: a redução do Imposto Sobre Bens Industrializados (IPI) havia possibilitado a muitas famílias brasileiras a compra de eletrodomésticos até então inacessíveis, a compra de automóveis também havia sido facilitada tanto pela redução de impostos quanto pela redução da taxa de juros que favorecia financiamentos a perder de vista. A mesma lógica de financiamentos permitiu que milhões de pessoas realizassem o sonho da casa própria por meio de programas como o Minha Casa Minha Vida. Foi ainda um período no qual outras tantas famílias tiveram pela primeira vez um dos seus ingressando no ensino superior, seja graças a políticas de financiamento estudantil como o Fies e o ProUni; seja graças ao aumento do número de vagas em universidades federais associado ainda à política de cotas implantada no período.

Com o recrudescimento das manifestações empíricas da crise radical do sistema produtor de mercadorias, no entanto, essas políticas foram sendo paulatinamente dissolvidas. O Programa Pátria Educadora, implantado ainda no governo Dilma Rousseff já implicava em uma sensível redução nos investimentos na educação pública superior, estreitando relativamente as portas das universidades federais. Concomitantemente, as políticas de financiamento começavam a ser reduzidas e as dívidas adquiridas no período de facilitação do crédito começavam a se demonstrar impagáveis graças ao crescimento da inflação e da taxa de

desemprego. Nesse momento, o Fies, que aparecera como oportunidade de ingresso no ensino superior, começava a se transformar no pesadelo de uma enorme dívida ao se formar, assim como os financiamentos a perder de vista do Programa Minha Casa Minha Vida começava a converter o sonho da casa própria em pesadelo. Todo esse processo objetivo de reversão de expectativas é acompanhado por uma massiva divulgação de escândalos de corrupção a nível federal – ainda que em nenhum deles tenha sido provada qualquer participação da então chefe do executivo. Nesse contexto, o sentimento que começa a se massificar em 2013 é de que o horizonte de expectativas que havia se cristalizado nos últimos anos, e que agora era frustrado, se devia a uma espécie de traição da esquerda – personificada aqui no Partido dos Trabalhadores e suas figuras públicas mais conhecidas.

Muitos elementos distinguem a revolta mobilizada pela “lógica do usuário” no Brasil contemporâneo e na França pensada por Lefebvre no final da década de 1950. O mais óbvio desses elementos é a tão eficaz apropriação da revolta feita pela extrema-direita no caso brasileiro. Aqui uma hipótese fundamental carece de ser desdobrada: o crescimento da extrema-direita só é possível por um encolhimento radical das esquerdas. Evidentemente, o fato de a esquerda estar no poder no momento que um horizonte de expectativas calcado no consumo começa a ruir, ajuda a explicar porque se desenvolve no imaginário popular a necessidade de uma saída à direita. Mas a postura das próprias esquerdas institucionais também contribui em muito para reforçar esse imaginário. A já mencionada defesa obstinada das instituições alia-se à incapacidade de compreender a possibilidade “do povo se voltar contra o ‘governo do povo’”. Nesse entendimento quase caricatural, “um povo que se volta contra o governo do povo não pode ser um povo. Para eles, até hoje, 2013 não foi uma revolta popular, mas o início do fascismo brasileiro” (SAFATLE, 2016, p.21). Posicionamento tanto refratário quanto conservador que impediu parcelas significativas das esquerdas de notar “que se, de fato, o levante de 2013 teve a potência de desatar do silêncio aparente o conservadorismo e o fascismo no Brasil, isso se deve, em grande medida, à própria posição estática assumida pelas esquerdas ante ao momento crítico” (BONIFÁCIO, 2018, p.50). Assim,

Frente à paralisia completa do governo diante das revoltas, e da impossibilidade de todo o setor da esquerda se constituir como intérprete qualificado das demandas, a direita soube captar o momento absorvendo de vez um discurso anti-institucional. Pela primeira vez desde 1984, ela voltava às ruas procurando mobilizar a força anti-institucional da política. E assim ela foi à eleição de 2014 disposta a não aceitar mais derrotas. (SAFATLE, 2016, p.21).

E não é apenas por um apego corporativista ou por “cegueira ideológica” que as esquerdas se mostraram de todo ineficientes para oferecer qualquer alternativa real quando “a coisa começou a virar”. É sobretudo por preservarem uma compreensão truncada – herdada e preservada do marxismo de caserna – acerca dos próprios fundamentos da crise. “Se – como qualquer economista sério se vê obrigado a reconhecer – nenhum esquema de corrupção, por maior e mais bem articulado que seja, é capaz de arranhar a produção de riqueza de um país” (BONIFÁCIO, 2018, p.35), os fundamentos da crise têm de ser buscados para lá de um empirismo tacanho, em uma crítica da economia que tenha em conta as categorias fundamentais da moderna sociedade produtora de mercadorias.

Tendo em contra que “a relação entre a estatística e o movimento real de valorização é indireta, não podendo em caso algum ser expressa em dados empíricos, mas apenas ser tornada acessível por indícios” (KURZ, 2014, p. 183), um panorama da flutuação das taxas de lucro no país apresenta um primeiro panorama:

**Gráfico 5: Taxa de lucro, Brasil (2000-2015)**



Fonte: Marquetti *et al* apud Pitta (2020, p.47).

Nota-se aí um crescimento quase contínuo das taxas de lucro no país entre 2002 e 2007, seguido por decréscimo entre 2007 e 2009, um novo e curto verão entre 2009 e 2010 e uma queda vertiginosa nos anos que se seguiram. Não era meramente ocasional o início da tendência de queda seja praticamente contemporânea à crise do *subprime* nos Estados Unidos em 2008/9, nem que curto verão subsequente “coincida” com a clássica fala de Lula de que a crise, que nos Estados Unidos era “tsunami; aqui, se chegasse”, seria “uma marolinha que não dá nem para esquiara”.<sup>101</sup> No entanto, embora não haja uma independência da economia brasileira frente ao capitalismo global, e que, portanto, a crise do *subprime* impactou efetivamente o que ocorreria a nível nacional, é preciso ter em conta que a crise brasileira tem particularidades que lhe são próprias; e se evidenciam no fato de que “mesmo antes da crise capitalista de 2008 as “taxas de lucro” da economia brasileira já declinavam” (PITTA, 2020, p.62). E embora seja quase um consenso entre os economistas brasileiros que a particularidade em questão é o chamado *boom* das *commodities*, que arrefeceria a partir de 2007, o fundamento, seja do crescimento seja declínio da economia a isso relacionado, permanece majoritariamente obnubilado. É que em larga medida, “uma série de fenômenos da superfície econômica são utilizados para a qualificação de existência de uma crise” (Ibidem, p.45), raramente chegando aos fundamentos da mesma.

Ricardo Carneiro (2018), por exemplo, argumenta Pitta (2020, p.50), “tem como pano de fundo que o capital financeiro internacional desregulamentado promove bolhas financeiras e a possibilidade de ‘lastreá-lo’ está na produção de mercadorias”. Não relacionando assim, “capitalismo financeiro e aumento da produtividade do capital”, o que acaba por repor “a defesa de uma explicação de atraso para a relação entre economia brasileira e capitais industriais e financeiros internacionais”, se limitando, em última instância, “a tentar encontrar causas e soluções para o fenômeno de crise econômica, que para ele sempre se repete ciclicamente” (Ibidem, p.51). Em Marquetti *et al.* (2016) também é evocado certo atraso da economia brasileira “na concorrência internacional que teria movido, no

---

<sup>101</sup> Cf. <https://oglobo.globo.com/economia/lula-cri-se-tsunami-nos-eua-se-chegar-ao-brasil-sera-marolinha-3827410>. Acesso em: 02 de março de 2023.

momento da crise mundial, uma desindustrialização no Brasil e queda da taxa de lucro e seria isso que teria conduzido à redução do investimento e queda na produtividade do capital, a partir de então” (PITTA, 2020, p.54.). A financeirização aqui apareceria circunscrita ao “papel do setor financeiro disputando a mais-valia produzida socialmente – enquanto conflito distributivo –, mais-valia essa que teria crescido em termos absolutos com o aumento da demanda mundial por *commodities*” (Ibidem), e não como um momento decisivo da forma mesma de ser do valor em crise. Todas essas interpretações remetem, anacronicamente, a um capitalismo produtivo que já não existe mais, e na melhor das hipóteses poderiam ser lidas como atualizações de “uma teoria da dependência brasileira agora financeirizada, já que tal atraso poderia ser remetido a um ‘rentismo’ do capital financeiro” (Ibidem, p.57). Apegam-se ao mesmo fetichismo do concreto, próprio à ontologia do trabalho e à falsa identidade entre produção de mercadorias e produção de valor. Ademais, persistem em um paradigma tanto dualista quanto modernizador, não compreendendo, como veremos no segundo capítulo, que a modernização da economia brasileira corresponde ao desenvolvimento mesmo da crise nos ditos países centrais, não sendo, portanto, uma modernização inconclusa, incompleta, mas a forma mesma de ser da territorialização do capital na periferia imediata do capitalismo global.

Um primeiro passo para a compreensão do que se formula é a apreensão de que o que aparece como *boom* das *commodities* é na verdade uma bolha de capital fictício que sustentou a ilusão de crescimento igualmente aparente. Não se trata apenas daquela distinção entre *boom* e bolha levada a cabo por Robert Brenner (2003), mas de ter em conta que a crise da economia brasileira nos últimos anos, “assim como o crescimento econômico que a precedeu no início de século XXI, fizeram parte, em sua própria forma de ser, da crise fundamental do capital, caracterizada pela crise do trabalho, em razão da dinâmica própria da forma social do valor-dissociação como contradição em processo à qual enquanto sujeitos nos sujeitamos” (PITTA, 2020, p.127). O que sustentou a ilusão do crescimento e empiricamente apareceu como acumulação de capital não foi a produção real de valor consonante à produção de mercadorias via incorporação de força de trabalho no processo

produtivo. Foi antes a inflação de títulos de propriedade, já como sintoma da crise mesma. Por meio deste mecanismo,

Os proprietários de títulos de dívida e de propriedade em forma de papel podem “julgar-se ricos”, o que, em termos secundários, parece gerar produção e o respectivo escoamento, mas sem a base de substância do valor real. Após um determinado tempo, as bolhas da dívida e financeiras, insufladas e falhas de substância, têm evidentemente de rebentar. Segue-se, num segundo plano, a desvalorização do capital financeiro sob a forma de uma crise da dívida e de um crash nas bolsas, o que, por seu lado, se repercute sobre os mercados de mercadorias e de trabalho, podendo fazer com que a espiral descendente dê lugar à queda livre (KURZ, 2014, p. 291).

O decisivo aqui é que é mais possível a antiga distinção entre o capital real produtivo e o capital ficcionalizado, se é que um dia tal distinção esquemática teve algum teor de verdade. É que o fictício mesmo é que sustenta o produtivo, e não o contrário. É a inflação dos títulos de propriedade que garante aos distintos particulares a possibilidade de investir, por exemplo, em uma próxima safra cujos rendimentos comunicam-se *a priori* a esses mesmos títulos na bolsa. É, portanto, a promessa da venda deles no futuro e não a produção mesma que garante o lucro, sem que nesse movimento haja produção real de valor. É indissociável a essa leitura a baixíssima incorporação de trabalho vivo no campo brasileiro nos últimos anos. Se durante um longo período setores como a produção agrícola, e mesmo a construção civil, eram marcados por uma baixa composição orgânica dos capitais, aparecendo assim como uma espécie de antídoto às crises, tal mediação não faz jus à realidade contemporânea. No século XXI, a mecanização do corte de cana, por exemplo, “conduziu à expulsão de trabalhadores do processo produtivo em números absolutos: se no estado de São Paulo existiam aproximadamente 2 milhões de trabalhadores na agricultura nos anos 1970, nos anos 1990 eram 400 mil, já em sua extrema maioria apenas cortadores manuais de cana-de-açúcar, e em 2014 chegou-se a apenas 90 mil trabalhadores aproximadamente” (PITTA, 2020, p.110).

Mas se é de conhecimento geral, ao menos na tradição marxista, o histórico crescimento da composição orgânica dos capitais e a conseqüente queda das taxas de lucro, em que estaria resguardada a distinção entre a interpretação da crise brasileira aqui colocada? A compreensão do que se formula passa necessariamente pela já

mencionada crítica à ontologia do trabalho. Não se trata, notadamente, de uma questão meramente terminológica, mas categorial. É que sendo o trabalho uma atividade senão ontológica ao menos transistórica, ou seja, não havendo qualquer particularidade histórica no trabalho moderno a não ser sua alienação, “sempre que há produção de mercadorias, há trabalho sendo explorado e possibilidade de acumulação de capital, já que trabalho e materialidade se identificam, ao invés de formarem uma contradição sujeito - objeto”. (Ibidem, p.77). Tal contradição é, portanto, apagada quando se transistoriciza uma particularidade histórica. À essa contradição escamoteada se comunica outra que persiste ainda mais toldada mesmo em autores que avançam relativamente em relação ao fetichismo do concreto imanente ao marxismo tradicional: trata-se de uma decisiva contradição entre matéria e forma.

A Nova Leitura de Marx levada a cabo por Michael Heinrich é um bom exemplo disso. Pois como bem argumenta Claus Peter Ortlieb (2008, s.p), embora não chegue a soar como novidade o fato de que a teoria da crise tal como desdobrada pela Nova Crítica do Valor – especialmente por Robert Kurz – ser objeto de inúmeras críticas, grande parte destas

não podem ser levadas a sério, desde logo porque – seguindo rotineiramente os próprios trilhos – nem sequer tomam nota da argumentação ali apresentada. Neste quadro se incluem ideias dogmáticas de que o capitalismo sempre teria ressuscitado das sucessivas crises, como Fênix das cinzas, pelo que tudo se passaria sempre como dantes. Tal inducionismo primário nem o positivismo moderno se atreve a perfilhar. Outras ideias negam o aspecto objetivo da dinâmica capitalista em geral, e sustentam que o capitalismo só pode ser abolido através dum revolução, ou mesmo dum ‘ato voluntarista’. No meio disto está certo que a transição para uma sociedade libertada, qualquer que ela seja, pressupõe o agir consciente dos seres humanos. Mas daqui não resulta que, na ausência de uma tal transição, o capitalismo possa continuar alegremente na mesma. Também pode ocorrer um fim de terror.

Não é o caso de Michael Heinrich, o que torna este último um interlocutor privilegiado para esse debate é o fato de partir do mesmo plano de argumentação em que a tese do colapso desdobrada por Kurz é desenvolvida e, precisamente, porque pretende ignorar a tendência do capital para o colapso, ele tem de se posicionar

contra certa leitura do Marx dos *Grundrisse* levada a cabo por Kurz e os demais integrantes dos grupos Krisis e EXIT!.

O problema do individualismo metodológico, que expusemos anteriormente, reaparece aqui, no entanto, como sendo decisivo. Embora assumo o valor como limite de si mesmo, Heinrich o considera apenas a partir de uma dimensão quantitativa que a rigor nunca se pôs como tal. Embora Heinrich (2008, p.44) seja taxativo ao afirmar que a crítica marxiana da economia política não se refere – como seria no caso de Smith e Ricardo – “a um ato de troca individual, mas a uma relação social global”, ou que “a dimensão do valor de uma mercadoria não é simplesmente uma relação entre o trabalho *individual* do produtor e o produto, mas sim uma relação entre o trabalho individual do produtor e o *trabalho global social*” (Ibidem, p.53, grifos do autor), ele próprio acaba por não levar a último termo tal constatação. Em Marx, assim como em Kurz, o valor não comparece com uma substância quantitativa, mas como determinação qualitativa substancial da forma social. Esse seria o giro fundamental dado por Marx em relação à economia política clássica. Nos termos precisos de Isaak Rubin (1980, p.96), o valor, em Marx, se consubstancia como “a correia de transmissão do movimento dos processos de trabalho de uma parte a outra da sociedade, tornando essa sociedade um todo em funcionamento”. De que se pode depreender que “nem sequer existe uma dimensão do valor da mercadoria individual, mas apenas uma dimensão de preço”, que por sua vez “não se baseia de modo algum no trabalho individual de um produtor (ou capital individual), que só teria sido inserido em relações diversas, mas na quota-parte, mediada pela concorrência, de uma mercadoria na massa global do valor” (KURZ, 2014, p.171). Em outros termos, o valor apenas se *põe* como forma social. Não que o valor não tenha em sua determinação um *momento* quantitativo (como, aliás, exporemos em breve), mas esse seria apenas um pressuposto subsumido tão logo a análise não se refira à mera mercadoria ou capital individual. Tal imbróglio torna-se central na compreensão de uma teoria da crise que reconheceria ainda o momento quantitativo do valor na qualidade de determinação fundamental da forma social, apontando para o caráter incontornável desta crise levando a último termo a importância da

produção de mais-valia relativa para a dinâmica do movimento crítico da forma social.

Argumento que remete ao texto que, por assim dizer, funda a Nova Crítica do valor. Em *A crise do valor de troca*, ainda que Kurz ([1986]2018) adote uma perspectiva ainda bastante próxima ao marxismo tradicional sob diversos aspectos, há um decisivo resgate da afirmação marxiana presente nos *Grundrisse* de que “o próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza” (MARX, 2011, p.589). Contradição essa que seria capaz de “fazer ir pelos ares” (Ibidem, Ibid.) o moderno sistema produtor de mercadorias. Heinrich promove um giro no plano argumentativo de Kurz ao supostamente contrapor essa mesma passagem ao seu desdobramento em *O Capital*.

A perspectiva do valor do referido processo, de que no processo de produção de cada produto tem de ser dispendido cada vez menos trabalho, é analisada em *O Capital* não como uma tendência para o colapso, mas como a base para a produção de mais-valia relativa. A aparente contradição com que Marx ficara tão impressionado nos *Grundrisse*, de que o capital “procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, enquanto, por outro lado, estabelece o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza”, converte-se em Kurz, Trenkle e outros representantes do grupo Krisis na “auto-contradição lógica do capital”, a qual teria de conduzir inevitavelmente à derrocada do capitalismo. No entanto, no primeiro volume de *O Capital*, Marx de passagem decifra esta contradição como um velho enigma da economia política, com o qual já o economista francês Quesnay no século XVIII teria atormentado os seus opositores. Este enigma, segundo Marx, é fácil de compreender se se tiver em conta que para os capitalistas o que interessa não é o valor absoluto da mercadoria, mas a mais-valia (ou o lucro) que essa mercadoria lhes rende. Portanto, o tempo de trabalho necessário para a produção de cada mercadoria pode perfeitamente baixar e o valor da mercadoria ser cada vez mais reduzido, desde que cresça a mais-valia ou lucro produzido pelo seu capital (HEINRICH, 2008, p.177).

Aqui, para além individualismo metodológico, em que insistentemente recai Heinrich, há um grave equívoco conceitual que a crítica à ontologia do trabalho iniciada por Postone e desdobrada por Kurz contribui para dissolver. O debate da Nova Crítica do Valor com a tradição lukasciana que reconhece no trabalho a ontologia do ser social bem como das produções materiais da humanidade -

concepção a qual Engels (2013) em grande medida já antecipara – tem menos a ver com um enorme esforço exegético – como querem alguns – que com uma decisiva questão de método. Trata-se da distinção entre riqueza material e riqueza na forma-valor. Notadamente, Heinrich não desconhece essa distinção, mas, ao que parece, acaba por se perder nas mistificações que a forma fantasmagórica do valor impõe. E, paradoxalmente, essa confusão teórico-metodológica acaba por colocar a economia política burguesa e parte substancial de seus críticos lado a lado.

Enquanto a economia política em vigor acredita observar apenas o lado material do modo de produção capitalista e se interessa por grandezas como o “verdadeiro” crescimento do produto interno bruto, ou o rendimento “real” – que, no entanto, são realmente mediados por valores em dinheiro – a maioria dos textos ligados à teoria do valor do trabalho analisa o mesmo processo de produção em relação com a massa nele realizada de valor e de mais-valia. Ambas as partes parecem partir implicitamente do princípio de que se trata apenas de diferentes unidades de medida da riqueza (ORTLIEB, 2008, s.p).

Se o ponto de partida da crítica da economia política se situar nessa identidade (entre riqueza material e valor-trabalho), ela não apenas permanecerá presa aos pressupostos da economia política burguesa, como jamais fornecerá subsídios para a formulação de uma teoria da crise que faça jus à complexidade do real. Já em Ricardo (apud ORTLIEB) encontra-se a concepção segundo a qual

Os produtos da terra – tudo o que se ganha da sua superfície pela aplicação conjugada de trabalho, maquinaria e capital – repartem-se entre três classes da sociedade, ou seja, os donos da terra, os proprietários dos bens ou do capital necessário ao seu cultivo e os trabalhadores cuja atividade a cultiva. As partes no produto total da terra, que sob os nomes de rendas, lucros e salários cabem a cada uma destas classes, serão, no entanto muito diferentes nos vários estádios de desenvolvimento da sociedade. [...] O problema principal da economia política consiste em encontrar as leis que determinam essa distribuição.

Se a tradição marxista – ao menos aquela se que teve minimamente à teoria do valor – reconhece sem grandes ressalvas que o problema posto pela crítica à economia política não *consiste em encontrar as leis que determinam a distribuição*, mas que o cerne da questão se colocaria já na produção, e teria ele mesmo de ser superado, tal reconhecimento permanece a meio mastro se desprovido da devida atenção à especificidade que pressupõe a produção no moderno sistema produtor de mercadorias. É o que parece ocorrer com Heinrich. Se a velha formulação marxista de

que “o trabalho cria toda a riqueza” for compreendida como um dado natural e, senão ontológico, ao menos transistórico, a crítica daí oriunda, ainda que não se pretenda, cai necessariamente no plano da circulação e não na forma historicamente específica de riqueza no capitalismo. Claro que em autores que se debruçaram com maior acuidade sobre a teoria do valor como Heinrich – ou mesmo Rosa Luxemburgo (1985), Henryk Grossmann (1979) e Roman Rosdolsky (2001) – o momento da circulação não é compreendido *toscamente* como mera circulação física das mercadorias, mas como o movimento do próprio valor, como correia de transmissão dos processos de trabalho, para usar os termos de Rubin (1980). No entanto, é apenas a partir da releitura crítica de Marx levada a cabo por Postone que o momento especificamente moderno da produção é tematizado e desdobrado enquanto tal. Em que pese Postone não levar a último termo a releitura que ele mesmo propõe, deixando por fazer uma teoria da crise que corresponda à negatividade histórica do trabalho<sup>102</sup>, fornece a essa *démarche* importantes contribuições. Postone apresenta *Tempo, trabalho e dominação social*, sua obra de maior envergadura e que, por assim dizer, funda uma ruptura categorial no que concerne à teoria do valor<sup>103</sup>, afirmando que sua investigação toma como fio condutor o caráter

---

<sup>102</sup>Sobre essa *ausência* na formulação de Postone, ver Aabromeit (2016), ou mesmo Bonifácio (2018, p.221-9).

<sup>103</sup>Não é desimportante notar que o livro de Postone só é publicado em 1993, portanto, sete anos depois de Kurz publicar o ensaio *A crise do valor de troca*, texto seminal da Nova Crítica do Valor. “O ensaio *A crise do valor de troca* operava – de um modo completamente ingênuo para nosso ponto de vista atual – com uma referência positiva à boa e velha luta de classes e ainda via de forma muito tradicional a classe operária como sujeito revolucionário”, reconhece o Editorial da Revista Krisis já em 1992 (apud KURZ, 2018). E “a ruptura que se seguiu representou um abandono do ponto de vista do trabalho como fundamento de uma teoria social crítica. Ao longo dos anos, o desenvolvimento da crítica do valor levou à superação não só da ontologia do trabalho, mas também da ‘perspectiva de classe’ que no ensaio de 1986 ainda é assumida positivamente. A crise do capitalismo e a ampliação do desemprego em massa ainda não aparecem nesse último como um desmoronamento do sistema de referência comum ao capital e ao trabalho. A crise significaria apenas a supressão da relação de valor, mas em conformidade com um processo de reconfiguração da classe operária, que seria pouco a pouco ‘libertada’ do trabalho produtivo imediato. Mais tarde a luta de classes foi descrita como um momento de imposição da sociedade burguesa que só depois de plenamente realizada – por meio do ‘reconhecimento’ dos direitos iguais do ‘interesse operário’ – começava a desmoronar. Também a relação entre desenvolvimento tecnológico e apropriação, nessa primeira elaboração da teoria da crise, ainda está fortemente associada ao otimismo histórico do marxismo tradicional, principalmente no modo como é concebido o ‘trabalhador coletivo’ que aparece imediatamente como expressão de uma forma social mais elevada” (BARREIRA & GOMEZ, 2018, p.13). E nessa ruptura categorial interna à própria Nova Crítica do Valor é inegável a influência que exerce a elaboração central de Moishe Postone, como, aliás, o próprio Kurz sempre deixou claro. “O problema da negatividade capitalista é assim restringido apenas à esfera da circulação e ao modo de distribuição a ela ligado, sendo

histórico do valor e esclarece a relação postulada por Marx entre valor e tempo de trabalho; dando, assim, um passo à frente em relação aos muitos argumentos relativos à análise de Marx que veem a unicidade do trabalho como fonte de valor, mas não reconhecem essa distinção entre “riqueza efetiva” (ou “riqueza material”) e valor. Para Postone, em contrapartida, “a ‘teoria do valor-trabalho’ de Marx não é uma teoria das propriedades únicas do trabalho em geral, mas uma análise da especificidade histórica do valor como forma de riqueza e do trabalho que supostamente o constitui” (POSTONE, 2014, p.41). Consequentemente, seria no mínimo equivocados “argumentar a favor ou contra a sua teoria de valor [de Marx], como se ela fosse proposta como uma teoria da riqueza-trabalho (trans-histórica) – ou seja, como se Marx tivesse escrito uma economia política e não uma crítica da economia política”. (Ibidem, p.42, grifos do autor). Postone ainda arremataria seu argumento já na parte final do livro asseverando que

Marx aborda esse problema investigando a fonte do mais-valor, a fonte da diferença quantitativa entre  $D$  e  $D'$ . O objeto da investigação é uma sociedade na qual  $D-M-D'$  representa um processo em curso, e a fonte do mais-valor deve ser uma fonte regular contínua. Marx argumenta contra teorias que tentam localizar essa fonte na esfera da circulação e, com base nas determinações das categorias que desenvolveu até esse ponto, sustenta que o crescimento contínuo da magnitude do valor deve ter origem em uma mercadoria cujo valor de uso possua a propriedade peculiar de ser uma fonte de valor. Ele especifica essa mercadoria como força de trabalho, a capacidade de trabalho vendida como mercadoria. (Lembre-se que Marx está falando da fonte do valor e não da riqueza material.) A geração do mais-valor está intrinsecamente relacionada a um modo de produção baseado na força de trabalho como mercadoria. A precondição para este modo é que o trabalho seja livre em um duplo sentido: os trabalhadores devem ser proprietários livres de sua própria capacidade de trabalho e, portanto, de suas pessoas; além disso, precisam ser “livres” de todos os objetos necessários para realizar

---

percebida apenas nessa perspectiva encurtada, como Moishe Postone foi o primeiro a constatar: segundo esta interpretação, é o modo de distribuição que está no centro da crítica de Marx. Tal afirmação parece paradoxal, já que o marxismo é geralmente considerado uma teoria da produção. Observemos, pois com brevidade o papel desempenhado pela produção na interpretação tradicional. Se as forças produtivas (que segundo Marx entram em contradição com as relações de produção capitalistas) são identificadas com o modo de produção industrial, tal implica serem entendidas como um processo puramente técnico, isto é, independente do capitalismo. O capitalismo é tratado como um conjunto de factores externos que actuam sobre o processo de produção: por exemplo, a propriedade privada e outras condições, que fazem parte da economia de mercado, mas são exteriores à valorização do capital. Em conexão com isto, a dominação social no capitalismo é essencialmente entendida como dominação de classe, que permanece igualmente exterior ao processo de produção” (KURZ, 2016, p.292).

sua força de trabalho. Em outras palavras, a precondição é uma sociedade na qual os meios de consumo sejam obtidos através da troca de mercadorias e na qual os trabalhadores – em oposição a artesãos ou agricultores independentes – não possuam nenhum meio de produção e sejam obrigados a vender sua força de trabalho como única mercadoria que possuem. Esta é a precondição do capitalismo. Nesse ponto de sua exposição, Marx declara explicitamente a especificidade histórica das categorias de sua teoria crítica social. Embora a circulação de mercadorias e dinheiro seja, para ele, certamente anterior ao capitalismo, é somente no capitalismo que a força de trabalho se torna uma mercadoria, e o trabalho assume a forma de trabalho assalariado. Só então a forma-mercadoria do produto do trabalho se torna universal, e o dinheiro se torna um verdadeiro equivalente universal. Esse desenvolvimento histórico significa uma transformação histórica de época: ele “compreende toda uma história mundial”. O capitalismo marca uma ruptura qualitativa em relação a todas as outras formas históricas de vida social. (Ibidem, p.309).

Sem essa necessária distinção já presente em Marx, mas singularmente salientada em Postone, o diagnóstico acerca da crise – mesmo reconhecendo-a como sendo uma crise da forma valor e não crises de cíclicas de superacumulação como em grande parte da tradição keynesiana e marxista tradicional – permanece precário, precisamente porque ele passa essencialmente pela diferença entre as duas formas de riqueza referidas e pelo fato de elas divergirem cada vez mais.

Retomemos, pois, como essa confusão posta pela não superação do suposto caráter ontológico do trabalho – associado ainda ao velho individualismo metodológico – reverbera de modo essencial em Heinrich. Pois, partindo de tais pressupostos seria compreensível que a taxa de mais-valia e, assim, a quota-parte do mais valor representado em uma mercadoria crescesse com a produtividade do trabalho. Mas a afirmação também poderia ser lida – e no caso de Heinrich o é – no sentido de que a mais-valia *contida* numa mercadoria possa crescer, embora seu valor diminua. Aqui as próprias noções de *representação* e *conteúdo* não são desimportantes. O inaudito individualismo metodológico de Heinrich permitiria pressupor que uma mercadoria possa, ela mesma, *conter* valor. Apenas compreendendo o valor em sua dimensão qualitativa poder-se-ia perceber, que precisamente porque este é medido quantitativamente pelo tempo social médio de trabalho, uma mercadoria não pode contê-lo, apenas representá-lo socialmente. E essa representação não apenas não coincide valor e riqueza material, como progressivamente os distancia com o

desenvolver das forças produtivas graças ao mecanismo de mais-valia relativa imposto pela concorrência.

Claus Peter Ortlieb demonstra esse movimento necessário – entre crescimento da riqueza material e diminuição do valor representado por cada unidade material – esquematicamente como veremos nos exemplos a seguir.

Assumamos aqui que os dados [Tabela 6] referem-se a uma única mercadoria, a um número fixo de unidades materiais (por exemplo, 500 mesas, 4.000 pares de calças ou 1 automóvel). [...] Os números representam tempos de trabalho (expressos, por exemplo, em dias de trabalho), sendo que estão representados os totais de tempos de trabalho que entram no produto (incluindo a produção das matérias-primas necessárias, máquinas etc.). Descreve-se o efeito de uma inovação técnica que reduz o tempo de trabalho necessário à produção em 20%, o que corresponde a um aumento de produtividade de 25%: num dia de trabalho produz-se 1,25 vezes a quantidade anterior (ORTLIEB, 2008, s.p.).

**Tabela 6: Produção de mais-valia relativa a uma taxa de mais-valia reduzida e salário real constante**

	Valor das mercadorias (média social) $m + v$	Trabalho necessário (pago) $v$	Trabalho excedente (mais-valia) $m$	Taxa de mais-valia $m' = m/v$
1. Técnica antiga	1000	800	200	0,25
2. Nova técnica numa única empresa (com lucro extra)	1000	640	360	0,5625
3. Nova técnica no sector (sem embaratecimento da força de trabalho)	800	640	160	0,25
4. Subida geral da produtividade (com embaratecimento da força de trabalho)	800	512	288	0,5625

Fonte: Ortlieb (2008).

Com a técnica antiga (linha 1) podem ser necessários 1000 dias de trabalho, divididos em 800 dias de trabalho necessário para a reprodução da força de trabalho e 200 dias de trabalho que servem para a produção de mais-valia. Numa empresa individual (linha 2) desenvolve-se agora uma nova técnica, com a qual o tempo de trabalho necessário de 800 dias pode ser reduzido em 20%. A empresa aplica essa técnica, pois assim pode aumentar o lucro e alcançar uma vantagem de inovação. Enquanto a nova técnica não se tiver imposto, o valor das mercadorias permanece inalterado, porque na média social ainda se produz com a velha técnica. Embora a empresa individual agora produza 20% mais barato, ela pode vender os produtos ao preço antigo. Apesar de na sua produção já apenas entrarem 640 dias de trabalho remunerado, ela continua a valer 1.000 dias de trabalho. A empresa individual realiza assim um lucro extra, mesmo que venda os produtos um pouco mais baratos que a concorrência, para assim aumentar a sua quota de mercado. Sob a coação das leis da concorrência capitalista, a nova técnica acaba por se implantar em todo o sector que produz a mercadoria em questão (linha 3): as empresas que permanecessem com a técnica antiga tornar-se-iam não rentáveis e ficariam arredadas do mercado. No fim de tal processo de eliminação só se produz com a nova técnica, que agora corresponde à média social. Mas isso também acarreta a diminuição do valor da mercadoria em 20%, e o lucro extra volta a desaparecer. Em comparação com a situação anterior, agora também a mais-valia contida na unidade material diminuiu em 20%.

Este efeito, antes de mais contraproducente para a valorização do capital, mas não obstante produzido necessariamente pela concorrência dos capitais individuais ou “localizações” e economias nacionais, pode ser compensado se o aumento da produtividade também se aplicar às mercadorias que são necessárias para a reprodução da força de trabalho: se partirmos de uma redução geral do tempo de trabalho necessário para a produção de mercadorias de 20% (linha 4), também a mercadoria força de trabalho embaratece na mesma proporção. Com o mesmo salário real são agora necessários apenas 512 em vez de 640 dias de trabalho para a reprodução da força de trabalho, e sobram 288 dias de trabalho para a produção de mais-valia. A produção de mais-valia relativa faz subir em todo o caso a taxa de mais-valia e, no exemplo numérico da tabela 1, também a massa de mais-valia contida numa unidade material, embora se reduza o seu valor total. Assim há espaço para aumentos do salário real, tanto na empresa individual na linha 2 como após o aumento geral da produtividade na linha 4, como de facto chegou a acontecer na história do capital e pelo que, com o simultâneo embaratecimento das mercadorias, bens anteriormente considerados de luxo e produtos inovadores em geral puderam de facto entrar no consumo de massas. (ORTLIEB, 2008, s.p).

O exemplo eminentemente quantitativo revela-se limitado, no entanto, pois logo poderia ser contraposto em uma segunda situação (Tabela 7) na qual o cálculo feito foi o mesmo do exemplo anterior, mas com base em outra divisão do trabalho necessário e excedente, com uma taxa de mais-valia que antes do início da inovação se situava em 1,5. Nessa segunda situação, ao se reduzir o tempo de trabalho

necessário para a produção da unidade material aumenta de modo concomitante a taxa de mais-valia; no entanto, no final a massa de mais-valia contida nas mercadorias produzidas diminui dos 600 dias de trabalho iniciais para 544. A razão é que a compensação da diminuição geral da magnitude do valor através do simultâneo rebaixamento do valor da força de trabalho acaba por ser pequena, uma vez que a proporção do trabalho pago no valor da mercadoria já é baixa.

O aumento da produtividade com um salário real constante leva, portanto, sempre a um aumento da taxa de mais-valia e a uma redução do valor das mercadorias. No entanto, a massa de mais-valia realizada por unidade material está sujeita a dois efeitos opostos: por um lado, ela diminui, como parte do valor total da mercadoria, proporcionalmente a este; por outro lado, aumenta, na proporção em que aumenta a quota-parte da mais-valia no valor total da mercadoria, devido ao embaratecimento da força de trabalho. O resultado final depende de quão grande era no início da inovação a quota-parte do trabalho pago, à custa do qual somente se pode aumentar a massa de mais-valia: se a taxa de mais-valia for baixa, e assim for alta a parte do trabalho necessário, sobe a massa de mais-valia da unidade material; ela diminui, pelo contrário, se a taxa de mais-valia for alta, sendo a parte do trabalho pago no valor total, portanto, baixa.

Tabela 7: Produção de mais-valia relativa a uma taxa de mais-valia superior e salário real constante

	Valor das mercadorias (média social) $m + v$	Trabalho necessário (pago) $v$	Trabalho excedente (mais-valia) $m$	Taxa de mais-valia $m' = m/v$
1. Técnica antiga	1000	400	600	1,5
2. Nova técnica numa única empresa (com lucro extra)	1000	320	680	2,125
3. Nova técnica no sector (sem embaratecimento da força de trabalho)	800	320	480	1,5
4. Subida geral da produtividade (com embaratecimento da força de trabalho)	800	256	544	2,125

Fonte: Ortlieb (2008).

Uma terceira tabela proposta por Ortlieb permitiria, no entanto, dissolver essa dubiedade, demonstrando, inclusive onde fica a fronteira entre as taxas de mais-valia “baixas” e “altas”. Nela realiza-se o mesmo cálculo em termos gerais, donde  $v_1$  e  $m_1$  são os valores iniciais para o trabalho necessário e excedente, ao passo que  $p$  representa o fator de aumento da produtividade com a nova técnica, em comparação com a antiga. A produção de mais-valia relativa funcionaria perante um aumento geral da produtividade expresso por  $p$  (última linha), e o valor global das mercadorias é dividido por tal fator, mas o valor do trabalho necessário é dividido por um segundo fator –  $p_2$  –, porque tanto o tempo de trabalho necessário para a

produção das mercadorias como os custos de reprodução de cada dia de trabalho se reduzem pelo fator de  $1/p$ . Vejamos.

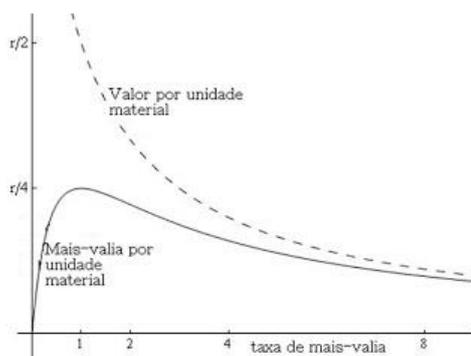
**Tabela 8: Produção de mais-valia relativa em geral com salário real constante**

	Valor das mercadorias (média social) $m + v$	Trabalho necessário (pago) $v$	Trabalho excedente (mais-valia) $m$	Taxa de mais-valia $m' = m/v$
1. Técnica antiga	$m_1 + v_1$	$v_1$	$m_1$	$m_1' = m_1/v_1$
2. Nova técnica numa única empresa (com lucro extra)	$m_1 + v_1$	$v_1/p$	$m_1 + v_1 - v_1/p$	$m_1' + p - 1$
3. Nova técnica no sector (sem embaratecimento da força de trabalho)	$(m_1 + v_1)/p$	$v_1/p$	$m_1/p$	$m_1'$
4. Subida geral da produtividade (com embaratecimento da força de trabalho)	$(m_1 + v_1)/p$	$v_1/p^2$	$(m_1 + v_1)/p - v_1/p^2$	$m_1' + p - 1$

Fonte: Ortlieb (2008).

O que poderia ser expresso graficamente em:

**Gráfico 6: Taxa de mais-valia x mais-valia por unidade material**



Fonte: Ortlieb (2008).

Recorrendo a tais recursos gráficos esperamos ter elucidado ao leitor que o fato de o Marx de *O Capital* compreender que o automovimento dos capitais que “procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, enquanto, por outro lado, estabelece o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza”, tornar-se uma tendência para o desenvolvimento da mais-valia relativa não entra em contradição – ou não aparece, como quer Heinrich, na forma de um reparo – à afirmação feita nos *Grundrisse* de que tal “contradição em processo” conteria a potência de “fazer voar pelos ares” o moderno sistema produtor de mercadorias. Ao contrário, seria exatamente essa tendência posta pelo desenvolvimento da mais-valia relativa e o conseqüente aumento da composição orgânica dos capitais o fundamento do que se põe como crise do valor.

No entanto, tal proposição ainda não avança substancialmente em relação à constatação de mais uma crise do capital, ou ainda de uma crise estrutural do mesmo, como se verifica em Harvey, por exemplo. Tal avanço só seria possível tendo em conta que

O capitalismo não é o eterno retorno cíclico do mesmo, mas um processo histórico dinâmico. Cada grande crise se encontra num nível de acumulação e de produtividade superior aos do passado. Portanto, a questão da dominação ou não dominação da crise coloca-se de forma sempre nova. Os mecanismos anteriores de solução perderam a validade. As crises do século XIX foram superadas porque o capitalismo ainda não tinha coberto toda a reprodução social. Havia ainda um espaço interno de desenvolvimento industrial. A crise econômica mundial dos anos de 1930 foi uma ruptura estrutural num nível muito mais elevado de industrialização. [...] O capitalismo não pode retornar do nível da microeletrônica ao nível da máquina a vapor. Um novo aumento do valor torna-se cada vez mais difícil perante níveis de produtividade cada vez mais elevados e, conseqüentemente, com uma substância de trabalho abstrato cada vez menor. No passado, a redução constante do valor era apenas relativa. Com o aumento dos padrões de produtividade, o produto individual podia representar cada vez menos trabalho abstrato e, portanto, cada vez menos valor. No entanto, graças ao embaratecimento respectivo, cada vez mais bens anteriormente de luxo entraram no consumo de massas, alargando-se a produção e os mercados. A relativa redução da substância social de valor por produto individual pôde, portanto, levar ainda a um aumento absoluto da massa total de valor social, porque a produção social alargada no seu conjunto mobilizava mais trabalho abstrato do que o tornado supérfluo no fabrico dos produtos individuais. Isto prende-se com o mecanismo designado por Marx como produção de “mais-valia relativa”. O mesmo processo, que reduz continuamente a quota-parte da força de trabalho que produz valor no conjunto do capital, faz baixar também, juntamente com o valor dos alimentos

necessários à reprodução dessa força de trabalho, o valor dela própria e, portanto, aumenta a quota-parte da mais-valia na produção total de valor. Mas isto aplica-se apenas à força de trabalho individual. Para apurar a quantidade social de valor e de mais-valia, porém, é decisiva a relação entre o aumento da mais-valia relativa por força de trabalho individual e o número de forças de trabalho que podem ser socialmente utilizadas em conformidade com o padrão de produtividade. (KURZ, 2011a, s.p).

A questão que aí se impõe é a da atualidade das noções de trabalho produtivo e improdutivo. Pois, em que pese a irracionalidade imanente do modo de produção, mecanismos dos mais distintos ainda persistem a garantir a relativa existência de trabalho. Todavia, a existência de postos de trabalho – formais ou informais – de maneira nenhuma garante produção de valor; garante quando muito a manutenção de um simulacro global. Daí a afirmação de nenhum modo infundada de que o trabalho “não passa por uma simples crise passageira, mas alcançou seu limite absoluto” (GRUPO KRISIS, 1999, p.13).

No cerne desse processo crítico está o que Marx denomina trabalho improdutivo,<sup>104</sup> ou seja, trabalho incapaz de agregar valor ao valor produzido, portanto, incapaz de agregar mais-valor. Embora nodal para se compreender a teoria da crise e sua dinâmica concreta, o conceito de trabalho improdutivo permanece em grande medida obscuro na teoria marxista. Inicialmente, por que o próprio Marx apresenta tal conceito de maneira esparsa e inacabada e, posteriormente por que grande parte dos teóricos marxistas deu pouca importância a ele para compreender a dinâmica da crise, ou apenas o identificaram com capital especulativo e com uma suposta ganância subjetiva de seus agentes. Mesmo Isaak Rubin, cujo esforço para compreensão da teoria do valor em Marx é singular e pioneiro, se limita a diferenciar o sentido das expressões *trabalho produtivo* e *trabalho improdutivo* em Marx e na economia política clássica, sem em nenhum momento desdobrá-las enquanto categorias, e, portanto, escamoteando-as no âmbito da teoria do valor; chegando mesmo a lamentar que Marx talvez pudesse ter usado *termos mais adequados*.

---

<sup>104</sup> As formulações aqui presentes sobre a dialética entre trabalho produtivo e improdutivo repetem parcialmente aquelas presentes em nossa dissertação de mestrado (BONIFÁCIO, 2018). Retomamo-as, no entanto, tanto por serem importantes à argumentação aqui feita quanto por demandarem algum nível de desdobramento que àquela altura não nos foi possível levar a cabo.

Não perguntamos se a definição de Marx sobre trabalho produtivo, baseada na análise da forma social do trabalho, é correta, ou se são corretas as definições convencionais dos tratados de Economia Política, baseadas na “indispensabilidade”, na “utilidade”, no “caráter material” do trabalho, ou em seu papel no consumo pessoal produtivo. Não dizemos que a distinção de Marx, que se abstrai dos conteúdos dos dispêndios de trabalho, é mais exata que as concepções convencionais. Afirmamos apenas que a concepção de Marx é diferente dessas concepções convencionais, e não está compreendida nas mesmas. Sua atenção estava voltada para outro aspecto dos fenômenos, e podemos mesmo lamentar que tenha escolhido o termo “produtivo” para seu tratamento das diferenças entre trabalho contratado pelo capital na fase de produção e trabalho contratado pelo capital na fase de circulação. O termo “produtivo” tinha um significado diferente na ciência econômica. (Um termo mais adequado, talvez, teria sido “trabalho de produção”.) (RUBIN, 1980, p.293).

O que parece haver em Rubin é algo não muito distinto do que pudemos verificar em Heinrich. Paradoxalmente, embora centre sua elaboração precisamente nas distinções entre a teoria marxiana do valor e as teorias do valor na economia política clássica, e na especificidade histórica da forma social de valor, Rubin acaba – em larga medida, por não reconhecer a negatividade histórica do trabalho; e assim não pode não levar a termo a distinção e a dialética entre riqueza material e forma valor. Deste modo, como a produção *em si* lhe transparece transistórica e o trabalho ontológico, não fica claro que a improdutividade do trabalho pago pelo capital na fase da circulação não tem a ver com a não produção de riqueza material, mas com a não produção – ou como buscaremos demonstrar com a não re-produção – da forma valor, independentemente da produção ou não de riqueza material. Bastaria notar que também o trabalho pago por capitais na fase da produção pode ser igualmente improdutivo. Ou, melhor dizendo, a fase da circulação cumpre muito mais função analítica na teoria marxiana do valor do que se apresenta de fato como um momento outro do capital, de modo a se poder com base nela distinguir a produtividade ou improdutividade de dado trabalho. Nos termos de Marx, (2014, p.179) “o processo inteiro apresenta-se como unidade do processo de circulação, o processo de produção torna-se mediador do processo de circulação, e vice-versa”. Assim, “num círculo em constate rotação, cada ponto é simultaneamente ponto de partida e ponto de retorno” (Ibidem, p.180). Os três momentos do processo cíclico de circulação do capital apontados por Marx,

D-M...P...M'-D' (ciclo do capital monetário)

P...Pc...P (ciclo do capital produtivo)

Pc...P (M') (ciclo do capital mercadoria),

cumprem assim função analítica, não podem ser dissociados um do outro, porque na realidade “cada capital industrial individual encontra-se nos três ciclos simultaneamente” (Ibidem, p. 180).

A argumentação aqui proposta demanda dois movimentos: 1) um resgate à forma como o próprio Marx compreende os conceitos de trabalho produtivo e trabalho improdutivo, desdobrando tal entendimento conforme os termos da Nova Crítica do valor; 2) a compreensão de uma ultrapassagem histórica da crise do valor na direção da completa improdutividade do trabalho.

Far-se-ia aqui necessário para esse movimento a compreensão do conceito de reprodução em sua vinculação com a fase de circulação do capital. Pois apenas na esfera da reprodução e com uma teoria adequada a essa, a contradição e a dialética entre o que é produtivo ou improdutivo poderiam ser desveladas; uma vez que embora momento necessário à reprodução do capital a esfera da circulação se constituiu historicamente como sendo também o momento da desvalorização desses capitais. Ou seja, no processo de valorização do valor, cujo meio dessa realização é a contínua circulação de si em diversas formas, este estacionar, embora necessário, apresenta-se como negação de si na medida em que do ponto de vista do próprio capital resulta como detração de valor (ALFREDO, 2005, p. 16). Isto porque no âmbito da circulação o capital não funcionaria como capital produtivo, apenas como capital-mercadoria e como capital monetário, o que implicaria na impossibilidade de se produzir mais-valor. Ou seja, “no interior da esfera da circulação, o capital percorre – numa ou noutra ordem de sucessão – as duas fases contrárias M-D e D-M. Seu tempo de curso decompõe-se, assim em duas partes: tempo que ele precisa para se transformar de mercadoria em dinheiro e o tempo necessário para a transformação contrária” (MARX, 2014, p.205). O que tem por implicação que

os agentes da circulação têm de ser pagos pelos agentes da produção. Mas se os capitalistas, ao comprarem e venderem entre si, não criam com esse ato qualquer produto ou valor, isso não altera em nada quando o volume de seu negócio lhes permite e exige que transfiram essa função para outrem. Em muitos negócios, compradores e vendedores são pagos por uma porcentagem de lucro. Dizer que eles são pagos por consumidores não ajuda em nada. Os consumidores só podem pagar na medida em que eles mesmos, como agentes da produção, produzem um equivalente em mercadorias ou se apropriam de tal equivalente dos agentes da produção, seja com base num título jurídico (como seus *associés* [sócios] etc.), seja por meio da prestação de serviços pessoais. (MARX, 2014, p.206).

Em suma, “tanto M-D como D-M são meras transposições de um dado valor de uma forma em outra” (Ibidem). São apenas metamorfoses do valor já produzido, incapazes de agregar mais valor a ele. “Portanto, esse tempo de trabalho [na esfera da circulação] é improdutivo, ainda que o desenvolvimento da produção de mercadorias demande uma ampliação daquelas funções, seja pela escala em que esse processo ocorre, seja para reduzir o limite negativo da valorização” (COUTO, 2011, p.68). Em linhas gerais, o trabalho improdutivo em Marx é aquele que embora necessário à realização do valor, não é responsável, ele mesmo, pela produção desse valor. Não há extração de mais-valia na esfera da circulação. O que implica desde já, que todo o setor terciário, em que pese sua função imanente no sistema, não é produtor de valor.

Todavia, a distinção entre o que seria produtivo ou improdutivo interiormente à abstração trabalho não se realizaria sem dificuldades. Nesse aspecto, alerta-nos Kurz (1995, s.p) que “a distinção entre a ‘verdadeira’ criação de valor a atividade de ‘simples mediação’ (no sentido comercial, monetário ou jurídico) não é suficiente, pois ainda se apega à definição imediata de cada dispêndio de trabalho”. De modo que,

à primeira vista, parece difícil imaginar como esta distinção possa ser mantida de modo analiticamente claro, sem cair em suposições arbitrarias. A este respeito, a teoria de Marx não tem à disposição instrumentos capazes duma afirmação unívoca; de maneira que o debate marxista sobre o “trabalho produtivo e improdutivo”, escasso no seu conjunto, também não chegou a uma conclusão. É preciso, pois, indicar os critérios que tornem possível distinguir entre o dispêndio de força de trabalho humana formal e substancial, no sistema produtor de mercadorias. Convém primeiro distinguir entre trabalho produtivo e improdutivo num sentido *absoluto* e num sentido *relativo*. Improdutivo em sentido absoluto é o trabalho no sistema produtor de

mercadorias quando, embora realizado em troca de remuneração monetária e no contexto da reprodução centrada no dinheiro, não produz por si próprio mercadorias (ou seja, não entra, como tal, na produção de mercadorias), ou quando os quase-produtos criados por ele assumem um carácter de mercadoria apenas formal e não substancial. Seria uma pseudo-solução, com apego exagerado ao empirismo, querer individuar o carácter substancial da mercadoria na tangibilidade "material" do produto, declarando "produtivo", por exemplo, o trabalho para a produção de máquinas de lavar ou automóveis, e "improdutivo" o trabalho do cabeleireiro, do funcionário dos correios ou do polícia, porque os "produtos" "corte de cabelo", "expedição de cartas" ou "segurança" não são materiais em sentido estrito. Semelhante definição teórica - cujo pano de fundo ainda é, de forma bastante clara, o materialismo vulgar produtivista do antigo movimento operário (industrial), com o seu falso orgulho pelo produto industrial - constitui quando muito uma primeira e vaga aproximação ao problema. De facto, é impossível esclarecer a questão com uma definição positivista do caso singular e imediato. Pelo contrário, o carácter do trabalho "em si" improdutivo só pode ser deduzido do processo de reprodução do capital, em que o trabalho abstrato passa por diversas formas de transformação e de representação. Não é preciso que o carácter improdutivo de certos trabalhos seja determinado externamente por definições arbitrárias; antes, ele deve aparecer no próprio cálculo como "custo". As massas de trabalho improdutivo e o seu pagamento aparecem na perspectiva capitalista como "*faux-frais*" (Marx), como custos falsos. Porém, deve distinguir-se o nível de *capital singular* e o de *capital conjunto*. No plano do capital singular, isto é, da empresa, o trabalho improdutivo mas necessário pode facilmente ser indicado na forma de "despesas gerais", por exemplo, despesas com a gestão do pessoal, a contabilidade, a limpeza etc. Estas atividades são indispensáveis, num sentido técnico-organizativo, para o funcionamento geral da empresa; mas não entram na sua efetiva produção de mercadorias (a produção de automóveis ou de piaçabas, por exemplo), ainda que devam naturalmente ser remuneradas, tal como o trabalho da própria produção empresarial das mercadorias<sup>105</sup>.

---

<sup>105</sup>Acrescenta ainda Kurz (1995 s.p): "No plano do capital singular, o carácter improdutivo destes trabalhos não se manifesta absolutamente ("em si"), mas apenas relativamente, na medida que as "despesas gerais" duma empresa podem aparecer como produção substancial de mercadorias ou serviços da parte duma segunda empresa, que se especializou em fornecê-los a outras (por exemplo, uma firma que emprega pessoal de limpeza e oferece este "produto limpeza" a outras firmas). Do ponto de vista da economia empresarial, o trabalho de limpeza, improdutivo numa empresa automobilística, constitui por sua vez o trabalho produtivo da empresa de serviços, e ingressa, portanto, na sua produção substancial de mercadorias; ao passo que o trabalho dos contabilistas da empresa de limpeza faz parte de suas despesas gerais' improdutivas. É possível, porém, que uma terceira firma efectue a contabilidade para cada tipo de empresa, tornando esta a sua especial mercadoria-serviço para oferta: nesse caso, para os fornecedores destes serviços especiais, até a própria contabilidade se torna um trabalho produtivo em sentido empresarial. Pode-se imaginar toda uma cadeia desse género e, com efeito, a externalização de trabalhos considerados como "despesas gerais" para empresas de serviços constitui uma das grandes tendências da terceirização: graças à sua especialização, os fornecedores de serviços podem racionalizar os procedimentos operativos e, assim, fazer ofertas tais que a organização destes trabalhos no interior da empresa se torna antieconómica. A terceirização no sentido referido até aqui transforma, portanto, ao que parece, trabalho improdutivo em trabalho produtivo, através da simples autonomização formal em empresa própria".

No entanto, quando saímos da mera particularidade empírica e pensamos em termos globais – que é, em última análise, a escala na qual atua o capital – as coisas podem se passar de maneira distinta. É preciso, todavia, ter em vista que se por um lado essência e aparência não coincidem no âmbito da reprodução capitalista, esses dois *momentos* não constituem um antagonismo absoluto, de modo que a aparência seja, por assim dizer, a negação positiva da essência. É preciso, portanto, ter em conta que as despesas gerais improdutivas dos capitais particulares reaparecem no plano do capital em seu conjunto. “As ‘despesas gerais’ improdutivas podem ser reduzidas [...] externalizando-as em empresas autônomas, mas no plano do conjunto da sociedade, elas são sempre uma subtração da mais-valia conjunta. A representação dos ‘custos’ (da empresa que cria mais-valia) como ‘ganhos’ (da empresa que fornece serviços) desaparece no plano do capital conjunto” (Ibidem). O quiproquó aí imposto à consciência fetichista é que a determinação da produtividade ou a improdutividade de dado trabalho diz respeito a contingências não localizáveis na esfera da produção *em si*, tampouco no aspecto físico-concreto da mercadoria ou do serviço produzido, ou mesmo aos cálculos empresariais tendo em vista os capitais individuais. Apenas nos termos de uma teoria da reprodução – nunca perceptível na empiria positivista – é que se pode captar o nó górdio do que constitui a improdutividade deste ou daquele trabalho. E nesse âmbito,

só é produtivo de capital aquele trabalho cujos produtos (e também cujos custos de reprodução) refluem no processo de acumulação do capital; ou seja, aquele cujo *consumo* é recuperado de novo na reprodução ampliada. Só este consumo é um “consumo produtivo”, não apenas imediatamente, mas também em referência à reprodução. Isso ocorre quando os bens de consumo são consumidos por trabalhadores que são por sua vez produtores de capital, cujo consumo não se esgota em si, mas retorna na forma de energia produtiva de capital, num novo ciclo de produção de mais-valia. Inversamente, todos os bens de consumo que são consumidos por trabalhadores improdutivos ou por não-trabalhadores (crianças, reformados, doentes etc.) não retornam, como energia renovada, na criação de mais-valia: no plano do conjunto da sociedade, trata-se apenas de um consumo que desaparece sem deixar rastros e sem impulsionar a reprodução capitalista. (KURZ, 1995, s.p).

Nessa chave interpretativa, o trabalho, por exemplo, de um policial seria rigorosamente improdutivo, pois o consumo de seus produtos/serviços “desde o início não entra, de modo algum no consumo produtivo”. (Ibidem). No entanto, a

produção de carros de combate – exemplifica Kurz – por mais *material* que seja é igualmente improdutivo. Porque o consumo desta mercadoria não retorna em nenhum momento à esfera da criação de mais-valor. Ao passo, que o trabalho docente, que não produz, de modo algum, mercadorias tangíveis, como carros de combate, revelar-se-ia como trabalho produtivo; pois o que, por assim dizer, produz é ao menos potencialmente algo que retornará à esfera da produção de mais-valor, precisamente como força humana de trabalho. O trabalho doméstico que por vezes é tratado seja pelo marxismo tradicional seja por alguns movimentos feministas como a contraface do trabalho abstrato, não entrando, portanto no cálculo racional do ganho e na produção de mais-valor, deveria ser considerado trabalho abstrato e produtivo precisamente pelo fato de se engendrar na esfera reprodutiva como condição necessária a esta.<sup>106</sup>

O que se constituiu historicamente como dialética entre trabalho produtivo e improdutivo, no entanto, ganharia outro sentido uma vez concluída a fase ascendente da modernização. E, nesse aspecto, é preciso ter em conta que o próprio Marx não desenvolveu sua teoria até esse ponto, em larga medida porque compreendia que o sistema capitalista seria superado por outros meios antes que a crise, cujas bases para compreender ele forneceu, se agudizasse até o ponto que efetivamente se agudizou. Mesmo na obra de Robert Kurz, que ao contrário de Marx não teorizou o capitalismo em sua fase de ascensão, mas na fase de seu colapso, é possível observar uma mudança de perspectiva. Se em *A ascensão do dinheiro aos céus* (1995), como citamos anteriormente, Kurz compreende a coexistência contemporânea de trabalhos produtivos e improdutivos na dinâmica da crise mesma, em *Weltcapital* [*Capital Mundial*] (2005), o autor já fornece elementos para compreender a questão sob outro prisma; o que só foi possível, aliás, pelo aprofundamento real da própria crise. Ao tematizar a inflação dos títulos de propriedade, o autor desenvolve a ideia de um *capital real fictício*<sup>107</sup>, noção que designa “um capital fictício que passa pela produção dessubstancializada de mercadorias” (PITTA, 2020, p.93). Nos termos do próprio Kurz (2005, p.240-3),

---

<sup>106</sup> Cf. Federici (2018).

<sup>107</sup> Tradução livre de: “fiktives Realkapital”

O capital mundial como capital de crise da terceira revolução industrial é essencialmente “capital fictício”; e a partir dele ou dele, secundariamente, gera-se “capital real fictício”, como se poderia expressar paradoxalmente. Pois não se trata mais de acumular capital real independentemente, da superacumulação fordista da qual surgiu originalmente a nova economia de bolha financeira, mas de produção real de mercadorias impulsionada apenas pelo poder de compra do “capital fictício” inflado; em outras palavras, uma reciclagem do capital da bolha na economia real. A relação entre carteira e investimentos diretos corresponde a essas condições [...]. Uma façanha, pois tanto os credores quanto os tomadores não estão preocupados nem com a seriedade da posição inicial nem com um investimento real privado ou comercial e seus rendimentos, mas apenas com o esperado aumento especulativo do valor do título de propriedade - uma *creatio ex nihilo* capitalista. No final, há mais dinheiro do que o investidor tinha originalmente. Ao extrair liquidez para consumo e investimento das bolhas financeiras em certas regiões do mundo e estimular uma economia fictícia, isso, por sua vez, estimula as importações de bens e serviços. Desta forma, o processo especulativo global torna-se cada vez mais entrelaçado com a administração de negócios transnacionais da indústria manufatureira e de serviços. E esse emaranhado, por sua vez, permite que o novo capital monetário especulativo e transnacional flua para os setores atualmente em expansão da “indústria financeira”, onde é transformado em nível nacional com os instrumentos apropriados e parcialmente canalizado de volta aos mercados domésticos econômicos reais como demanda.<sup>108</sup>

O resultado de tal movimento é uma enorme bolha que não é apenas nacional, mas global. Aqui, inclusive, se evidencia que embora a crise do *subprime* nos Estados Unidos e o estouro da bolha das *commodities* no Brasil sejam momentos distintos, elas expressam, ao fim e ao cabo, o mesmo processo de ficcionalização completa do valor,

---

<sup>108</sup> Tradução livre de: “Das Weltkapital als Krisenkapital der dritten industriellen Revolution ist also im wesentlichen „fiktives Kapital“; und daran anschließend oder davon generiert in zweiter Linie „fiktives Realkapital“, wie man es paradox ausdrücken könnte. Denn es handelt sich dabei nicht mehr um eigenständig akkumulierendes Realkapital, aus dessen fordistischer Überakkumulation die neue Finanzblasenökonomie ursprünglich hervorging, sondern um einzig von Kaufkraft aus aufgeblasenem „fiktivem Kapital“ hervorgetriebene reale Warenproduktion; also eben um ein Recycling des Blasenkapitals in die Realökonomie. Das Verhältnis von Portfolio- und Direktinvestitionen entspricht diesen Bedingungen. [...] Kunststück, geht es doch Kreditgebern wie Kreditnehmern weder um die Seriosität der Ausgangslage noch überhaupt um eine private oder kommerzielle Realinvestition und deren Erträge, sondern allein um die erwartete spekulative Wertsteigerung der Eigentumstitel - eine kapitalistische *creatio ex nihilo*. Zum Schluß ist mehr Geld da, als der Investor ursprünglich nicht hatte. Indem so aus den Finanzblasen in bestimmten Weltregionen Liquidität für Konsum und Investitionen geschöpft und eine Scheinkonjunktur angekurbelt wird, regt diese wiederum Importe von Waren und Dienstleistungen an. So verschränkt und verfilzt sich der spekulative Gesamtprozeß immer mehr mit der transnationalen Betriebswirtschaft des produzierenden Gewerbes und der Dienstleistungen. Und diese Verschränkung läßt dann ihrerseits neues spekulatives, transnationales Geldkapital in die gerade boomenden Sektoren der »Finanzindustrie« strömen, wo es mit den entsprechenden Instrumenten auf die nationale Ebene heruntertransfoniert und teilweise wieder auf die realwirtschaftlichen Binnenmärkte geschleust wird als Nachfrage.

onde mesmo a produção real já corresponde à ficcionalização de seu próprio processo. Isto, na medida em que no período que antecedeu o estouro das bolhas,

tanto as empresas capitalistas produtoras de mercadorias reais quanto o próprio mercado de capitais podiam pegar uma dívida sobre os preços de tais títulos de propriedade, enquanto promessa futura de realização lucrativa de sua produção, o que ativava o consumo improdutivo do Departamento I da economia, ao mesmo tempo que os consumidores do Departamento II da economia também se financiavam sobre os preços de seus investimentos nos próprios mercados de derivativos e acabavam por consumir as mercadorias sem substância produzidas por meio da intermediação do capital fictício (PITTA, 2020, p.99).

Tem-se aí, do ponto de vista empírico, um triplo endividamento massivo da sociedade: pessoas, empresas e Estados passam a ter suas respectivas sobrevidas lastreadas em uma enorme bolha, na forma de um grande endividamento não mais sanável senão por meio da formação outra bolha ainda maior. Processo que embora possa se repetir várias vezes, nunca pode retornar ao mesmo ponto, sendo cada nova um aprofundamento de uma crise aporética. Nessa interpretativa, não é exagero dizer que o trabalho produtivo enquanto tal desapareceu completamente da mediação social. Embora tal formulação possa parecer exagerada, sua negativa só poderia ser sustentada em dois pressupostos que já apresentamos anteriormente: 1) o apego a uma ontologia do trabalho e do concreto; 2) uma interpretação calcada no individualismo metodólogo.

Do primeiro ponto de vista, o trabalho produtivo continuaria a existir na medida em que diversas pessoas persistem a produzir múltiplas mercadorias. Mas escapa aí precisamente aquela distinção entre matéria e forma tal como formulamos há pouco.

Do segundo ponto de vista, o trabalho produtivo continuaria a existir na medida em que setores específicos que, no âmbito da concorrência inter-setorial, conseguissem manter uma composição orgânica mais baixa, conseguiriam escapar à tendência da queda da taxa de lucro. Escapa aí, no entanto, o fato de que, ao contrário do lucro, que se realiza de maneira particular, o processo de valorização é um processo global, apenas apreensível no âmbito da totalidade. Noutros termos, o valor não se valoriza a partir da lucratividade de capitais particulares, mas ao oposto,

o lucro particular é tributário da produção global de valor. E estando o próprio produtivo – da riqueza na forma valor – determinado pelo capital fictício, não há valorização global possível, ainda que os lucros particulares persistam sendo possíveis via ficcionalização do processo global.

O esgotamento histórico do trabalho produtivo como mediação fundamental no nexos social, no entanto, não equivale, como se constata empiricamente, a uma sociedade baseada no ócio e na fruição. Como bem formula Roberto Schwarz (1992, p.9), “depois de lutar contra a exploração capitalista, os trabalhadores deverão se debater contra a falta dela, que pode não ser melhor”. Por isso, se o trabalho produtivo é aniquilado pela dinâmica histórica, mas os trabalhadores, que podem existir de outro modo senão como sujeitos sujeitados monetarizados, persistem existindo, e carecem de sobreviver, formas improdutivas de trabalho se multiplicam a fim de circular o dinheiro já descolado de sua base real. Por isso, a *proletarização do mundo* (DEBORD, 1997) não é superada, mas agudizada na mesma medida em que o trabalho se dissolve e leva consigo o nexos social. Por isso não se trata, como em Gorz (1982), de afirmar que o proletariado tem deixado de existir, mas do reconhecimento de que “participamos de uma nova era, sem conseguir observá-la. Sem admitir e nem sequer perceber que a era anterior desapareceu. Portanto, não podendo enterrá-la, passamos os dias a mumificá-la, a considerá-la atual e em atividade, respeitando os rituais de uma dinâmica ausente” (FORRESTER, 1997, p.8). Ante tal irracionalidade, formas esquizoides de trabalho começam se multiplicar. Daí se compreender porque

a suposta formalização do trabalho ao longo do momento de ascensão do Brasil como bolha financeira ocorreu com aumento dos indivíduos tratados como pessoas jurídicas (os MicroEmpreendedores Individuais – MEIs, empregados por si mesmos e terceirizados), com aumento das precarizações em razão do acirramento da concorrência, o que nada mais é se não a forma de ser do desemprego estrutural da crise do capital em um momento de ascensão da bolha financeira (PITTA, 2020, p.129).

Nesse aspecto, e retomando o texto formulado ainda em 2019 por um grupo de militantes em meio à neblina do fim de linha da ilusão do desenvolvimento brasileiro, sequer seria possível dizer que algo realmente virou nesta última década no país. Claro que, sobretudo do ponto de vista político, muita coisa se alterou – a eleição de Jair Bolsonaro e o fenômeno bolsonarista, hoje mais relevante que seu

próprio líder, não devem ser ignorados. Mas se quisermos avançar de uma análise de conjuntura para uma crítica da economia política que tenha em conta os fundamentos dessa conjuntura mesma, é preciso levar a termo que a “virada” ocorrida se comunica antes de mais ao estouro da bolha das *commodities*, que somada aos impactos da crise do *subprime*, abortou radicalmente a ilusão progressista, deixando em seu lugar um adensado ressentimento coletivo personificado na esquerda brasileira, em especial no Partido dos Trabalhadores. Mas é igualmente necessário deixar a lume que,

O momento de crescimento econômico brasileiro, de 2003/2004 a 2011/2012 e sua crise, assim como os governos do Partido dos Trabalhadores nestes anos, expressam então em sua própria *forma* de ser a dinâmica do valor-dissociação em crise, com sua economia de inflação dos títulos de propriedade e consequente constituição de bolhas financeiras, desemprego estrutural, consumismo de camadas médias, asselvajamento do patriarcado, do racismo e demais diferenças, assim como o papel desempenhado pelo Estado na tentativa de gestor da barbárie, em suas práticas de estado de exceção permanente desde o colapso da modernização, a partir dos anos 1970 e 1980 (PITTA, 2020, p.127).

De modo que se as medidas econômicas adotadas pelo governo de Dilma Rousseff, sobretudo a partir de 2012, “inviabilizam a continuidade do acesso a endividamento em dólar e acesso a mercadorias importadas”, encarecendo “a economia brasileira como um todo” e afetando “diretamente a camada média recém criada, principalmente composta pela população negra”, ao mesmo passo que as tentativas de medidas anticíclicas de política econômica de seu governo impactavam “também as camadas média e alta brancas, por exemplo, com a redução da taxa de juros (que passa de 12,50% em 2011 para 7,25, em 2013)”, uma vez que “tais camadas vinham compensando o acirramento da concorrência e a precarização do trabalho através de investimentos financeiros em fundos, ações e, principalmente, títulos de dívida pública” (Ibidem, p.132), é preciso ter em conta que tais medidas apenas evidenciaram uma crise que já estava estabelecida. A inflação dos títulos de propriedade, enquanto subterfúgio e sintoma da desvalorização estrutural já era ela mesma manifestação da agudização da crise do valor. Em último termo, no que concerne à crise da economia brasileira no século XXI o próprio crescimento formal já era a realização da crise. E embora não haja na formulação dos autores de *Olha como a*

*coisa virou* uma elaboração a respeito dos fundamentos desse processo desde o ponto de vista da crítica da economia política, é inegável que eles tinham em conta que a dita “virada” era mais aparente que qualquer ponto de ruptura com o que se estabelecera ao longo dos governos petistas. Em suas palavras,

O projeto de pacificação continuamente aprimorado durante os governos petistas representou, na realidade, uma guerra permanente – visível não apenas através dos índices crescentes de despejos, encarceramento, chacinas, tortura e letalidade policial, mas também no trabalho. Ao lado dos dispositivos repressivos de exceção, o motor da nossa “economia emergente” foi um verdadeiro “estado de emergência econômico”, em que a calamidade social justificava políticas ditadas pela urgência. Sob o discurso da “ampliação de direitos”, proliferaram variadas formas de subemprego, de rotinas maçantes e rendimentos duvidosos, enfim, aquilo que vulgarmente se conhece como “trabalhos de merda” ou “vagas arrombadas”. O futuro prometido por programas de acesso a microcrédito, à casa própria ou ao ensino superior, bem como pelo aumento dos empregos (formais e informais), dissipou-se num presente perpétuo de trabalho redobrado, endividamento, concorrência, insegurança, cansaço nas filas, humilhação nos ônibus lotados, depressão e esgotamento mental. O preço da euforia dos governos Lula e Dilma foi, em suma, uma mobilização total para a sobrevivência, traduzida em porções maiores e mais densas de vida aplicadas ao trabalho (UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA, [2019] 2022a, p.18).

A dissolução da forma social, como apresentamos neste capítulo, não é, portanto, um ponto de ruptura que deva tributo a escolhas políticas ou a figuras políticas específicas, não pode sequer ter seus fundamentos buscados na chamada esfera política, embora, evidentemente, não deixe se expressar também politicamente e, no limite, no esgotamento da política mesma. Ao contrário, deve ter sua dinâmica compreendida a partir de uma crise radical que esgarça ao extremo o tecido social, ao dissolver seu nexos fundamental, sem que tal dissolução represente qualquer conquista emancipatória. A ascensão da extrema-direita no Brasil e no mundo na última década é sem dúvida uma das expressões dessa dissolução em curso, na medida em que, sob diversos aspectos, consegue aglutinar e dar voz ao ressentimento social gestado pelo dito esgarçamento, mas nem de longe é seu fundamento. As tentativas de explicação que projetam na esfera política a explicação da catástrofe hodierna só podem se ancorar em três graves falhas de interpretação: 1) um arraigado fetichismo do sujeito que projeta em figuras da política o curso do desenvolvimento da história, ignorando o fato, que já abordamos anteriormente, de o

capital ter se construído há muito sujeito automático das relações sociais; 2) certo positivismo progressista que se recusa a compreender a identidade entre o progresso e seu reverso necessário. Essa falha de interpretação associa-se ainda à primeira, uma vez que seria responsabilidade de sujeitos específicos o fato de *termos sido retirados do rumo do progresso e do desenvolvimento*. E, como tal, caberia também a outros sujeitos, por mera volição subjetiva retomar esse trilho; 3) de modo algum desconectada das duas primeiras falhas de interpretação, existe ainda a completa reificação do curso histórico da modernização. Por meio de tal reificação a política é, tal como o trabalho, transistoricizada e, portanto, não pode ser lida como particular esfera de mediação da modernização. Como tal, esta também está posta ante seus limites, ainda que formalmente persista a compor a mediação catastrófica de uma sociedade em ruínas.

Nesses termos, se o fundamento da catástrofe não se encontra – embora se expresse – no bolsonarismo, tampouco tem sua gênese no período petista. Tal gênese há de ser buscada da história da modernização brasileira e no horizonte de expectativas que ela necessariamente engendrou e tratou de fazer ganhar forma política.

Se tais determinações persistem em larga medida toldadas, isso deve antes demais ao fato de que o horizonte histórico da modernização – agora solapado – demandou e engendrou uma aparência que lhe fosse concernente, do contrário não poderia ele mesmo se pôr. Faz-se necessário entendermos as condições de formação dessa aparência no que concerne à experiência brasileira, caso não desejemos repor as ruínas societárias, precisamente ao tentarmos delas nos desvencilhar.

## Capítulo II - A formação da aparência

*“Toda ciência seria supérflua se a forma de manifestação e a essência das coisas coincidissem imediatamente”*

*(Karl Marx)*

Em 1820, quando escreve seus *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel afirma que “se o Estado é o espírito objetivo, então só como membro é que o indivíduo tem objetividade, verdade e moralidade” (HEGEL, 1997, p.217). É certo que a positividade de tal afirmação pode e deve ser colocada em questão, como, aliás, muito bem fez Marx anos mais tarde em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. “Hegel parte do Estado e faz do homem o Estado subjetivado; a democracia parte do homem e faz do Estado o homem objetivado. [...] O homem não existe em razão da lei, mas a lei existe em razão do homem, é a *existência humana*, enquanto nas outras formas de Estado o homem é a *existência legal*. Tal é a diferença fundamental da democracia”, nos afirma Marx (2010, p.50, grifos do autor). A promessa de que se pudesse realizar a “verdadeira democracia” preservando a forma Estado, no entanto, há muito se mostrou irrealizável; de modo que podemos mesmo dizer que não faz sentido a ideia de fazer do Estado o homem objetivado. Paradoxalmente, Hegel estava mais correto do que Marx gostaria. Para ser justo, o caráter material dessa idealidade, ou esse paradoxal idealismo concreto, não era desconhecido a Marx, mesmo nos idos de 1843, como se depreende da afirmação de que “o racional é real” e “isso se revela precisamente em contradição com a realidade irracional, que, por toda parte é o contrário do que afirma ser e afirma ser o contrário do que é” (Ibidem, p.82). Em verdade, não é *mero* idealismo o fato de que a realidade material seja produzida por uma abstração que a governa de *fora*, ainda que tal abstração tenha sido produzida, evidentemente, de forma concreta pelas próprias pessoas a ela subordinadas. A contradição real aí colocada é que no mundo tal como se nos apresenta

o que é em si concreto, a diversidade do mundo, é de fato (“realmente”) reduzido a uma abstração, e assim a relação entre o geral e o particular é posta de pernas para o ar. O geral já não é uma manifestação do particular, mas pelo contrário o particular já apenas é uma manifestação da generalidade totalitária; o concreto, assim sendo, também já não representa a diversidade estruturada do particular, mas não “é” senão a “expressão” da generalidade realmente abstrata, da “substância” universal (KURZ, 2016, p.284).

Em sua epopeia pelo tempo, Alan Moore fornece, em linguagem literária, uma profícua alegoria que nos ajuda demonstrar a materialidade da Ideia de Hegel acerca do Estado e, ao mesmo tempo, uma inversão prosaica do que o marxismo tradicional pôde compreender por estrutura e superestrutura. Trata-se da

ideia de um xamã com a cidade na pele, suas fronteiras e rios serpenteados tornam-se uma parte dele para que ele possa se transformar na cidade. Uma associação mágica com o objeto preso às linhas que o representam: linhas de tinta ou linhas de texto, não faz nenhuma diferença. O impulso é idêntico, prender o local em palavras ou símbolos. Cachorro, fogo e fim do mundo. Homens e mulheres, aleijados ou sem cabeça, monumentos e morro. Este é o nosso léxico, um alfabeto sensacional para moldar o encantamento, conjurar o mundo perdido e a ralé invisível. Restaurar o esqueleto fraturado da lenda, necromancia desesperada erguendo os prédios apodrecidos para que desfilem e falem, cheios de vozes dos mortos ressuscitados. Nossos mitos estão pálidos e doentes. Este é um pires cheio de sangue, reservado para alimentá-los. O tempo do sonho de cada cidade é uma essência que precede a forma. A teia de piada, lembrança e história é uma base imprescindível onde se assenta o plano sólido material. Uma cidade de pura ideia, erguida apenas para os olhos da mente da população, no entanto esta é nossa única fundação verdadeira. Deixe a visão apagar, morrer de fome ou cair em decadência, e os verdadeiros tijolos e estacas desmoronarão logo em seguida (MOORE, 2002, p.328).

Trata-se mesmo aqui do que Grespan (2019) pôde compreender como *modo de representação capitalista*, onde na fórmula trinitária - expressão máxima desse fetichismo real -, por exemplo, “o efeito é a inversão e o encobrimento das bases do ‘modo de produção’ uma vez que os rendimentos de cada classe social se apresentam como fonte do valor distribuído” e, “nesse ‘mundo encantado às avessas’, o resultado aparece como a origem, ‘o efeito é trocado pela causa’” (GRESPLAN, 2019, p.267). Em tal mundo, em que pese terra, capital e trabalho serem coisas de naturezas tão diversas quanto “taxas de cartório, beterraba e música” (MARX, 1986, Livro III, Tomo II, p.269), esses *momentos* da reprodução e distribuição do valor podem não apenas ser embaralhados uns nos outros, como toda a relação dialética entre eles pode ser reduzida a uma causalidade positiva. Uma vez cristalizado, tal modo de

representação não é coisa das ideias, mas objetiva-se como duplicação do real, como realidade efetiva, forma mesma da abstração real moderna. Daí que não apenas em desvarios especulativos, mas no cerne mesmo da mediação social eleve-se “a propriedade privada a princípio dominante do mundo capitalista” (GRESPLAN, 2019, p.272). Isso, notemos, não apenas no âmbito da economia política burguesa ou no movimento cego da forma mercadoria, mas mesmo nas críticas truncadas a esse mundo às avessas. A ponto de, como demonstrou Postone (2014, p.457), parte substancial do marxismo compreender que “as relações básicas de produção no capitalismo [...] são equivalentes a mercado e propriedade privada” de modo que, por exemplo, “a superação destes por parte do Estado” pudesse “significar a superação do valor e do capital”.

A gênese de tal encantamento, se comunicando à forma mercadoria, também não pode ser compreendida fora de certa conformação histórica que eleva a propriedade à condição fundamental no âmbito da reprodução do valor, em associação umbilical com as modernas formas do Estado e do direito. Conformação histórica que ganha contornos específicos em um Estado oligárquico, mais que burguês, e de raízes fortemente escravistas e coloniais, como é o brasileiro. O presente capítulo empenha-se, portanto, na já mencionada “arqueologia crítica da modernização esgotada” na particularidade periférica brasileira, para compreender alguns elementos da formação dessa aparência invertida do real que acabou consubstanciar o horizonte utópico nacional. Horizonte que, calcadado em tal aparência, projetou nos regimes de propriedade e na modernização do capitalismo nacional sua esperança, ao passo que personificou em distintas figuras a realização e a abolição do poder social.

## **2.1 Forma social de valor e propriedade privada da terra**

Antes de nos atermos ao que nos interessa de forma mais detida neste tópico, a propriedade privada da terra – ou mais precisamente em como esta *aparece* como mediação social –, cremos não ser redundante ou desnecessário demonstrar o caráter

histórico da noção de propriedade privada *em geral*<sup>109</sup>. Contra aquelas interpretações de que o ato de acumular ou dominar seriam intrínsecos à condição humana e seu respectivo egoísmo, poderíamos mesmo recorrer à antropologia a fim de rapidamente ilustrar que tais pressupostos se encontravam de todo ausentes em distintas organizações humanas. Não que as noções de acumulação, ou mesmo de posse – largamente distinta de propriedade – não estivessem presentes ou fossem desconhecidas, mas precisamente por comporem o léxico desses povos eram tomadas como práticas a serem condenadas ou evitadas, ou mesmo tinham outro sentido: acumulava-se para uma posterior desacumulação, aquilo que a sociedade moderna viria a considerar desperdício.

Marcel Mauss, em seu clássico estudo sobre as trocas nas tribos polinésias, nos aponta com clareza que nelas as trocas assumiam conotações muito distintas das que temos hoje. Lá, “recusar a dar, negligenciar convidar, assim como recusar a receber, equivale a declarar guerra; é recusar a aliança e a comunhão” (MAUSS, 2013, p. 27). Se para o *proprietário* da mercadoria, no sistema capitalista, ela não possui nenhum valor de uso direto, tendo apenas um valor de uso, “o de ser depositária de um valor, e, assim, meio de troca” (MARX, 1986, Livro I, Tomo I, p. 210), no caso das tribos regidas pelos sistemas de trocas-dádivas, “o donatário tem uma espécie de direito de propriedade sobre tudo o que pertence ao doador” (MAUSS, 2013, p. 27). Além da ausência de um sistema monetário propriamente dito, como bem tematiza Mauss,<sup>110</sup> todo o sistema de trocas era mediado e regido por relações transcendentais ou de guerra, mais das vezes vinculadas às potências de múltiplas divindades. A própria cisão sujeito e objeto – assim como a noção de história – que se funda, como mencionamos anteriormente, tendo por base a noção de propriedade, ainda não se pusera de forma radical. “Sujeito e objeto eram, podemos dizer, indistinguíveis. O

---

<sup>109</sup> Cabe aqui a ressalva que a propriedade privada – hoje dominante – longe está de se constituir como única forma de propriedade, como a existência de terras comunais bem exemplifica.

<sup>110</sup> A *noção* de valor – bem distinto do conceito que mobilizamos nesta tese – tinha uma conotação quase avessa à opinião comum que hoje se poderia ter. Nessas comunidades, “excedentes muitos grandes, em termos absolutos, não são acumulados; eles são gastos em geral, inutilmente, com um luxo relativamente enorme e que nada tem de mercantil; há signos de riqueza, espécies de moedas, que são intercambiados. Mas toda essa economia muito rica, está cheia de elementos religiosos: a moeda ainda tem seu poder mágico e ainda está ligada ao clã ou ao indivíduo; as diversas atividades econômicas, por exemplo, o mercado, ainda estão impregnadas de ritos e de mitos; conservam um caráter cerimonial, obrigatório, eficaz” (MAUSS, 2013, p. 122).

doador e o objeto doado correspondiam a um todo que se tornava ainda mais imbricado ao se relacionar com o donatário, que passava a ter parte desse todo, ao mesmo tempo em que se obrigava a retribuir com parte de si mesmo – expressa por um objeto de mesmo valor ao qual ele recebeu. Tratava-se acima de tudo de uma interação, entre pessoas, tribos, coisas e divindades” (BONIFÁCIO, 2015, p.36). Não seria exagerado, portanto, afirmar que as relações ali estabelecidas se construía como a negação mesma da forma da propriedade, pois, nos termos do próprio Mauss, tratava-se, em última instância, de misturas. “Misturam-se as almas nas coisas, misturam-se coisas nas almas. Misturam-se as vidas, e assim, as pessoas e coisas misturadas saem cada qual da sua esfera e se misturam: o que é precisamente o contrato da troca” (MAUSS, 2013, p. 38).

Essa ausência – ou recusa – da assimilação da forma da propriedade privada em geral comunica-se de forma direta a outra recusa dessas e de outras comunidades muitas das vezes taxadas de forma pejorativa como arcaicas ou primitivas, trata-se da recusa ao trabalho. É outro estudo de ordem antropológica que nos ajuda a compreender o que aí se processa. Pierre Clastres, em *A sociedade contra o Estado*, formula claramente que os Yanomami, por exemplo, se constituíram como “sociedades<sup>111</sup> de recusa ao trabalho” (CLASTRES, 2003, p.208). As coisas não se passavam de modo muito distinto, por exemplo, com os Tupi-Guarani, cuja ociosidade irritava os franceses e portugueses já consubstanciados pela lógica do trabalho e da propriedade.

A vida econômica desses índios baseava-se, sobretudo na agricultura, e acessoriamente na caça, na pesca e na coleta. Uma mesma área de cultivo era utilizada por um período ininterrupto de quatro a seis anos. Em seguida, era abandonada, por esgotar-se o solo, ou mais provavelmente, em virtude da invasão do espaço destacado por uma vegetação parasitária de difícil eliminação. O grosso do trabalho, efetuado pelos homens, consistia em arrotear, por meio de um machado e pedra e com auxílio do fogo, a superfície necessária. Essa tarefa, realizada no fim da estação das chuvas, mobilizava os homens durante um ou dois meses. Quase todo o resto do processo agrícola – plantar, moldar, colher –, em conformidade com a divisão sexual do trabalho,

---

<sup>111</sup> Não é demasiado pontuar que o emprego do conceito de sociedade, seja por Clastres ou Mauss, distingue-se daquele empregado por nós, compreendendo-a como forma social, forma essa que apenas pôde se pôr enquanto tal precisamente com a massificação da forma mercadoria, constituindo-se como moderna sociedade produtora de mercadorias.

era executado pelas mulheres. Donde a seguinte conclusão feliz: os homens, isto é, metade da população, *trabalhavam* cerca de dois meses a cada quatro anos! O resto do tempo era passado em ocupações encaradas não como trabalho, mas como prazer: caça, pesca; festas e bebedeiras; a satisfazer, enfim, o seu gosto apaixonado pela guerra (CLASTRES, 2003, p.206, grifo nosso).

Em que pese uma necessária elaboração sobre a questão de gênero e a referida divisão sexual do trabalho nessas comunidades do não-trabalho, fica claro que o não desenvolvimento das forças produtivas no caso desses povos não se comunica a uma espécie de atraso ou de primitivismo. O que se torna ainda mais evidente na formulação de que as comunidades ditas primitivas tinham como cerne e orientação a negação da constituição de um poder político central. Trata-se mesmo da formação do Estado, denominado por alguns desses povos como *grande-um*. O que não quer dizer, evidentemente, que não houvesse líderes entre esses povos, mas que se fazia ausente nessas lideranças qualquer representação que equivalesse seu povo à forma de submissos, e seus territórios à forma de propriedade daquele que lidera. Para ser mais preciso, a recusa e o combate à nascente forma social da mercadoria, do trabalho, da propriedade e do poder político instituído enquanto tal era, por assim dizer, a missão de tais povos, e linguagem, não apenas permitida, mas necessária aos líderes que detinham o respeito, mas não o poder sobre pares.

Chefia e linguagem estão, na sociedade primitiva, intrinsecamente ligadas, a palavra é o único poder concedido ao chefe: mais do que isso, a palavra é um dever. Mas há uma outra palavra ou discurso articulado não pelos chefes, mas pelos homens que nos séculos XV e XVI, arrastavam atrás de si milhares de índios em louca migração em direção à pátria dos deuses: é o discurso dos *karai*, é palavra profética, palavra virulenta, eminentemente subversiva que chama os índios a empreender o que se deve reconhecer como a *destruição da sociedade*. O apelo dos profetas para o abandono da terra má, isto é, da sociedade, tal como ela era, para alcançar a Terra sem Mal, a sociedade da felicidade divina, implicava a condenação à morte da estrutura da sociedade e do seu sistema de normas. Ora, a essa sociedade se impunha cada vez mais fortemente a marca da autoridade dos chefes, o peso do seu poder político nascente (CLASTRES, 2003, p.228, grifos nossos).

Valermo-nos desses exemplos registrados na história e na antropologia não tem aqui por intento apontar qualquer caminho pretérito para as aporias que se colocam no presente, como no cortejo dos infelizes para os quais a emancipação perdeu-se na noite dos tempos, e a tarefa histórica seria reencontrar as chaves que abrem as portas supostamente douradas do ontem. Trata-se, por outra via, de

demonstrar, na esteira do próprio Clastres, que as modernas categorias de trabalho e propriedade se encontravam dialeticamente presentes e ausentes nessas comunidades. Ausentes, na medida em que todas as distintas mediações que garantiam a coesão de tais povos não se organizavam em torno de um cerne unívoco baseado na forma do trabalho e da propriedade. Presentes, na medida em que não fora por algum lapso ou desconhecimento que essas comunidades se mantiveram alhures aos modernos fatos sociais totais. Ao contrário, elas tinham plena consciência da existência dessas univocidades; e se quisermos a algum preço encontrar um cerne no modo de organização desses povos, ele seria negativo, a saber, o esforço contínuo de não subsumir à outridade totalitária que se corporificava de maneira fantasmagórica na forma do Estado.

Sabemos hoje que, exceto em casos extremamente particulares, o Estado (a bem da verdade todas as abstrações reais que ele acaba por obscurecer) subsumiu todas as particularidades concretas, tenham elas se erigido contra tal movimento ou não. Bastaria um rápido olhar para a miríade de povos e comunidades tradicionais que mesmo ainda vivendo em terras comuns têm de invariavelmente lidar com as instâncias do Estado para ao menos garantir a própria sobrevivência. Resgatar, ainda que de forma parcial, as origens e metamorfoses dessa forma total que é a propriedade, em especial a propriedade privada da terra, e sua vinculação com a constituição de um poder político instituído que lhe dá salvaguarda, nos ajudará a retornar ao presente histórico com mais elementos para deslindar a atualidade da *aparente* centralidade da propriedade privada no capitalismo contemporâneo, em especial no Brasil.

Alguém decerto, e não sem razão, poderia questionar nossa afirmação de que a luta contra o Estado e mesmo contra o trabalho levada a cabo pelas comunidades estudadas por Clastres seria também uma luta contra a propriedade. Pois não teriam esses povos, eles mesmos, territórios? Vastas guerras não foram travadas ao longo da história tendo precisamente esses territórios por objeto? Decerto. E é precisamente essa relação contraditória de antagonismo e complementaridade que nos permite afirmar que tais povos se punham em marcha

contrária à propriedade, em vez de dizer, por exemplo, que eles desconheciam ou ignoravam tal forma. O simples fato de não serem nômades, ou seja, de se fixarem em uma porção de terra e defendê-la tendo por objeto de defesa a própria sobrevivência, evidencia que o ideal de propriedade só pode ser tido como ausente pela força da própria presença, pela força da necessidade que, ao mesmo tempo, buscavam superar. A própria produção agrícola que se torna dominante forma o centro de uma comunidade circular e imutável da qual a mudança é varrida.

O cerco da estrutura agrária se fecha em torno do indivíduo e da coletividade, apressando e retrocedendo sobre si mesmos. É o lugar do imobilismo, do pensamento cíclico, do medo, do medo de sair dos caminhos trilhados, do apartar-se da turina, de ir além [...] da tradição, de passar ao lado da barreira, de perder bens, postos e hábitos (VANEIGEM, 2000, p.43).<sup>112</sup>

A formação da categoria propriedade, no entanto, não poderia ser explicada a contento pelas distintas particularidades que em momento ou outro da história se fixaram em dada porção do globo. Mesmo porque a busca de uma história geral da propriedade – ou da noção de propriedade – demandaria um estudo à parte ou uma generalização grosseira dos processos históricos. Seria possível dizer apenas das histórias particulares de distintas formas de propriedade; e o que nos interessa aqui é, notadamente, a moderna forma da propriedade privada. O fato de nos atermos sem maiores delongas a outras formas de propriedade, negativas à moderna inclusive, cumpre dois movimentos: demonstrar a historicidade da moderna forma da propriedade privada; e assinalar as bases para formação dessa última, sem a qual o próprio modo capitalista de produção – de representação – não se poria. Alain Bihl (2006, p.124), apresenta os termos gerais da questão,

A primeira condição de formação da relação capitalista de produção é a acumulação (o entesouramento) da moeda, condição preliminar indispensável à sua conversão em capital industrial através da aquisição de mercadoria e a aplicação produtiva em meios de produção e força de trabalho com o objetivo de valorizar o capital-dinheiro adiantado [...]. O capital mercantil, notadamente capital comercial cujo movimento é  $D - M - D'$  é a forma primitiva do capital. [...] [o dinheiro] se afirma como o ponto de partida e de

---

<sup>112</sup> Tradução livre de: “forma el centro de una sociedad circular e inmutable de la cual el cambio ha sido desterrado. El cerco de la estructura agraria se cierra en torno al individuo y a la colectividad, apresándolos y replegándolos sobre si mismos. Es el lugar del inmovilismo, del pensamiento cíclico, del miedo: miedo de salirse de los caminos trillados, de apartarse de la turina, de ir más allá del prejuicio y de la tradición, de pasar al lado de la barrera, de perder bienes, rango y hábitos.”

chegada da circulação mercantil e monetária, enquanto que sua conservação e seu crescimento como valor se impõe como a finalidade exclusiva dessa circulação. Essa forma primitiva do capital aparece e prospera a partir da alta antiguidade, seja no Oriente (na China e no oceano Índico), no meio-oriente (na Mesopotâmia) ou no Mediterrâneo (cf. os mundos comerciais fenícios, cartaginês, gregos, etc.), assim como mais tarde no conjunto das áreas árabe-muçulmanas. Supõe a formação de uma classe de mercadores cuja prática social consiste exclusivamente no comércio, ou dito de outra forma, na circulação de mercadorias para fins de enriquecimento, em uma palavra: comprar para revender mais caro.<sup>113</sup>

Que o aumento da produtividade e a geração de excedentes, ausentes – de forma intencional – nas comunidades que Clastres analisou, permita um salto quantitativo que reverbera na qualidade das trocas estabelecidas, resultando na formação de novos comércios, acelerando, assim, a circulação do dinheiro, não resta dúvidas. Fica por ser explicitado em que medida essa forma embrionária de acumulação capitalista começa a ganhar forma mais desenvolvida e quais vínculos esse processo histórico de desenvolvimento resguarda com a constituição da moderna propriedade privada da terra, bem como com a massificação do dinheiro enquanto equivalente geral. É Robert Kurz, todavia, quem nos subsidia na compreensão no processo que subjaz. Trata-se da passagem do que o autor chama de “dinheiro que ainda não é”, para o dinheiro como representação universal da substância valor. E nesse processo, a acumulação primitiva ou a formação das modernas propriedades privadas cumpre papel fundamental e são dialeticamente repostas pela metamorfose mesma do dinheiro em equivalente geral. Vejamos.

O que *aparece* como dinheiro em sociedades pré-capitalistas ou não capitalistas ora se aproximava muito mais daquela função sacra da qual os objetos eram dotados

---

<sup>113</sup> Tradução livre de: “La première condition de la formation du rapport capitaliste de production est l’accumulation (la thésaurisation) d’argent, préalable indispensable à sa conversion en capital industriel à travers l’acquisition marchande et la mise en oeuvre productive de moyens de production et de forces de travail dans le but de valoriser le capital-argent avancé. [...] Le capital marchand, notamment le capital commercial dont le mouvement est A – M – A’, est la forme primitive du capital. (...) [le argent] s’y affirme comme le point de départ et comme le point d’arrivée de la circulation marchande et monétaire, tandis que sa conservation et son accroissement et tant que valeur s’imposent comme la finalité exclusive de cette circulation. Cette forme primitive du capital apparaît et prospère dès la plus haute antiquité, que ce soit en Orient (en Chine et dans l’océan Indien), au Moyen Orient (en Mésopotamie) ou en Méditerranée (cf. les mondes marchands phéniciens, carthaginois, grecs, etc.), comme plus tard dans l’ensemble de l’aire arabo-musulmane. Elle suppose la formation d’une classe de marchands dont la pratique sociale consiste exclusivement dans le commerce, autrement dit dans la circulation de marchandises à fins d’enrichissement, en un mot à acheter pour revendre plus cher”

nas tribos polinésias estudadas por Mauss, sendo assim “uma outra forma de fetichismo” (JAPPE, 2017, p.117),<sup>114</sup> ora cumpria função meramente rebarbativa no comércio, não sendo jamais condição fundamental para a troca enquanto tal. Em outros termos, “o dinheiro pré-moderno não tinha ‘valor’: a fonte de sua importância não estava no fato de ser a representação quantitativamente determinada de uma “substância” social geral como é o trabalho nas sociedades modernas” (Ibidem, p.120). É necessária uma mudança qualitativa – e não apenas quantitativa – na condição do dinheiro para que ele assuma sua forma moderna. E nesse ponto, curiosamente, Kurz e Clastres parecem bem próximos em suas conclusões. Para o antropólogo francês, a força da coerção que faz com que as comunidades do não-trabalho renunciem ao ócio e *tomem gosto* pela acumulação é antes de tudo o poder político. “Só então é que podemos falar em trabalho: quando a regra igualitária de troca deixa de constituir o ‘código civil’ da sociedade, quando a atividade de produção visa a satisfazer as necessidades dos outros, quando a regra da troca é substituída pelo terror da dívida” (CLASTRES, 2003, p.210). Voltado, notadamente, para o contexto europeu, Kurz situa precisamente na cristalização do poder político sob a moderna forma do Estado (o *grande-um*, na linguagem de Clastres), e no surgimento da dívida como um passivo social, o desenvolvimento do dinheiro como equivalente geral.

O moderno fetiche do capital se fundaria assim da fusão entre *canhão*, Estado e dinheiro. Pois que, no século XIV a revolução militar impôs a dissolução das velhas salvaguardas feudais, graças ao poder destrutivo até então desconhecido das novas armas de fogo. A constituição do Estado moderno passou assim, inevitavelmente, pelo fato de este ser o único capaz de dispor de monta suficiente para a nova incorporação belicosa. O fez, notadamente, por meio da taxaço de impostos, que só poderiam ser pagos em dinheiro. Essa contingência histórica que *a priori* diria respeito apenas a alguns territórios europeus se tornaria a principal responsável pela

---

<sup>114</sup> Tradução livre de: “une autre forme de fétichisme”

massificação do dinheiro como forma universal da troca, aprofundando a abstração tanto do pensamento quanto a abstração real, conforme Sohn-Rethel (1989).

A monetarização repressiva, imposta violentamente – e, com ela, a unificação formal dos antigos e complexos princípios de reciprocidade e redistribuição – obrigou as pessoas a ‘converterem em dinheiro’ todos os produtos e serviços até então distribuídos em múltiplos contextos, a fim de corresponderem aos requisitos do novo Estado fiscal e canhoneiro, os quais eram reforçados com recurso a aparelhos repressivos burocráticos ou comprados. A coerção omnilateral no sentido de se ‘ganhar dinheiro’, não para fins próprios, mas para o fim alheio e exterior do monstro estatal-militar-industrial, constituiu um mercado que nunca existira e onde a ‘reciprocidade’ dos atores era um invólucro formal vazio, porquanto se tratava tão-só de uma ação funcional para a ‘máquina de angariação de dinheiro’ que pesava sobre eles (KURZ, 2014, p. 108).

Nesse processo,

A “desvinculação” e a autonomização da máquina militar e estatal das armas de fogo do corpo social, bem como a conseqüente “desvinculação” e autonomização do dinheiro sem os seus autores disso estarem conscientes, transformou, pela primeira vez, a matéria do dinheiro num fim-em-si terreno – fim esse que se encontra incessantemente em processo. Isto pode ser compreendido como base na motivação primordial dos príncipes que constituíam Estados para dar rédea solta ao seu aparelho de angariação de dinheiro imposto pela corrida aos armamentos. [...] Daí que este motivo se tenha afirmado e institucionalizado cada vez mais como reacoplamento do dinheiro “liberto” de todos os seus aspectos de integração – por conseguinte, como lógica de conseguir dinheiro para arranjar mais dinheiro. Com efeito, a insaciabilidade da nova máquina de guerra ainda serviu de fim exterior e específico durante muito tempo; mas com o aparelho da angariação a atingir o seu auge na forma transcendental do dinheiro, devido à sua crescente dinâmica própria, a insaciabilidade da forma foi-se desligando do seu fim original, tornando-se abstrata e um fim-em-si, emancipado de qualquer conteúdo material, em que os corpos-mercadorias apenas constituem o meio da multiplicação do dinheiro pela própria multiplicação. Foi deste modo que começou realmente a constituir-se a fórmula universal do capital, mais tarde articulada por Marx (Ibidem, p.116).

A massificação do dinheiro enquanto equivalente geral interessa-nos nesse ponto da argumentação precisamente pelo fato de que o imperativo de carregar “o poder social no bolso” (MARX, 2011, p.107) está na base da acumulação primitiva e na constituição de uma massa de trabalhadores “dupla e negativamente livres” (GAUDEMAR, 1977). Pois a própria formação das classes no sentido moderno do conceito – certamente o único sentido que lhe faça jus sem anacronismos – deve tributo ao imperativo do acúmulo de mais dinheiro, bem como à cisão entre os

trabalhadores e a capacidade de produzirem – a despeito da mediação pela forma mercadoria e do dinheiro – as condições de sua sobrevivência. Nos termos do próprio Marx,

A relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições da realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sobre seus próprios pés, não apenas conserva aquela separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que o processo de separação do trabalhador da propriedade das condições de seu trabalho, um processo que transforma, por um lado, os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores diretos em trabalhadores assalariados. A assim chamada acumulação primitiva é, portanto, nada mais que o processo histórico de separação entre produtor e meios de produção. Ele aparece como “primitivo” porque constitui a pré-história do capital e do modo de produção que lhe corresponde (MARX, 1986, Livro I Tomo II, p. 262).

Daí a associação entre a constituição do *grande-um* na forma do Estado e a cristalização da moderna propriedade privada não ser contingente. A usurpação violenta das terras comunais e de outros regimes de posse pela universal e abstratizante forma da propriedade privada moderna demandou – se quisermos ficar provisoriamente aqui com os termos de Foucault (2011) – a produção de uma nova verdade, um regime de verificação que reconhecesse nas sanhas do mercado, obscurecidas pela aparente neutralidade do Estado, e não, por exemplo, em uma espécie de economia moral (THOMPSON, 2008) regida pelo “preço justo”, a legitimidade de dispor sobre homens e coisas. A “cidade de pura ideia”, que pegamos de empréstimo da narrativa de Moore, ou a “idealidade real” como gostaria Kurz (2016), revela aqui sua pertinência com o surgimento das modernas formas da política e do direito. Não se trata da velha cisão operada pelos marxistas tradicionais entre estrutura e superestrutura – cisão essa, que, como explicitou Ludovico Silva (1978, p.62ss), nunca passou de uma metáfora utilizada de maneira isolada na obra de Marx –, mas do reconhecimento de que o modo de produção capitalista requer e engendra seu componente superegóico, um modo de representação que lhe seja próprio (GRESPLAN, 2019). Em outros termos, a constituição de uma mentalidade, não apenas subjetiva, mas também objetiva, na qual a moderna forma da propriedade e os aparatos que a resguardam transpareçam como legítimas e

naturais. Nos termos lapidares de Henri Lefebvre (1968, p.101), “uma burocracia tem necessidade de uma ontologia”.

O exemplo máximo de tal identificação certamente encontra-se no jusnaturalismo de John Locke, onde claramente se formula:

a força, ou uma intenção declarada de força, sobre a pessoa de outro, onde não há superior comum na terra para chamar por socorro, é estado de guerra; e é a inexistência de um recurso deste gênero que dá ao homem o direito de guerra ao agressor, mesmo que ele viva em sociedade e se trate de um concidadão. Assim, este ladrão, a quem não posso fazer nenhum mal, exceto apelar para a lei, se ele me roubar tudo o que possuo, seja meu cavalo ou meu casaco, eu posso matá-lo para me defender quando ele me ataca à mão armada; porque a lei, estabelecida para garantir minha preservação contra os atos de violência, quando não pode agir de imediato para proteger minha vida, cuja perda é irreparável, me dá o direito de me defender e assim o direito de guerra, ou seja, a liberdade de matar o agressor; porque este não me deixa tempo para apelar para nosso juiz comum e torna impossível qualquer decisão que permita uma solução legal para remediar um caso em que o mal pode ser irreparável. [...]. Evitar este estado de guerra é uma das razões principais porque os homens abandonaram o estado de natureza e se reuniram em sociedade. (LOCKE, 1994, p.40)

A própria sociedade enquanto tal teria, para Locke, como único sentido a salvaguarda da propriedade privada. A sociedade e a própria história se constituiriam tendo por fundamento o ordenamento da propriedade. Apesar de caber ao Estado e ao direito – instituições sociais – salvaguardar o sacrossanto direito à propriedade, a existência dessa última deve-se, em Locke, não a qualquer instituição social – como gostaria a tradição do direito positivo –, mas à vontade divina e à apropriação pelo trabalho, que é, notadamente, ontológico e uma dádiva mesma de Deus.<sup>115</sup> “A razão por que os homens entram em sociedade é a preservação de sua propriedade; e o fim a que se propõem quando escolhem e autorizam um legislativo é que haja leis e regulamentos estabelecidos, que sirvam de proteção e

---

<sup>115</sup> O apego ao positivismo do trabalho e sua conseqüente ontologia permite a prosaica afirmação de Locke – que não geraria grandes discordâncias na tradição marxista de que “O pão, o vinho e os tecidos são coisas de uso diário e encontradas em abundância; entretanto, as bolotas, a água, as folhas ou as peles poderiam nos servir de alimento, bebida e roupas se o trabalho não nos fornecesse aqueles produtos mais úteis. O que faz o pão valer mais que as bolotas, o vinho mais que a água e os tecidos ou a seda mais que as folhas, as peles ou o musgo, deve-se inteiramente ao trabalho e à indústria [...] é o trabalho que dá à terra a maior parte de seu valor, sem o qual ela não valeria quase nada; é a ele que devemos a maior parte de todos os seus produtos úteis, pois toda aquela palha, o farelo e o pão daquele acre de trigo vale mais que o produto de um acre de uma terra boa que permanece inculta, e é tudo efeito do trabalho. (LOCKE, 1994, p.46)

defesa para as propriedades de todos os membros da sociedade, para limitar o poder e moderar a dominação de cada parte e de cada membro da sociedade” (LOCKE, 1994, p.71) , arremata ele mais tarde.

Por outro percurso, é evidente, Kant acaba por se aproximar das formulações de Locke, ao menos no que diz respeito à relação entre sociedade e propriedade privada. Kant não era propriamente um jusnaturalista como Locke, tampouco um adepto do direito positivo como Rosseau, mas acaba por ter em conta que apenas a existência da propriedade privada enquanto tal permite a manutenção da sociedade do modo como a conhecemos. “alguém que estivesse totalmente sozinho sobre a Terra não poderia realmente nem ter nem adquirir qualquer coisa externa como sua, uma vez que não há relação alguma de obrigação entre ele, como uma pessoa, e qualquer outro objeto externo, como coisa. [...] O direito a uma coisa é somente o direito que alguém tem contra uma pessoa que está de posse dela em comum com todos os outros (na condição civil)”, afirma Kant (2008, p.106) na *Metafísica dos costumes*. O fundamento do que Kant pôde conceber como propriedade e a vinculação disso com a constituição da sociedade pode ser melhor captado, no entanto, em um pequeno livro que apontava importantes caminhos mais tarde desdobrados na *Metafísica dos costumes* e em *À paz perpétua*, trata-se de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Nesta breve elaboração de 1774, Kant formula o que compreende por antagonismo, e em que medida este opera para a manutenção ou desagregação do corpo social.

Entendo aqui por antagonismo a sociabilidade insociável dos homens, isto é, a sua tendência para entrar em sociedade; essa tendência, porém, está unida a uma resistência universal que, incessantemente, ameaça dissolver a sociedade. Esta disposição reside manifestamente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão para se isolar, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros. (KANT, 1986, p.37).

Não é ocasional, pois, que seja o próprio Kant, poucos anos mais tarde, a formular e dar centralidade à categoria sujeito. É bem verdade que o sujeito kantiano

propalado em sua estética transcendental não é idêntico ao moderno sujeito de direito, cristalizado anos mais tarde já no âmbito do Estado Moderno. Mas é inegável a vinculação entre o que Kant ali postulava e o que viria a se conformar com a moderna sociedade do trabalho salvaguardada pela abstração jurídica e absolutamente abstraída de qualquer qualidade, precisamente como o sujeito que Kant apresentara na *Crítica da razão pura*.<sup>116</sup> Alguns autores – embora ainda minoritários na tradição do pensamento ocidental – atentaram a essa vinculação. Adorno (2009, p.53), na esteira de Sohn-Rethel (1989), afirmou que

Para além do círculo mágico da filosofia da identidade, o sujeito transcendental pode ser decifrado como a sociedade inconsciente de si mesma. Podemos mesmo chegar a deduzir uma tal inconsciência. Desde que o trabalho intelectual e o trabalho corporal cindiram-se sob o signo do domínio do espírito e da justificação do privilégio, o espírito cindido precisou reivindicar com o exagero da má consciência mesmo essa pretensão de domínio que ele deduziu da tese de que ele é o primeiro e originário, e, por isso, se não quiser se degenerar, deve se esforçar para esquecer de onde provém sua pretensão.

Anselm Jappe (2017, p.32), por sua vez, formulou assim a vinculação entre a razão pura kantiana e as modernas e fetichistas formas sociais hodiernas à mercadoria:

O conceito de forma a priori evoca evidentemente a filosofia de Immanuel Kant. Todavia, o esquema formal que precede toda experiência concreta e por sua vez a modela, aqui em questão, não é ontológico, como em Kant, mas histórico e sujeito à evolução. As formas dadas a priori, nas quais se deve representar necessariamente todo conteúdo da consciência, são, para Kant, o tempo, o espaço e a causalidade. Ele concebe estas formas como inatas a todo ser humano, sem que a sociedade ou a história desempenhem nenhum papel. Seria suficiente retomar esta questão, mas retirando das categorias a priori seu caráter atemporal e antropológico, para chegar a conclusões próximas da crítica do fetichismo da mercadoria.<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> O sujeito kantiano é aquele “cuja representação deve ser absolutamente simples, precisamente porque nada dele se determina, pois, efetivamente, nada pode ser representado de uma maneira mais simples a não ser pelo conceito de mero algo” (KANT, 2001, p.363).

<sup>117</sup> Tradução livre de: “Le concept de forme *a priori* évoque évidemment la philosophie d’Emmanuel Kant. Cependant, le schéma formel qui précède toute expérience concrète et qui la modèle, dont il est question ici, n’est pas ontologique, comme chez Kant, mais historique et sujet à évolution. Les formes données *a priori*, dans lesquelles doit se représenter nécessairement tout contenu de la conscience, sont pour Kant le temps, l’espace et la causalité. Il conçoit ces formes comme innées chez tout être humain, sans que la société ou l’histoire n’y jouent aucun rôle. Il suffirait de reprendre cette question, mais en enlevant aux catégories *a priori* leur caractère atemporel et anthropologique, pour arriver à des conclusions proches de la critique du fétichisme de la marchandise”.

Quase cinquenta anos depois da publicação de *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, e quase quarenta após a *Crítica da razão pura*, Hegel publica, já, notadamente, em outro contexto jurídico-político, *Princípios da Filosofia do direito* – já por nós mencionado no início deste capítulo. Na elaboração hegeliana dos anos 1820, a categoria *sujeito* que em Kant – embora se possa rastrear vínculos com o direito e a ordenação da propriedade – aparece apenas no âmbito transcendental, já é peremptoriamente vinculada à abstração jurídica. “É o sujeito uma pessoa. [o que] Implica a noção de personalidade que, não obstante eu ser tal indivíduo complementar determinado e de todos os pontos de vista definido (no meu íntimo livre-arbítrio, nos meus instintos, no meu desejo, bem como na minha extrínseca e imediata existência), não deixo de ser uma relação simples comigo mesmo e no finito me conheço como infinitude universal e livre” (HEGEL, 1997, p.39). Nesses termos, “a matéria do direito abstrato é a pessoa como tal; por conseguinte, o particular que pertence ao domínio da sua liberdade só é objeto deste direito como separável e imediatamente diferente da pessoa, que este caráter de objetividade imediata lhe pertença essencialmente, quer o receba de um ato de vontade subjetiva” (Ibidem, p.45-6), acrescentaria ele posteriormente. O sujeito é formulado, já aí, como uma duplicação real da pessoa que carece confirmar sua existência frente ao Estado como um segundo nascimento na forma abstrata do sujeito de direito. Não é contingente, pois, que Pachukanis (2017, p.117) inicie o quarto capítulo de sua *Teoria geral do direito e marxismo* – dedicado à relação mercadoria e sujeito – afirmando que “toda relação jurídica é uma relação entre sujeitos. O sujeito é o átomo da teoria jurídica”. Precisamente nessa medida, Pachukanis insiste que *sujeito* é uma “categoria da sociedade burguesa desenvolvida” e “não é representativa das épocas históricas precedentes” (Ibid.).

Pachukanis interessa-se por algo que *passa às costas* da generalidade jurídica, que ontologiza e, portanto, fetichiza a forma sujeito e as abstrações que lhes são concernentes. Em suma, interessa ao autor compreender em qual campo de forças e sob quais determinações “os homens se transformaram de um animal de zoológico em um sujeito de direito” (Ibidem, p.119). Qual conformação histórica impõe que parcelas da população que outrora eram tratadas com absoluto desprezo em suas

diferenças concretas elevadas ao nível de desigualdade formal, passem a ser reconhecidas formal e abstratamente sob a alcunha de sujeito de direito. Trata-se da constituição de uma classe de trabalhadores dupla e negativamente livres – liberados da terra e livres para vender a única mercadoria que possuem, a força de trabalho. É precisamente aí que o vínculo enunciado no título do capítulo de Pachukanis – entre mercadoria e sujeito – revela seu momento decisivo: “quando a mercadoria é a forma geral do produto e o dinheiro equivalente geral da troca, o sujeito torna-se a forma geral do humano” (BONIFÁCIO, 2018, p.136). Pois, é preciso ter em conta que o processo de acumulação primitiva apresentado por Marx (1986, Livro I, Tomo II), mais que a expropriação de terras para que estas compusessem o circuito de capitais, consistiu na liberação da força de trabalho e na formação de capital, seja para a própria produção agrícola, seja para a indústria em pleno desenvolvimento. Daí que compõe também o processo de acumulação primitiva a moderna constituição do feminino como dissociado (SCHOLZ, 1992; 2013) do produtivo e determinado ao momento reprodutivo; donde a liberação da força de trabalho masculina implicou na demonização da relativa liberdade feminina (Cf. FEDERICI, 2018). Precisamente por ter em conta a historicidade do processo, deslocando a reflexão da normatividade para as relações sociais da forma jurídica e do direito, que para Pachukanis é e só pode ser o direito burguês, assumem o estatuto de uma totalidade que se confronta abstratamente com os interesses particulares, partindo do pressuposto cego de que um e outro não são movidos pelas mesmas determinações. O direito e a forma sujeito são, tal qual a própria mercadoria – embora cada qual com suas particularidades –, abstrações reais socialmente necessárias à reprodução das condições de produção.

Desta maneira, o vínculo entre as pessoas no processo de produção, reificado nos produtos do trabalho e que assume a forma de princípio elementar, requer para sua realização uma relação particular entre pessoas enquanto indivíduos que dispõem de produtos como sujeito “cuja vontade reside nas coisas”. [...] Por isso, ao mesmo tempo em que um produto do trabalho adquire a propriedade de mercadoria e se torna o portador de um valor, o homem adquire um valor de sujeito de direito que se torna portador de direitos. [...] Ao mesmo tempo, a vida social desintegra-se, por um lado, na totalidade de relações reificadas que surgem espontaneamente (assim como todas as relações econômicas: nível de preços, taxa de mais-valor, taxa de lucro, etc.), ou seja, relações nas quais as pessoas nos dizem menos respeito que as coisas; por outro lado, na totalidade das relações em que o homem só se determina

por meio da oposição com suas coisas, ou seja, como sujeito ou na totalidade das relações jurídicas. (PACHUKANIS, 2017, p.120-1).

Essa dupla mediação coisal do sujeito encontra palco para se realizar, de acordo com Pachukanis, no Estado moderno, que se torna a representação da sociedade inconsciente de si mesma em sua coisalidade imanente. O Estado assumiria assim em sua *Teoria do direito* o estatuto de um problema central, uma vez que se revela como uma espécie de concessão da burguesia à forma política – o que não quer dizer que possa ser meramente reduzido a “gabinete executivo da burguesia”, uma vez que “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar” (MARX, Livro I, Tomo I, p.209). Como nos diria Ruy Fausto (1987), as modernas formas do Estado e do direito tornam-se “a identidade dos não idênticos”, a ilusão de que uma conciliação de interesses sob a forma política é possível a despeito do imperativo de valorização subjacente.

É, aliás, no âmbito desse imbróglio posto pela formação dos Estados nacionais e seus respectivos aparelhos jurídicos que Marx se vê ainda em 1842, quando escreve os já mencionados artigos na *Gazeta Renana* sobre o furto de madeira. Daniel Bensaïd (2017, p.11) nos apresenta o quadro: “a sociedade civil renana havia herdado da Revolução Francesa e da presença dos franceses a forma jurídica centrada na livre disposição da propriedade privada e na igualdade abstrata dos sujeitos de direito, rompendo com as tradições feudais do direito germânico. Uma sociedade civil moderna começava a surgir, em conflito com o Estado prussiano”. No entanto, a partir de março de 1821 as formas jurídicas francesas são oficialmente revogadas em uma ofensiva reacionária prussiana, restabelecendo uma série de medidas então extirpadas pelo direito francês, como os castigos corporais no regime penitenciário. Notadamente, as transformações jurídicas são não apenas acompanhadas, mas de algum modo engendradas por transformações mais amplas que se comunicam à constituição da forma social fundada na mercadoria. Eis onde a famosa questão do furto de madeira eclode. “O aumento do furto de madeira ao qual corresponde a proposta de lei apresentada à Dieta aparece incontestavelmente como uma consequência do pauperismo rural, então em pleno crescimento. Trata-se de punir a apropriação ilegal de madeira e outros produtos florestais por parte de camponeses

pauperizados em massa, na medida em que essa apropriação ilegal de madeira não visa mais somente ao consumo imediato de madeira, mas à venda dela como mercadoria (a madeira era uma matéria-prima muito procurada)” (BENSAÏD, 2017, p.16). A questão estava colocada: a nova legislação prussiana deveria “fazer valer o direito de propriedade, distinguindo com rigor os títulos de propriedade dos títulos de necessidade, a economia de troca da economia de subsistência” (Ibidem, p.17). Nesse aspecto,

O Estado prussiano viu-se obrigado a resolver de uma vez por todas os problemas jurídicos referentes à contradição entre o direito dos possuidores e o direito de propriedade. Essa questão deveria redundar no problema do gozo individual de um bem adquirido mediante o direito de uso. A madeira distribuída aos possuidores poderia ser considerada propriedade destes ou, ao contrário, devia ser classificada como um “bem natural” que poderia ser utilizado somente para a satisfação imediata de necessidades elementares? Podemos entender a importância do que está em jogo quando lembramos que a política do fisco dominal não podia admitir em hipótese alguma que simples possuidores atuassem como proprietários e aparecessem como concorrentes no mercado monopolizado que o fisco administrava de acordo com o princípio de venda a quem desse mais. (LASCOUMES & ZANDER apud BENSAÏD, 2017, p.17).

O que estava em jogo, portanto, nos precisos termos de Edward Palmer Thompson, era fazer “desaparecer os direitos de uso agrários não definidos, ou acelerar o movimento dos cercamentos” (THOMPSON, 1976, p.39). Com a ironia que lhe é característica, Marx assim apresenta os termos problema no artigo de 25 de outubro 1842 publicado na Gazeta Renana:

Para apropriar-se da madeira verde é preciso separá-la com violência de sua ligação orgânica. Assim como isso representa um atentado evidente contra a árvore, representa um atentado evidente contra o proprietário da árvore. Ademais, se a madeira cortada for furtada de um terceiro, ela é produto do proprietário. Madeira cortada já é madeira formada. A ligação natural com a propriedade foi substituída pela ligação artificial. Portanto, quem furta madeira cortada furta propriedade. No caso da madeira caída no chão, em contraposição, nada é tirado da propriedade. Tira-se da propriedade o que já foi tirado dela. O ladrão de madeira profere uma sentença autocrática contra a propriedade. O coletor de madeira seca apenas executa uma sentença já proferida pela própria natureza da propriedade, pois o que possui é a árvore, mas a árvore já não possui aqueles galhos. Desse modo, juntar madeira seca do chão e roubar madeira são coisas essencialmente diferentes. O objeto é diferente, a ação em relação ao objeto é diferente, pois que outro critério objetivo teríamos para julgar a intenção além do conteúdo e da forma da ação? E, a despeito dessa diferença essencial, ambas as coisas são chamadas de furto

e punidas como furto. Até mesmo a coleta de madeira seca no chão é punida com mais rigor do que o furto de madeira, pois ela já é punida ao ser declarada como furto, uma punição que, pelo visto, não é imposta ao próprio furto de madeira. Os senhores deveriam tê-lo chamado de assassinato de madeira e puni-lo como assassinato (MARX, 2017, p.80-1).

Derivando desse raciocínio quase lógico e dotado de uma boa dose de ironia, Marx avança no artigo à *Gazeta Renana* com a famosa formulação de que “se todo atentando contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerada furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio da minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade?” (Ibidem, p.82).

Interessa-nos aqui menos, contudo, as dimensões morais do processo em voga que suas implicações históricas e políticas no que concerne às imbricações entre a formação da moderna propriedade privada e a constituição do sistema de capital. Seria, insistimos, impossível desconsiderar que o vasto e acelerado processo de cerceamento na Europa, bem como as novas formas do direito que o acompanharam estão diretamente vinculados não meramente a uma mentalidade proprietária<sup>118</sup> – embora ela também se faça presente – mas à criação de força de trabalho nos moldes da moderna sociedade produtora de mercadorias.<sup>119</sup> Processo no qual e pelo qual é engendrada “a transformação paulatina do senhor feudal no arrendador rural, do arrendatário vitalício, assentado hereditariamente, semitributário e a miúdo privado de liberdade, no fazendeiro moderno, e dos servos da gleba e camponeses sujeitos a obrigações em jornadas agrícolas” Seria, em última instância, “a formação do capital

---

<sup>118</sup> A mentalidade proprietária – como veremos em breve – cumpre mais o papel de obnubilar o fundamento da expropriação que de fato o é decisivo.

<sup>119</sup> É prosaico, aliás, que uma das penas mais comuns aplicadas àqueles que furtassem madeira era o trabalho forçado a ser efetuado em favor do proprietário florestal. Prosaico, mas não isento de contradições. A bem da verdade, tal prosaísmo expressa precisamente a naturalização delas. No mesmo texto, aliás, Marx teceu considerações a esse respeito. Nos termos de Bensaïd (2017, p.20): “Encarregando o guarda-florestal, ‘a serviço do proprietário florestal e pago por ele’, de avaliar o prejuízo, garantindo a inamovibilidade do guarda denunciante e constringendo o acusado a uma multa ou trabalho forçado devido ao proprietário, a proposta de lei mostra-se incapaz de ‘erguer-se ao ponto de vista do Estado’. Ao contrário, rebaixa-se ‘aos meios irracionais e contrários ao direito’. A lógica que ‘transforma o empregado do proprietário florestal em autoridade do Estado’ e ‘a autoridade do Estado em empregada do proprietário florestal’, essa confusão do público com o privado, do guarda senhorial com o juiz civil, perpetua a ‘jurisdição patrimonial’ em detrimento do Estado de direito racional”.

moderno”; o que incluiria, notadamente, a relação entre o capital urbano, o comércio, etc.” (MARX, 2011, p.246).

A forma social de valor funda-se, portanto, conjuntamente com a moderna forma da propriedade privada da terra. Não a despeito dela, tampouco graças a ela. Mas sendo a acumulação primitiva uma necessidade histórica de liberação da força de trabalho, e não propriamente de acumulação de terras – embora como efeito colateral o segundo movimento também ocorra –, a nova classe de proprietários que se forma – não mais feudal, mas já inserida no regime de capital – transparece como uma espécie de engodo no mundo a alvorecer, uma espécie de excrecência. Nos termos de Marx (1984, p.72, grifos do autor),

A produção seria muito mais efetiva se fosse possível dispor da terra, comumente desapropriada, em qualquer quantidade apetecível, como os demais elementos e forças naturais [...] pressuposto ao modo capitalista de produção, temos que o capitalista não é apenas um funcionário, mas o funcionário dominante na produção. Em troca, neste modo de produção, o proprietário de terras sobra. É necessário apenas que a terra não seja *common propriety* [propriedade comum, coletiva], que se enfrente a classe trabalhadora como uma condição de produção que *não pertence* a ela.

Sendo assim, os proprietários fundiários conformariam *aparentemente* uma classe sem qualquer finalidade, haja vista que o que desempenham poderia se conseguir “plenamente quando a terra se converte em propriedade do Estado e é este, portanto, quem recebe a renda do solo” (Ibidem). Como bem resumiu Jaramillo González (2010, p.4): “por que uma classe como os proprietários de terra, que não estão diretamente envolvidos na produção, nem parecem participar das relações capitalistas de exploração, não desaparece, mas se prolifera com o regime de capital?”.<sup>120</sup> Ou nos termos do próprio Marx (1986, Livro III, Tomo II, p.271),

como é que a terra há de gerar um valor, isto é, um quantum de trabalho socialmente determinado e, ainda por cima, essa parte específica do valor de seus produtos que constitui a renda? A terra atua, por exemplo, como agente de produção na geração de um valor de uso, de um produto material, do trigo. Mas ela não tem nada a ver com a produção do valor do trigo. À medida que o valor se representa no trigo, o trigo é encarado apenas como determinado quantum de trabalho social objetivado, sendo completamente indiferente

---

<sup>120</sup> Tradução livre de: “por qué una clase social como la de los terratenientes, que no interviene directamente en la producción, ni parece participar de las relaciones de explotación capitalistas, no desaparece sino que se afianza a medida que prolifera el régimen del capital?”.

quanto à matéria especial em que esse trabalho se representa ou o valor específico de uso dessa matéria.

A chave para o entendimento de tal movimento é fornecida pelo próprio Marx pouco antes de formular a questão nos termos aqui expostos. Em suas palavras,

Capital - juros; propriedade fundiária, propriedade privada do globo terrestre, e isso na forma moderna, correspondente ao modo de produção capitalista - renda; trabalho assalariado - salário. Nessa fórmula deve haver, portanto, correlação entre as fontes do rendimento. Como o capital, também o trabalho assalariado e a propriedade fundiária são formas sociais historicamente determinadas; uma, do trabalho, e a outra, do globo terrestre monopolizado: e ambas são, por certo, formas correspondentes ao capital e pertencentes à mesma formação econômica da sociedade. O que primeiro chama a atenção nessa fórmula é que ao lado do capital, ao lado dessa forma de um elemento de produção pertencente a determinado modo de produção, à determinada configuração histórica do processo social da produção, ao lado de um elemento de produção combinado com uma forma social determinada e representado nessa forma se classifique, sem mais nem menos, a terra de um lado e o trabalho de outro: dois elementos do real processo de trabalho que nessa forma material resultam comuns a todos os modos de produção, que são os elementos materiais de todo processo de produção e que nada têm a ver com a forma social dele. Segundo. Na fórmula: capital - juros, terra T renda fundiária, trabalho (salário, capital, terra e trabalho aparecem, respectivamente, como fontes de juros em vez de lucro), e renda fundiária e salário como seus produtos, seus frutos: aqueles são o motivo, estes a consequência; aqueles a causa, estes o efeito; e isso de tal maneira que cada uma das fontes está referida a seu produto como aquilo que é derivado e produzido por ela. Todos os três rendimentos (juros em vez de lucro), renda, salário - são três partes do valor do produto, portanto partes do valor em geral ou, expressando isso em dinheiro, determinadas partes do dinheiro, partes do preço. A fórmula: capital - juros é, agora, certamente a fórmula menos conceitual do capital, mas ela é uma fórmula do mesmo (Ibidem, p.270-1).

Nesse imbróglio, cumpre função decisiva aquilo que Jorge Grespan, a partir do próprio Marx, definiu como modo de representação capitalista. Pois é a própria fórmula trinitária “o ponto máximo de tal sistema de representações, cujo efeito é a inversão e o encobrimento das bases do ‘modo de produção’, uma vez que os rendimentos de cada classe se apresentam como fonte do valor distribuído. Nesse ‘mundo encantado às avessas’, o resultado aparece como a origem, ‘o efeito é trocado pela causa’” (GRESPLAN, 2019, p.267). E nesse quiproquó a propriedade fundiária e seus detentores assumem centralidade no obscurecimento do processo real; pois ela “que orienta a distribuição dos rendimentos em lucro, renda e salário pretende ser o princípio da produção do valor” (Ibid.). O fetichismo da fórmula trinitária ancora-se,

portanto, “na projeção da esfera de que o mais-valor se distribui para a esfera em que é produzido”, e “isso só é possível dentro de um sistema econômico em que a propriedade privada perpassa de tal modo todas as relações humanas”. Nessa inversão real, “a decomposição do valor se transforma em composição de valor” (Ibidem, p.268).

A concepção quase fisiocrata de que a terra seria, ela mesma, fonte de valor, não se encerra no problema da renda da terra agrária conforme formulado por Marx, mas permite hoje extrapolarmos para pensarmos, por exemplo, “os terrenos reservados à especulação imobiliária”, seja no campo ou na cidade. (Ibidem, p.269).

Mediante tal formulação talvez fique mais claro porque a salvaguarda da propriedade e dos proprietários fundiários seja historicamente pautada pela economia vulgar. Na consciência fetichista típica das ciências parcelares – dentre as quais a economia é central – a produção de riqueza material *aparece* ou é representada de modo invertido, fazendo parecer que o momento da distribuição é, em verdade, o momento da produção. O subterfúgio no rentismo, ou na ficcionalização da renda e da própria valorização via inflação de títulos de propriedade – como abordamos no capítulo anterior, parte, em larga medida, também dessa premissa. Mas é preciso ter em conta que também a tradição marxista, que pouco pode se desprender da lógica das ciências parcelas, reproduz essa mesma inversão, ainda que ao invés da salvaguarda da propriedade possa estar preocupada com sua abolição. Na particularidade brasileira – dada a *sui generis* estrutura fundiária do país, e as formas pelas quais o poder pôde se personificar –, tal inversão se realiza de forma ainda mais destacada, constituindo uma aparência com a qual somos necessariamente confrontados ante o esgotamento do horizonte de modernização nacional.

## **2.2 Condição colonial e modernização periférica: dualidade e dialética**

O escrutínio do que aqui nos propomos a compreender como condição colonial nos remete, inexoravelmente, à formação do capital – ou do capitalismo no Brasil. Movimento que só pode ser levado a termo se tivermos em conta a própria

formação do trabalho livre – ou do trabalho – por essas plagas. Em uma primeira aproximação, sobre a qual seria necessária desde já manter o devido distanciamento crítico, poderia se tratar daquela clássica formulação de José de Souza Martins (2015), segundo a qual na história brasileira enquanto o trabalho foi cativo a terra era livre, e com (e para) a formação do trabalho livre no país a terra passou a ser cativa. As primeiras leis de terra no Brasil, como veremos, teriam precisamente esse caráter: o de impedir que ex-escravizados e mesmo camponeses livres tivessem acesso à terra e, portanto, pudessem reproduzir suas necessidades materiais por meio dela. Nessa constelação, a própria abolição do regime escravista no país não seria, evidentemente, um ato voluntarista subjetivo da Princesa Isabel, ainda que somado e engendrado por enormes lutas abolicionistas, mas seria, em último termo, uma *necessidade histórica* imposta pelos padrões globais de acumulação e pela *necessidade* de modernização do território brasileiro. Nos termos elucidativos de Joaquim Nabuco, “se mantivermos a escravidão, a gente vai ficar de fora do que ocorrer no mundo; a escravidão demorou muito para ser abolida e o Brasil ficou de fora, não pegou esse bonde” (apud ARANTES, 2004a, p.27).

### **2.2.1 Grilagem e formação da propriedade privada da terra no Brasil**

Caso queiramos, todavia, localizar a gênese da concentração de terras no Brasil teríamos, notadamente, de recuar até o período das sesmarias para lembrar que tal configuração territorial foi, em última instância, “determinada pela doação, pelo arrendamento ou pela compra das terras da Coroa, que, não dispondo de recursos para enfrentar sozinha a tarefa colonizadora, deixou-a nas mãos dos particulares, que, embora sob o comando legal do monarca e sob o monopólio econômico da metrópole, dirigiam senhorialmente seus domínios e dividiam a autoridade administrativa com o estamento burocrático” (CHAUÍ, 2000, p.90). Mas caso queiramos avançar nos termos pelos quais o regime de sesmarias pôde se metamorfosear inicialmente na forma da posse, e tão logo da propriedade privada – não raro por meio da grilagem –, será necessário compreender as particularidades

que o regime de sesmarias assumiu ao ser implantado no Brasil. Pois, de acordo com Carlos Frederico Marés (2003, p.57),

As sesmarias em Portugal eram usadas para terras que já haviam sido lavradas e estavam abandonadas, quer dizer, em terras que já tinham produzido e deveriam voltar a produzir alimentos locais; no Brasil não, o sentido da concessão de sesmarias era de ocupação, desbravamento, conquista, desrespeitando qualquer tipo de uso indígena, ou ocupação pré-existente. Na verdade, a concessão tinha o sentido de reafirmar a posse das terras em nome do rei e da Coroa portuguesa, em disputa com a espanhola e outras nações europeias, e produzir bens de exploração.

Ao processo de colonização das terras d'além-mar, acompanhou evidentemente a escravidão e o extermínio de parte substancial dos povos originários. Aqueles que permaneceram sob o regime de escravidão – nativos e principalmente escravos de origem africana – seriam, aliás, força motriz central nos *ciclos* da cana-de-açúcar, da mineração e, anos mais tarde, do café. Por um lado, a mão de obra escrava contribuía para povoar os latifúndios, tornando-os menos vulneráveis às investidas, sobretudo espanholas, por outro, garantiam certa produtividade, em que pese a extensão das terras.

Isso certamente passaria a ser uma cobrança de maior presença aos então colonos especialmente quando Portugal começava a realizar o fato de uma das maneiras de se manter o próprio Estado português era tornar terras de além-mar produtivas. Nesse sentido, o mercado de terras, não se estabelecia como algo autônomo no interior da sociabilidade que se firmava, mas sim que passava a ser mediado pela necessidade de se tornar a terra produtiva e inserilas nos nexos do exclusivo comercial. Ou seja, a compra e venda de terra, se se constituía como um mercado este estava sujeitado ao processo de monetarização possível que estava determinado pela relação entre produção do solo e uso exclusivo comercial. Vale notar que a formação deste incipiente mercado de terras não autonomizou a terra de seus pressupostos produtivos, fato que ocorrerá apenas na passagem de uma economia escravista para outra baseada no trabalho livre, donde a terra passará a ser reserva de valor acumulado pelas economias exportadoras. (ALFREDO, 2004, p.301).

Dada a vastidão das terras a ser ocupada e, de preferência, cultivada, a posse de tais territórios foi sendo, ainda ao longo do período da cana-de-açúcar, legal ou ilegalmente esfacelada. Redistribuídos entre terceiros, invariavelmente homens brancos e de muitos cabedais.<sup>121</sup> Ao passo que aos mestiços, bastardos e pobres em

---

<sup>121</sup> “O regime de sesmarias era racialmente seletivo, contemplando os homens de condição e de sangue limpo, mais do que senhores de terras, senhores de escravos. A sesmaria não tinha os atributos da

geral a única alternativa possível era a posse, tornaram-se, assim, os primeiros posseiros, e “eram obrigados a ocupar novos territórios porque não tinham lugar seguro e permanente nos territórios velhos. Eram os marginalizados da ordem escravista que, quando alcançados pelas fazendas e sesmarias dos brancos, transformavam-se em agregados para manter a sua posse enquanto conviesse ao fazendeiro, ou então iam para frente, abrir uma posse nova” (MARTINS, 1980, p.71). O que fazia da posse uma espécie de subversão ao regime de sesmarias.

*A priori*, a Colônia dispunha de mecanismos de registros e controles sobre as posses e produtividades das terras cedidas aos particulares. Mas à medida que novos posseiros se apropriavam das terras e, sobretudo novas terras eram concedidas, à revelia da Coroa, por sesmeiros a terceiros, o nível de controle foi sendo paulatinamente reduzido, movimento no qual “a legislação e o processo das sesmarias se complicam, emaranham e confundem, sob a trama invencível da incongruência dos textos, da condição dos dispositivos, do defeituoso mecanismo das repartições e ofícios de governo, tudo reunido num amontoado constrangedor de dúvidas e tropeços” (LIMA apud PRIETO, 2016, p.467). Ao fim e ao cabo, sequer interessava à Coroa a restituição das terras enquanto tais. Bastava-lhe algum nível de controle sobre os particulares que possuíam concessão legal ou ilegal sobre as terras, isso, sobretudo, com o alvorecer do período da mineração. O que interessava à Coroa, no que concerne a seu regime de concessões, era que as terras estivessem de algum modo ocupadas e produzindo, condicionantes fundamentais da concessão. A rigor, não havia, portanto, desapropriação de terras, mas apenas expropriação, infligida apenas àqueles que descumprissem as condicionantes. O que raramente ocorria dado os arranjos infrapolíticos e as relações de compadrio que marcavam os critérios de concessão. Com o fim do regime de sesmarias em 1822 e a Constituição de 1824, no entanto, a situação muda radicalmente de figura.

---

propriedade fundiária de hoje em nosso país. A efetiva ocupação da terra, com trabalho, constituía o requisito da apropriação, revertendo à Coroa o terreno que num certo prazo não fosse trabalhado. Num país em que a forma legítima de exploração do trabalho era a escravidão, e escravidão negra, os ‘bastardos’, os que não tinham sangue limpo, os mestiços de brancos e índias, estavam destituídos do direito de herança, ao mesmo tempo em que excluídos da economia escravista”, documenta Martins (1980, p.71).

O instrumento jurídico da desapropriação foi produzido no bojo da instituição da propriedade privada absoluta da terra, e serviu para revelar a forma de proteção da propriedade privada. No período colonial, a expropriação era de fato o instrumento legal para impelir o concessionário de terra a produzir nela, pois como a terra não era uma mercadoria e não pertencia a quem recebia a concessão, aquele que teoricamente não produzisse na terra deveria devolvê-la à Coroa, que a entregaria a outro que quisesse nela produzir. Todavia, quando a propriedade capitalista foi institucionalizada, a expropriação não foi a forma jurídica adequada para a absolutização da propriedade que acabou criada. Surgiu em substituição a desapropriação capitalista da terra, forma real e par dialético da propriedade privada capitalista da terra. Dessa forma, a partir de processos de grilagem constituídos ao longo do período colonial e base da formação territorial colonial brasileira, a Constituição Imperial de 1824 protegeu essas propriedades instituindo que a única forma de se contestá-la, e em apenas em casos bastante específicos, conforme veremos, era através da desapropriação. Assim, se produz uma relação dialética entre a formação da propriedade privada capitalista da terra e a desapropriação capitalista da terra, que foram sintetizados na grilagem como base central da formação territorial brasileira (PRIETO, 2016, p.480-1).

Ainda de acordo com Gustavo Prieto (2017, p.5), a Constituição de 1824 não apenas instituiu “a propriedade privada absoluta, estabelecendo o primeiro elemento para a constituição da propriedade privada da terra”, como legalizou e legitimou “a desapropriação capitalista da terra que, para ser realizada, necessitava de pagamento prévio em dinheiro, ou seja, de uma indenização”. Assim, se, por um lado, a Constituição Imperial, não normatizava administrativamente a regulamentação da aquisição da propriedade, por outro,

estabelecia juridicamente o arcabouço concreto de presunção jurídica para aqueles que já detivessem propriedade (por exemplo, a proteção à propriedade privada dos cativos e, de certa forma, a proteção aos que já detinham concessões legitimadas durante o período sesmarial, pois a assim chamada “mentalidade proprietária” já se encaminhava para a consolidação desse “direito”). O estabelecimento de uma garantia absoluta da propriedade, produzida na ausência de regulamentação, reproduzia a grilagem como forma *per se* de aquisição de terras entre 1824 e 1850. (PRIETO, 2017, p.5)

É que no período entre 1822 – quando cessa o regime das sesmarias – e 1850 – quando aí sim é promulgada a Lei de Terras – não se instituiu “qualquer legislação agrária que regulasse a ocupação de terras, tendo apenas os sesmeiros com sesmaria confirmada certa garantia de sua propriedade absoluta” (Ibidem, p.7). Soma-se a essa ausência, o fato de que durante todo esse período, “a concessão de lotes, característica da política de terras coloniais, havia sido formalmente suspensa pela

Resolução nº 76 do Reino de Consulta da Mesa do Desembargo do Paço de 17 de julho de 1822”. Em suma, até a decretação da Lei de Terras, “a ocupação (posse e grilagem) tornou-se a forma primordial de se obter terras (com exceção feita da compra e da herança)” (Ibid.). O que legitimou “um conjunto de aparentes ‘confusões jurídicas’ que propiciaram estratégias de apropriação ilegal da terra [...] mediada pelo Estado imperial, entre a formação da propriedade privada e a grilagem de terra” (Ibidem, p.5), resultando evidentemente na violência direta contra os camponeses posseiros, indígenas etc. Assim, “muito mais do que o império da posse como é conhecido o período entre 1822 e 1850 compreendemos que há de fato um *império da grilagem* nesse momento da história brasileira” (Ibidem, p.12, grifos do autor). Mesmo porque, não obstante a imprecisão no que concernia à ocupação ou aquisição de terras no Brasil entre 1822 e 1850, a Constituição de 1824 é cristalina na garantia do direito inalienável à propriedade privada. Diz o Artigo 179:

A inviolabilidade dos Direitos Civis, e Politicos dos Cidadãos Brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela Constituição do Imperio, pela maneira seguinte. [...] XXII – É garantido o Direito de Propriedade em toda a sua plenitude. Se o bem público legalmente verificado exigir o uso, e emprego da Propriedade do Cidadão, será elle préviamente indenmisado do valor della. A Lei marcará os casos, em que terá logar esta unica excepção, e dará as regras para se determinar a indemnisação. (BRASIL, [1824]2012, p.85-6).

Tal dispositivo pressupõe ainda que “caso o Estado necessitasse da propriedade, mesmo que abandonada ou improdutiva, deveria indenizar o proprietário”. Distinguindo, assim, propriedades públicas e privadas, uma vez que “enquanto a propriedade pública necessitava de um uso, de um emprego e destinação, a propriedade privada era independente, patrimônio disponível, intocável, ao arbítrio do proprietário em sua plenitude” (PRIETO, 2017, p.7).<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> A centralidade de tal “mentalidade proprietária” é lapidarmente demonstrada no âmbito da Assembléia Nacional Constituinte em 1987 – cento e sessenta e três anos mais tarde, portanto –, mais especificamente no debate acerca da desapropriação da propriedade produtiva (sobre os termos utilizados para definição de produtividade das terras Cf. Oliveira (2007). Documenta Gomes da Silva (apud PRIETO, 2016, p.588), “Os milhares de donos de terra que lotavam os hotéis de luxo de Brasília concentravam-se durante o dia no Plenário da liderança por onde todos tinham que forçosamente passar para atingir a sala de Mario Covas, local onde estavam acontecendo as reuniões finais. O confronto pessoal e direto entre os trabalhadores rurais e os donos de terra ajudava a aumentar a tensão. Para enfrentar os 3.000 terratenentes da UDR, seus “agroboys” e “agogirls” que haviam

Esse período de enorme imprecisão sobre a posse e a propriedade das terras foi profícuo para a invasão de um vasto contingente de terra que logo seria propriedade legítima reconhecida com o advento da Lei de Terras de 1850. As chamadas terras devolutas assumem enorme centralidade nesse processo. É bem verdade que são denominadas devolutas aquelas terras mais tarde transferidas ao domínio do Estado por meio do artigo 64 da Constituição Federal de 1891 e, que não foram transferidas por títulos legítimos de origem pública ao domínio privado; no entanto, vasto material oriundo de Relatórios de Presidentes de Província apontam um sem número de invasões de terras de domínio estatal entre 1822 e 1850, consagrando uma história pretérita da grilagem, para nos valermos dos termos de Motta (2008).

Estratégias de distintas ordens foram mobilizadas para fins de aquisição de novas terras, sobretudo de terras indígenas. Como nos apresenta Prieto (2017, p.9), era notório “que mesmo findado o regime sesmarial em 1822, dois anos depois permaneceu, em determinadas províncias, a concessão de sesmária como prática de regulamentação de terras no Império”. Em paralelo a essa prática, “outra forma de concretização dos interesses das frentes de expansão e consolidação das fronteiras de povoamento mais antigo era a liquidação de aldeamentos indígenas, que entre 1822 e 1850 ocorreu através de práticas de diminuição da quantidade de terras dos aldeamentos e da concessão de sesmarias em terras de aldeamentos”. De tal forma que não seria de modo algum exagerado asseverar que “a grilagem é um traço” não apenas característico, mas “constitutivo da formação da propriedade privada da terra no Brasil” (Ibidem, p.7), e que nem de longe se encerrou no período colonial, mas que

---

ocupado Brasília, a CONTAG conseguiu, à última hora, trazer uma pequena caravana do Estado do Rio de Janeiro, comandada pelo presidente da Federação, Eraldo Lírio de Azevedo, e mais trinta dirigentes sindicais das áreas mais próximas de Goiás e Minas Gerais. Desta vez foram esses trabalhadores que ocupavam o Plenário da Liderança, sob alguns protestos dos funcionários da Casa, mais acostumada a verem ali os bens trajados representantes da UDR”. Prieto salienta ainda que, os grandes proprietários presentes em Brasília, “bem trajados por fora, mas representando o velho agrobandidismo que buscava resolver na base da bala o que considerava legal e ilegal. Na reunião de 23 de setembro de 1987 acerca das discussões sobre se a propriedade deveria cumprir uma “função social” ou uma “obrigação social”, o plenário se encontrava repleto de representantes da UDR. Gomes da Silva e Ribas afirmaram que foram apreendidas na galeria do plenário do Congresso Nacional mais de 50 armas, e no final a proposta da “função social” saiu vencedora” (Ibid.).

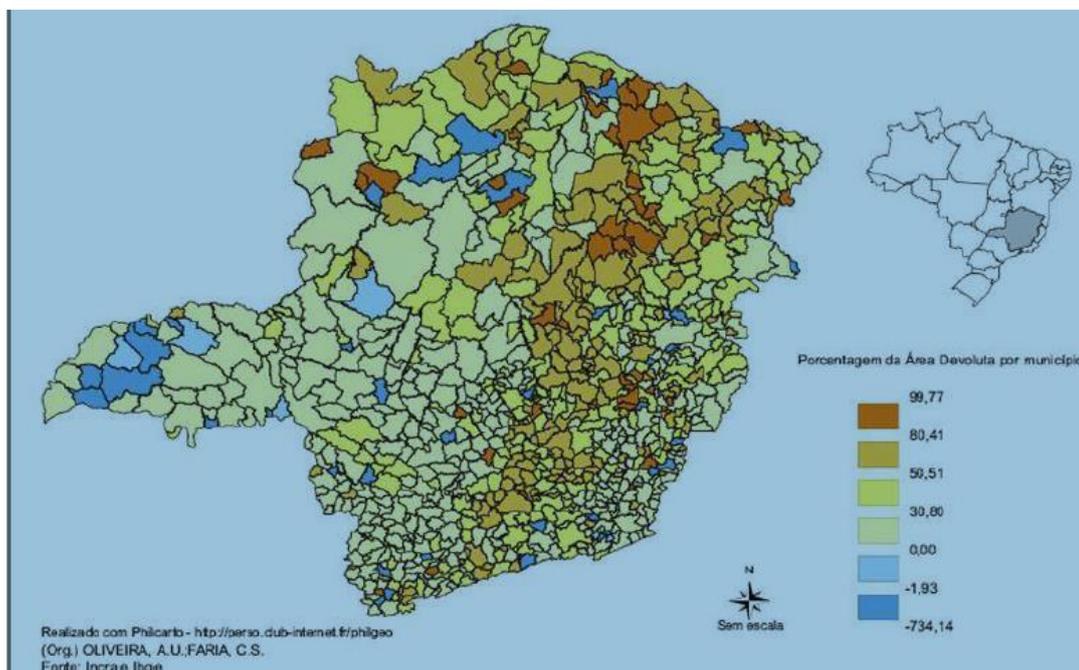
continua determinando a produção e – como veremos – a ficcionalização do espaço brasileiro.

No que tange especificamente o papel assumido pelas terras devolutas na produção do espaço brasileiro, o caso do estado de Minas Gerais é emblemático, e representa fidedignamente a realidade nacional, sendo dentre os estados do sul e do sudeste aquele com maior contingente de terras devolutas, de acordo com o censo agropecuário do IBGE de 2006. Sendo que em 2014, de acordo com os dados do SNCR, haviam 895.454 imóveis registrados, dos quais,

A grande e a média propriedade somam 7,89% da quantidade de imóveis (70.621) registrados e juntas concentram 58,88% da área dos imóveis que corresponde a 31.644.801,14 hectares, do qual mais de 15 milhões de hectares (15.326.335,60) são terras improdutivas. Enquanto 814.896 imóveis da pequena propriedade e dos minifúndios somam (91,00%) concentram apenas 21.907.406,51 hectares, ou seja, 40,76% da área total dos imóveis cadastrados em Minas Gerais (COSTA, 2017, p.206).

O mapa a seguir demonstra bem a importância das terras devolutas na constituição das territorialidades no Estado.

**Mapa 1: Terras devolutas em Minas Gerais (Dados de 2013)**



Fonte: Oliveira (apud Costa, 2017, p.208).

No que concerne mais amplamente à grilagem como forma constitutiva da propriedade de terra nos países, a Amazônia Legal é indubitavelmente mais

representativa. O estado do Amazonas, por exemplo, teria sua área praticamente duplicada, tendo em vista os registros de propriedade concedidos a partir de tais termos.<sup>123</sup> O que, obviamente, não se deve a uma simples contingência, mas a uma vasta história de expropriação, não raro, salvaguardada pelas instâncias jurídico-políticas. De acordo com o *Atlas da questão Agrária Brasileira*<sup>124</sup>, a Constituição Federal de 1988, em seu artigo 191, prevê que “são passíveis de usucapião apenas os imóveis rurais com até 50 ha, exceto as terras públicas”. Ainda de acordo com a Constituição vigente, em seu artigo 188, “as terras públicas e devolutas, devem ser destinadas em consonância com a política agrícola e com o plano nacional de reforma agrária”. Desde 1976, no entanto, em todo o território brasileiro, “a regularização de posses em terras públicas, de acordo com o art. 29 da Lei no 6.383 de 7 de dezembro de 1976, é possível em áreas de até 100 hectares”. Ocorre que em 1993 houve uma substancial mudança no que concerne a essas regularizações, diferenciando a extensão das áreas passíveis de serem regularizadas na chamada Amazônia Legal de posses susceptíveis à regularização foi diferenciada para a Amazônia Legal, fixando no inciso II do § 2º do art. 17 da Lei nº 8.666 de 21 de junho de 1993) em 500 hectares. Por ora, interessamos reter, na esteira do que apontou Ariovaldo Umbelino de Oliveira (2008), e asseveraram os próprios autores do *Atlas*, o fato de que além do aumento das áreas máximas para regularização da posse em terras então públicas existe uma flagrante permissividade legal de modo a legitimar “a compra de imensas áreas de terras públicas por particulares” (GIRARDI, 2008). É o que Umbelino de Oliveira (2008) denomina “grilagem legalizada”. Ainda de acordo com Oliveira, “as posses de camponeses na Amazônia não ultrapassam 100 ha. Por este motivo e pelos inúmeros casos de corrupção envolvendo funcionários do INCRA que ‘vendiam’ ilegalmente terras públicas”, o autor assevera “que a regularização de posses com área superior a 100 ha na Amazônia Legal constitui a legalização de grilos” (OLIVEIRA, 2008).

Os dois mapas que se seguem permitem ter dimensão do contingente territorial corresponde a áreas de posse, sobretudo na Amazônia Legal. O primeiro deles (mapa 2) demonstra como essas se concentram na Região Norte do Brasil,

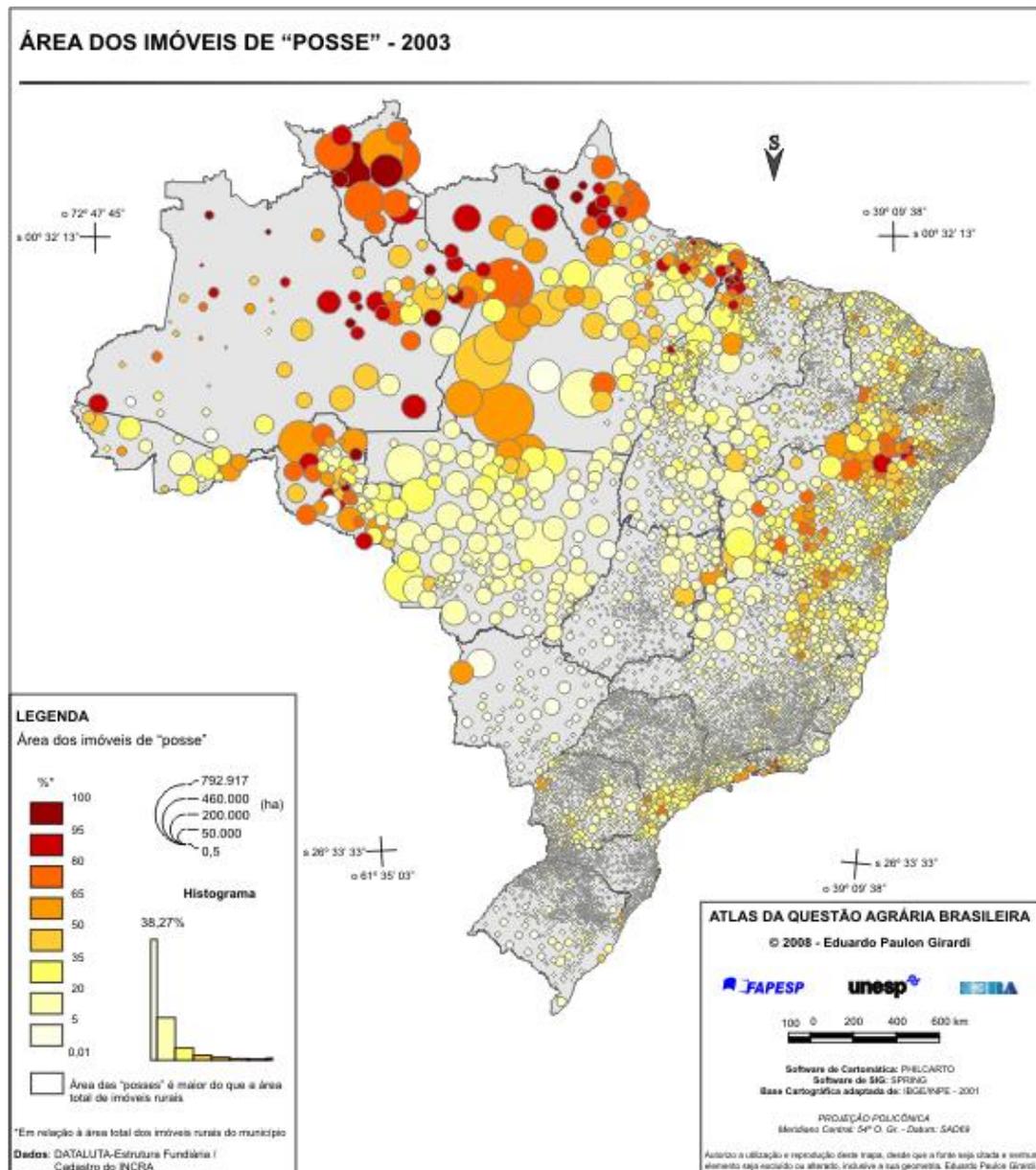
---

<sup>123</sup> Cf. Schwade (2019).

<sup>124</sup> Disponível em: [www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura\\_fundiaria.htm](http://www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura_fundiaria.htm). Acesso: 08/04/2020.

tendo também forte relevância no norte baiano e no leste pernambucano, importantes frentes de expansão agropecuária no início da década passada (ressalta-se que os dados coletados a partir do INCRA datam de 2003).

Mapa 2: Área dos imóveis em regime de posse

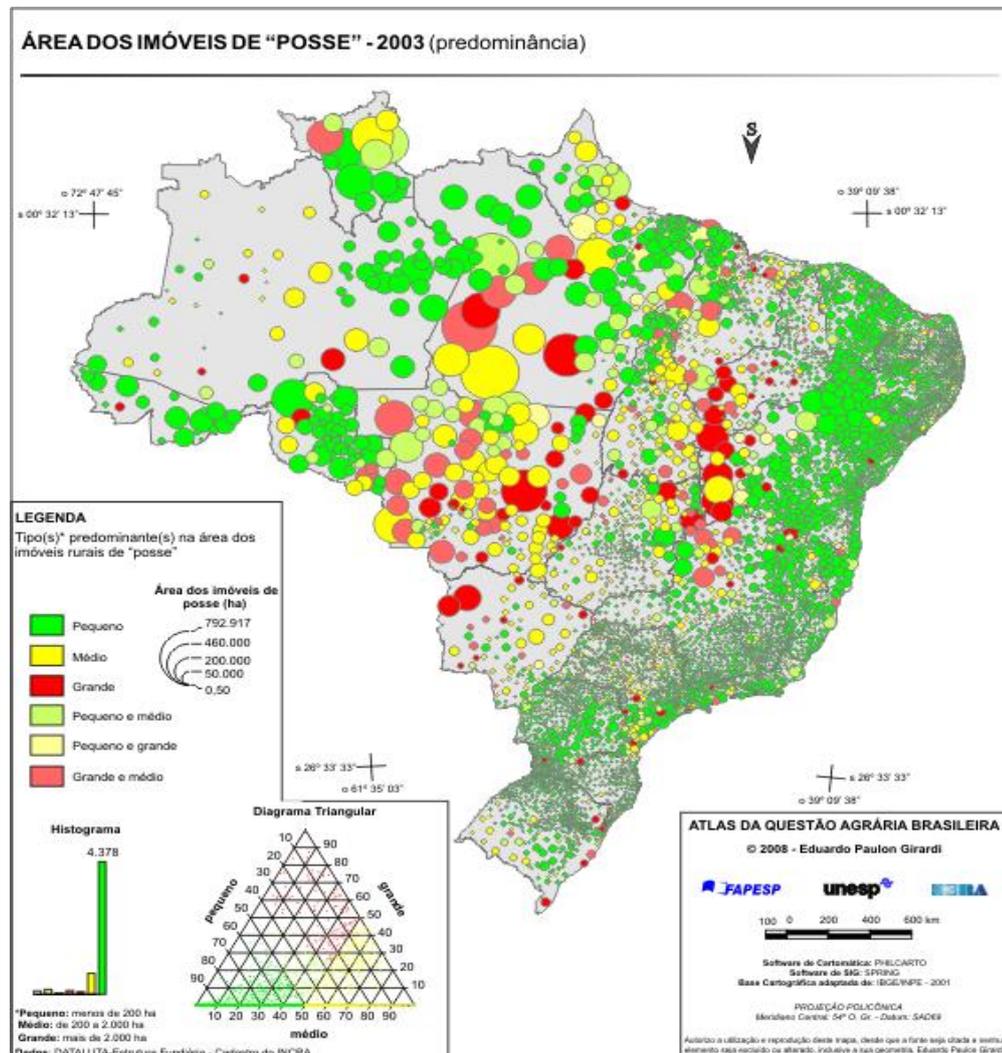


Fonte: [www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura\\_fundiaria.htm](http://www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura_fundiaria.htm). Acesso: 08/04/2020.

O mapa 3, por seu turno, fornece informações sobre a participação dos três grandes grupos de imóveis rurais (pequeno, médio e grande) na detenção das áreas de "posse". Na maior parte dos municípios as áreas das "posses" predominam nos pequenos imóveis (menos de 200 ha). Já nos municípios com as maiores somas de

áreas de “posse”, elas predominam nos imóveis médios e grandes (200 ha e mais), sendo esses casos importantes no oeste da Bahia, sul do Piauí, leste do Tocantins, Mato Grosso e Pará<sup>125</sup>

Mapa 3: Área predominante dos imóveis em regime posse



Fonte: [www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura\\_fundiaria.htm](http://www2.fct.unesp.br/nera/atlas/estrutura_fundiaria.htm). Acesso: 08/04/2020.

Em suma, o período entre 1824 e 1850 aprofundou e legitimou a grilagem como forma *par excellence* da nascente propriedade privada no Brasil. Processo que continuou a ser radicalizado nos séculos seguintes, e teve seu anúncio de anuência já na Constituição Federal de 1891 que, dentre outras coisas, passou o domínio das terras devolutas aos estados, donde os poderes locais não raro dispuseram de tais

<sup>125</sup> Não de modo coincidente esses imóveis localizam-se em vasta medida na frente de expansão chamada na literatura por MATOPIBA (correspondente aos estados do Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia).

glebas a despeito de seu caráter público. Mas é importante reter que tal processo histórico comunica-se diretamente à formação do trabalho livre – ou do trabalho – no Brasil. Não esqueçamos que a Lei de Terras de 1850 data de dezoito de setembro daquele ano, apenas duas semanas após a promulgação da Lei Eusébio de Queiroz – que decretava o fim do tráfico negreiro intercontinental no Brasil, datada do dia quatro dos mesmos mês e ano. Marco histórico que, sucedido pelas leis do Ventre Livre de 1871, a do Sexagenário de 1885, e finalmente a Áurea de 1888, encerraria o período da escravidão *formal* no Brasil.

As primeiras leis de terras no país comunicam-se de modo inextricável, portanto, com a formação de uma classe de trabalhadores livres que não poderiam dispor de terras para produzir.<sup>126</sup> Não apenas por qualquer mentalidade maquiavélica propriamente escravagista, mas precisamente por aquela *necessidade* histórica anunciada por Joaquim Nabuco, e aqui por nós mencionada. Não apenas se formava nesse processo o trabalhador dupla e negativamente livre (GAUDEMAR, 1977), como a terra podia, enfim, operar plenamente como base patrimonial e reserva de valor. Autonomizavam-se a um só tempo o trabalhador e o proprietário fundiário; formavam-se as bases para se autonomizarem, enfim, terra, capital e trabalho. Noutras palavras, começam a ser formadas as bases para constituição de uma aparência na qual o capitalismo brasileiro se explicaria por suas classes ou por suas frações de classe, sobretudo aquelas ligadas à propriedade fundiária rural, haja vista a suposta vocação agrária da modernização brasileira.

### 2.2.2 Formação do trabalho no Brasil e sua crítica categorial

Embora possamos ter partido da clássica formulação de Martins (2015) sobre a mobilização da força de trabalho livre no Brasil, em associação com as modernas e

---

<sup>126</sup> Não é demais lembrar aqui que a própria Guarda Nacional data desse período histórico. Apesar de fundada originalmente em 1831 durante o período regencial, foi substancialmente reorganizada no mesmo setembro de 1850 – junto com as promulgações da Lei de Terras e da Lei Eusébio de Queiroz, portanto – passando a ser subordinada ao Ministério da Justiça e aos presidentes das províncias, que, por seu turno, delegavam aos coronéis locais o poder regional de dispor sobre o monopólio da violência policial. Trata-se aqui do que pode ser compreendido como violência extra-econômica – isto é, violência direta sob comando estatal – no intento de criar a necessária autonomização entre terra e trabalho na formação do trabalho livre no Brasil.

legisladas formas de propriedade da terra no país, há um passo atrás que teríamos de dar no intento de reconhecer a formação categorial que põe e repõe tal processo por essas plagas. Não é contingente para a compreensão da teoria da crise – e esperamos ter conseguido demonstrar isso no primeiro capítulo – o debate sobre a historicidade e a crítica da ontologia do trabalho. O mesmo deve ser levado em consideração no que concerne ao debate acerca da formação do capital no Brasil. Tanto José de Souza de Martins, quanto Ariovaldo Umbelino de Oliveira, em que pese as vastas contribuições para a compreensão da questão agrária brasileira, partem da matriz marxista fornecida por Rosa Luxemburgo, segundo a qual o trabalho é inequivocamente transistórico, senão ontológico,<sup>127</sup> do que se deriva, sem arbitrariedades, que a mercadoria simples, bem como o valor de uso também o são. Chave interpretativa que acaba por obscurecer substancialmente a compreensão da formação dessas categorias na realidade colonial periférica brasileira, já que transistóricas. Ao ontologizar o trabalho, sobretudo “pela via do trabalho familiar (relativamente isolado da reprodução ampliada do capital, ou das ‘leis do mercado’, como totalidade à parte ‘subtraída’ daquela)”, a análise e interpretação levada a cabo por esses autores clássicos deixou de elucidar “parte do percurso de constituição da forma social posta pelo processo de expansão mundial do capital, que também determinava a formação histórica do próprio trabalho enquanto tal” (BOECHAT, 2013, p.176).

---

<sup>127</sup> Rosa Luxemburgo em sua *Introdução à economia política* afirma que “nós produzimos o que necessitamos, o que toda e qualquer família camponesa precisa para viver. Cultivamos o trigo e o centeio, a aveia e a cevada, plantamos batatas e criamos de acordo com as necessidades, vacas, ovelhas, galinhas e patos. No inverno, as mulheres fiam e os homens, com o auxílio do machado, da serra e do martelo reparam a casa. Chame como quiser ‘economia agrícola’ ou ‘artesã’. Em todo caso é preciso que façamos um pouco de tudo pois necessitamos de toda espécie de coisas, na casa e no campo” (LUXEMBURGO, 2009, p.149, tradução livre de: “Nous produisons ce dont nous avons besoin, ce dont toute famille paysanne a besoin pour vivre. Nous cultivons du blé et du seigle, de l'avoine et de l'orge, nous plantons des pommes de terre, nous élevons, selon les cas, des vaches et des moutons, des poules et des canards. En hiver, on file, ce qui est l'affaire des femmes, et nous les hommes, nous arrangeons à la hache, à la scie et au marteau, ce qu'il faut pour la maison. Appelez cela si vous voulez ‘économie agricole’ ou ‘artisanale’, en tout cas il nous faut faire un peu de tout parce qu'on a besoin de toutes sortes de choses à la maison et au champ”). A grande questão é que todo esse conjunto de atividades difusas centradas mais das vezes na própria sobrevivência imediata e não nos termos de qualquer forma de acumulação, é compreendido por ela como trabalho, condição *sine qua non* à sobrevivência, pois, como a autora afirma na mesma passagem, “para viver precisamos trabalhar, afinal as cotovias não caem assadas em nossas bocas. Se não trabalharmos, nós morreremos de fome. Nós trabalhamos então para nos manter, para nos alimentar, para nos vestir e para ter um teto sobre nossas cabeças” (Ibidem, p.148).

A ontologização da forma mercadoria é patente, por exemplo, na afirmação de Ariovaldo Umbelino de que “o que podemos deduzir dessas colocações é que a primeira etapa do desenvolvimento do capitalismo não foi necessariamente uma etapa em que predominaram as relações especificamente capitalistas de produção, mas sim uma etapa principalmente de produção de mercadorias” (OLIVEIRA, 2007, p. 30). Ao se apegar à velha hipostasia do trabalho concreto e do valor de uso levado a cabo por praticamente todo o marxismo tradicional, Oliveira pode chegar à paradoxal concepção de que o trabalho concreto levado a cabo no âmbito do *trabalho familiar* produzia valores de uso sem que necessariamente produzisse valor enquanto tal; uma vez que trabalho e valor de uso seriam formas ontológicas historicamente apropriadas e contidas nas modernas formas do trabalho abstrato e do valor. José de Souza Martins, ao se referir ao regime de colonato implantado sobremaneira nos estados de São Paulo e Paraná após a abolição formal do regime escravista, não dista muito do que formula Ariovaldo sobre a constituição do capitalismo no Brasil. “Nessa relação, o trabalho não entra fundamentalmente na qualidade de trabalho social e abstrato, ele entra revestido ainda da forma mercadoria, de trabalho materializado em valores de uso e de troca, com o caráter de trabalho pessoal”, afirma Martins (2015, p.80).

Uma confusão categorial aí se processa, portanto, deixando inconclusa a relação indissociável entre terra, trabalho e capital na constituição deste último. Na exemplar formulação de Ariovaldo Umbelino de Oliveira, com a implantação do colonato, e outros regimes regionais de produção e exploração – como o caso dos meeiros, dos vaqueiros, extremamente comuns no Nordeste do país – passaríamos a estar “diante de um processo distinto na agricultura: estamos diante da sujeição da renda da terra ao capital. Esse é o mecanismo básico do processo de expansão do capital no campo. Esse processo se dá quer pela compra e venda da terra, quer pela subordinação da produção camponesa” (OLIVEIRA, 2007, p.13). Nessa chave interpretativa, o que de fato passa a compor as tramas reprodutivas do capital é o produto do trabalho e a terra na forma da renda, mas não ainda o trabalho mesmo. Nesses termos, a modernização, ou a capitalização, no Brasil se daria mais pela monetarização posta já na fase de circulação ou de distribuição do valor que

propriamente pelas formas produtivas que ainda não se modernizaram nos moldes internacionais. O problema categorial aí colocado é bem explicitado por Cássio Boechat (2013, p.174):

O colono, empregado na produção da principal mercadoria produzida pelo país da época, o café, deveria cuidar de certo número de cafeeiros, além de colher seus frutos, para o que ganhava um salário fixo mais um proporcional pela colheita. Além disso, tinha acesso à terra para plantar e criar animais, onde produzia alimentos para consumo próprio e para vendê-los.... Enfim, era um trabalhador aparentemente assalariado, mas, não sendo totalmente expropriado, podia ser e foi visto como camponês, e ainda, por vender mercadorias e obter com isso algo semelhante a um lucro, podia até ser aproximado de um pequeno capitalista. O problema categorial assim surgia. A passagem para o trabalho livre, com tais políticas de modernização retardatária, instituiu uma força de trabalho não completamente autonomizada dos meios de produção.

Essa autonomização relativa entre força de trabalho e meios de produção coadunada com a incipiente forma do trabalho assalariado no país permitiria a Martins (2015) concluir que as relações de produção próprias do colonato não constituíam ou compunham as formas de acumulação capitalistas enquanto tais. Em seus próprios termos, os

vínculos monetários e gratuitos e o caráter familiar do colono não permitem que se defina as relações de produção do regime de colonato como capitalistas. A presença do dinheiro nessas relações obscureceu para os pesquisadores seu caráter real. Ao produzir uma parte significativa dos seus meios de vida, em regime de trabalho familiar, o colono subtraía o trabalho às leis de mercado e de certo modo impossibilitava que esses meios de vida fossem definidos de conformidade com os requisitos de multiplicação do capital. (MARTINS, 2015, p.92).

A conclusão de Martins poderia, no entanto, ter uma dupla limitação. Uma de ordem histórica e outra, ainda mais significativa, de ordem metodológica. Do primeiro ponto de vista, é Caio Prado Jr. (1979, p.66) quem nos fornece elementos importantes para o debate. De acordo com o historiador-geógrafo, parte substancial das “relações de trabalho presente na agropecuária brasileira, embora se revistam formalmente de caracteres que se assemelham a instituições que encontramos no feudalismo europeu [...] não constituem senão modalidades de pagamento que correspondem ao salário”. O que não impedia que “por um motivo ou outro – mas sempre motivo de ordem circunstancial – [que] o pagamento em dinheiro [fosse]

substituído por prestações de outra maneira". A segunda limitação que podemos imputar ao pensamento de Martins - e também ao de Oliveira - caberia igualmente ao próprio pensamento de Caio Prado Jr., qual seja, a insistência em diferentes manifestações do velho individualismo metodológico. Se Prado Jr. - embora de maneira elucidativa - deriva da soma de casos particulares de assalariamento o que poderia ser a realidade categorial do colonato, Martins e Oliveira não levam a termo a dialética - aqui negativa - entre a particularidade periférica-colonial brasileira e a acumulação e realização do valor no centro do capitalismo. Tratar-se-ia mesmo da compreensão da particularidade concreta colonial-periférica brasileira e a universalidade do moderno sistema produtor de mercadorias. Para usarmos os já consagrados termos de Marx, "a colônia revela o segredo da metrópole" na exata medida em que "o tesouro apesado fora da Europa diretamente por pilhagem, escravização e assassinato refluía à metrópole e transformava-se em capital" (MARX, 1986, Livro I, Tomo II, p.372).

Poderíamos mesmo concluir que a formação de capital no Brasil - mas, sobretudo, a partir do Brasil, para se realizar plenamente na metrópole - é idêntica à formação do trabalho no país, uma vez que este - o trabalho sendo reconhecido em sua dimensão histórica e, portanto, não ontológica - constituiria uma identidade contraditória com o próprio capital, uma vez sendo a substância do valor. A formação histórica do trabalho no Brasil antecederia, assim, à própria forma do trabalho assalariado no país - qual fosse o contingente de trabalhadores, colonos ou não, efetivamente assalariado. É que compreendido enquanto totalidade, o trabalho não diz respeito a atividades produtivas ou improdutivas particulares, a esse ou aquele dispêndio específico de força de trabalho, mas a uma universalidade mesma consubstanciada em forma social. Trabalho não é igual a dispêndio de força de trabalho, nem à força de trabalho enquanto tal. Tal entendimento só seria válido se resguardássemos a velha cisão entre trabalho concreto e abstrato como dotada de capacidade explicativa a nível categorial. Que o trabalho contenha momentos de concretude - sem os quais obviamente não poderia ele mesmo se por - não resta dúvidas; o ponto é que a abstração trabalho, enquanto conteúdo concreto da abstração valor não pode existir de forma particular, assim como o valor não pode se

valorizar de maneira particular a despeito da totalidade da mediação social que o transforma, para usarmos novamente os termos de Rubin, em *uma correia de transmissão*. Em outros termos, a força de trabalho e seu dispêndio, bem como os trabalhadores podem ser localizados e reconhecidos em sua individualidade, ao passo que o trabalho enquanto tal refere-se a uma totalidade negativa, constituindo de maneira fantasmática o cerne de uma sociabilidade fundada nos imperativos da acumulação. Desse modo, mesmo o regime escravocrata brasileiro, que apareceria em nível nacional como pré-capitalista (ou não-capitalista, nos termos de Martins), já comporia a totalidade do capital e do trabalho, na medida em que se realizaria como valor na metrópole. Como nos diria Marx,

Um indivíduo que participa da produção na forma de trabalho assalariado participa na forma do salário nos produtos, nos resultados da produção. A articulação da distribuição está totalmente determinada pela articulação da produção. A própria distribuição é um produto da produção, não só no que concerne ao seu objeto, já que somente os resultados da produção podem ser distribuídos, mas também no que concerne à forma, já que o modo determinado de participação na produção determina as formas particulares da distribuição, a forma de participação na distribuição. É absolutamente uma ilusão pôr a terra na produção, a renda da terra na distribuição etc. (MARX, 2011, p.70).

Em que pese o fato de que Marx no trecho supracitado não se refira – como seria no capítulo XXV do Livro I de *O capital* – à colonização, e sim à indissociabilidade entre o momento produtivo, o momento da circulação do valor produzido e a distribuição deste na fórmula trinitária, ele nos permite reiterar a compreensão de que apenas no movimento total é possível depreender a formação de capital, e, portanto, a valorização do valor. A territorialização do capital do Brasil, portanto, só pode ser compreendida caso se considere que a modernização brasileira – o que inclui aí a abolição formal da escravidão – compõe o todo da irracionalidade crítica já do moderno sistema produtor de mercadorias que se apresentava de modo mais radical na Europa. Na particularidade brasileira, “um dos travejamentos básicos da estrutura de relações do feudalismo, a posse da propriedade dos meios de produção pelos produtores diretos não existiu *desde o princípio*: ao contrário, a escravidão era a forma peculiar pela qual se separou produtores e meios de produção como *pressuposto* da própria fundação da colônia nos quadros do capitalismo

mercantil”, bem esclareceu Francisco de Oliveira (1981, p.31, grifos do autor). Em outros termos, “a especificidade das áreas colonizadas na territorialização do capital explicita-se nas transformações não simultâneas entre as escalas territoriais. No que se refere à escala da totalidade, a acumulação primitiva que possibilitou a revolução industrial, na Inglaterra, mobilizou não só os trabalhadores expropriados que viriam a se assalariar nas fábricas, mas dependeu da mobilização escravista nas colônias” (HEIDEMANN, TOLEDO & BOECHAT, 2014, p.58). Em suma, o que no Brasil ainda não era trabalho (livre) só não o era na medida em que compunha como particularidade – e como negatividade – a totalidade o moderno mundo do trabalho. Trata-se aí, do curto circuito permitido pelo confronto da particularidade brasileira com a universalidade que a põe e repõe. Permitindo compreender que

o trabalho no Brasil não seria mais do que a consolidação da forma territorial inerente à própria territorialização do capital. Em síntese, a especificidade do trabalho no Brasil estaria ligada aos momentos particulares da territorialização da forma elementar do capital, a mercadoria: uma história da imposição do trabalho, sendo o próprio trabalho (abstrato) o elemento que nega especificidades ao processo, impondo às diferenças um caráter de particularidade da totalidade territorial (HEIDEMANN, TOLEDO & BOECHAT, 2014, p.58).

Passado o período propriamente colonial e após a revolução de 1930 qual seria a pertinência de pensar a atualidade da terra, do capital e do trabalho no Brasil sob o prisma da condição colonial como sugerimos nesse tópico? Tratar-se-ia de uma crítica à colonialidade, fazendo coro às formulações pós-estruturalistas e pós-modernas hodiernas? Poderia se tratar da velha argumentação de um atraso brasileiro frente ao desenvolvimento dos *países centrais*? Nem uma resposta nem outra. Como de forma pertinaz apontou Paulo Arantes (2014, p.321), “a desgraça nacional não decorre de uma carência originária, mas de uma demasia monstruosa; a rigor padecemos desde sempre de um excesso de capitalismo, se é que se pode falar assim”. Trata-se de uma radical dialética colonial, fundante mesmo do capital e do trabalho na história brasileira, onde

A alteridade radical da colônia era imanente à metrópole. Para se ter uma ideia da atualidade dessa enormidade colonial, basta referir, ao lado desse ambiente total de negócios, a espantosa invenção da mercadoria-escravo, uma outra consequência aberrante – a rigor, como a supracitada anomalia, um desvio dentro da norma – dessa mesma desmedida do exclusivo capitalista,

uma tremenda desclassificação social: uma massa numerosa de despossuídos de toda sorte, vivendo ao deus-dará à margem dos grandes negócios ultramarinos, uma humanidade inviável pesando inutilidade sobre a terra e sobre a qual se abatia sem dó nem piedade a força bruta da administração colonial, ela mesma emanção de um poder soberano cujo lastro é a zona ultramarina de anomia. Um lastro a um só tempo mercantil e penal: é bom não esquecer que, no limite, toda colônia é penal. Qualquer semelhança com as populações confinadas nas neofavelas do capitalismo da subsunção total não é obviamente mera analogia histórica (ARANTES, 2014, p.322).

Interessa-nos a atualidade dessa condição colonial – expressa também, mas não só, nas periferias urbanas mencionadas por Arantes – sem retomar o argumento dualista no qual a persistência das marcas do período colonial brasileiro na estrutura social do país diria respeito a um *déficit* de desenvolvimento. A linha argumentativa que se segue visa demonstrar que a modernização brasileira nunca foi incompleta – como argumentou, por exemplo, José de Souza Martins (1989; 2008a) – mas sempre se realizou em cada momento histórico como particularidade completa na totalidade do movimento de valorização e sua crise mesma. Não se trataria, portanto, de atingir patamares globais de modernização baseados nos países centrais – dado tanto sua ineficácia quanto sua impossibilidade, haja vista as crises que se tornam visíveis justamente a partir das economias ditas centrais –, mas de compreender o movimento do real que constitui a condição periférica e colonial ao Brasil, em seu processo de modernização retardatária. O que só seria possível por meio de uma “metodologia dos contrários, centrados na exploração e no enfoque simultâneo de conceitos polares” (ARANTES, 1992, p.21).

Para tal é necessário darmos um salto temporal até a chamada revolução burguesa de 1930 e demonstrar porque esta não se efetiva enquanto tal – não como incompletude, mas como negatividade. Fato é que a industrialização que se iniciava em íntima relação com os diferentes complexos regionais do período, em especial o cafeeiro – mote da economia brasileira naquele período – “não se deu a constituir uma troca entre economias mundiais que repusesse a acumulação interna que não fosse tributária da capacidade de investimento externo e consequente transferência de riqueza para as nações do centro do capitalismo mundial” (ALFREDO, 2013, p.93). O que implica dizer que “a constituição da relação entre Estado e acumulação, própria do moderno, realizou-se sempre como negatividade afirmativa de uma

realidade que era seu antagonismo, isto é, a acumulação mundial” (Ibidem). Nos termos de Roberto Schwarz (1987, p.162), “o que éramos era uma diferença em relação do que não éramos”. Tal “metodologia dos contrários” – termo preciso de Antônio Cândido (1987) – demonstraria que a recorrente afirmação de um *atraso* que seria constitutivo da formação social brasileira, é

Uma contradição nos próprios termos. A formação da realidade categorial e conceitual periférica é tributária da potência produtiva do centro, pois antes mesmo da formação categorial do capital industrial, as formas de trabalho produtor de valor são já expropriadas para possibilitar os parâmetros de trocas com a realidade produtiva industrial do centro da modernização mundial, o que particulariza a formação do capitalismo interno. Mediado por um tempo médio social mundial de trabalho, o trabalho se põe na realidade brasileira, negativamente (ALFREDO, 2013, p.95).

Mesmo Francisco de Oliveira, que decerto forneceu em sua *Crítica à razão dualista* uma das mais profícuas contribuições contra a interpretação do *atraso* e da *incompletude* do capitalismo brasileiro, chegou a afirmar essa mesma incompletude em outro momento de sua obra. Ao constatar que a realidade categorial da forma mercadoria no Brasil era tributária do campo e não da cidade, como ocorreu no caso europeu, Chico percebe aí uma incompletude da formação categorial do capital no Brasil, afirmando que “a subordinação real ao capital [naquele momento] ainda está por completar-se” (OLIVEIRA, 1989, p.26, inserção nossa em colchetes). Escapa aí precisamente a dialética entre centro e periferia, desdobramento mesmo de uma dialética colonial da modernização brasileira, que seria decisiva não só na constituição da *economia nacional*, mas como do processo de urbanização hodierno no país. Ao invés de uma incompletude, o que estaria em questão são “as diferentes e unidas formas de ser da valorização do valor, cujo sentido se faz na relação entre elas como simultaneidade” (ALFREDO, 2013, p.97).<sup>128</sup> A territorialização do capital no

---

<sup>128</sup> Em outros termos, “ainda que a insuficiência da acumulação para uma revolução propriamente burguesa, a partir da economia cafeeira, esteja colocada, é de se notar, contudo, que a forma da acumulação não permite, necessariamente, uma análise sobre a contenção de uma formação categorial a partir desta forma de se libertar do trabalho. Isto remete a uma reavaliação sobre a subsunção formal do trabalho ao capital. Se a forma prática de expressar esta acumulação a partir de relações comerciais leva a um padrão de acumulação ou mesmo de formação de capital [...] é de se notar que a dupla expropriação a que este processo esteve sujeito levou, em verdade, à impossibilidade de se realizar uma formação categorial, condição *sine qua non* para uma acumulação primitiva mesmo, prejudicando a análise categorial feita por essa via. A formação categorial posta por esse tempo *in feri* não expressa os nexos daquilo que não se formou nesse tempo, mas se o faria nos anos de investimentos

Brasil se poria, assim, “como o não ser do valor em sua dimensão universal, isto é, o momento constituinte dessa mesma de universalidade. Assim, internamente, essas categorias não restabelecem sua reprodução ampliada, realizando, portanto, sua verdade categorial apenas na valorização mundial do valor” (Ibidem).

O que aqui está em questão é o que Toledo (2008), numa singular apropriação de Hartshorne (1969), e em diálogo com as formulações do próprio Francisco de Oliveira em seu *Elegia para uma re(li)gião*, pôde compreender como *momento regional* da formação do capital no Brasil. Se em Hartshorne (1969, p.86), a Geografia “seria a ciência da diferenciação das áreas”, para Toledo a distinção entre áreas diversas, base do primado regional, só seria possível caso se tivesse em conta a objetividade fantasmagórica posta e repostada pela forma mercadoria. O que daí se tem é que os elementos “empiricamente constatáveis” na distinção entre áreas seriam a expressão da negatividade do modo de produção e da territorialidade que este invariavelmente carece de constituir para que reponha seus pressupostos. De modo que o reconhecimento da constituição de uma região do moderno sistema produtor de mercadorias apenas é possível tendo em conta a totalidade da forma social que põe essa particularidade mesma. Região não diria respeito, portanto, à objetividade natural das áreas, mas precisamente à forma social que, pelo automovimento do valor que a põe, cinde e dissocia de forma fetichista momentos da totalidade, dando centralidade às coisas – mercadorias e seus circuitos – invés de às pessoas. Assim, se é possível “falar da existência objetiva da região, pois os elementos empiricamente significantes diferenciam-se de outras áreas [...], isto não quer dizer que não existam diferenças internas a áreas na mesma região”. No exemplo de Toledo, em seu estudo sobre a região das lavras de diamantes na Bahia, “a região escravista traz em sua qualificação a diferença significativa em relação à região que a supera depois da

---

internacionais. Isto especialmente na década desenvolvimentista de 1950, em que a dívida do Estado e seus investimentos no desenvolvimento do Departamento I da economia possibilitaria a acumulação primitiva revolucionária burguesa e, finalmente, nacional. Ao contrário, a dupla forma de acumulação que este trabalho esteve sujeita – interna e externa – condicionou uma expropriação categorial que o tempo para esta formação foi expropriado enquanto tal. Tem-se, no entanto, uma realidade cuja dimensão temporal formativa tão somente se realizou como negatividade, sendo esta, a forma característica da formação categorial do moderno que se tem denominado de periferia da realidade da produção mundial de valor” (ALFREDO, 2013, p.96-7.).

abolição” (TOLEDO, 2008, p.15). A formação regional é compreendida, assim, “como um momento da história nacional sobre as bases do colonial” (Ibidem, p.1).

Sem a intenção de retomar aqui toda a argumentação levada a cabo por Toledo, ou mesmo de dela nos apropriarmos em sua inteireza, nos interessa reter a concepção segundo a qual a formação por regiões seria a forma de ser do capital ao se pôr na periferia colonial brasileira. Seriam exemplos dessas territorializações do capital: o campesinato no Vale do Jequitinhonha<sup>129</sup>, o colonato no sul de São Paulo e no estado do Paraná<sup>130</sup>, os sitiantes e meeiros em São Paulo<sup>131</sup>, em íntima vinculação com o próprio colonato, a *plantation* canavieira em grande parte do Nordeste<sup>132</sup>, a já mencionada região das lavras de diamantes na Bahia, dentre outras. Além de postas por *momentos* específicos da territorialização do capital e da imposição do trabalho no Brasil, essas regiões eram repostas por formas específicas da formação social brasileira que historicamente consubstanciam a aparência da modernização brasileira a partir de suas bases coloniais, qual sejam: o familismo, o compadrio e o coronelismo, todas em íntima vinculação com a moderna e total forma do patriarcado produtor de mercadorias<sup>133</sup>. Numa palavra, as formas particulares do exercício do poder e da violência por essas plagas não expressavam qualquer arcaísmo, mas a forma de ser do capital em sua territorialização colonial. Nos termos precisos de Gilberto Freyre (2003, p.128-9),

Parece-nos inegável a importância da família patriarcal ou parapatriarcal como unidade colonizadora no Brasil. É certo que o fato dessa importância, antes qualitativa que quantitativa, não exclui o fato, igualmente importante, de entre grande parte da população do Brasil patriarcal “a escravidão, a instabilidade e segurança econômicas” terem dificultado a “constituição da família, na sua expressão integral, em bases sólidas e estáveis” [...] Mas o elemento decisivo na formação e na caracterização da sociedade que aqui começou a formar-se desde o século XVI foi, decerto, o da minoria portuguesa e, depois, de origem portuguesa, em particular ou europeia, em geral, que as circunstâncias tornaram aristocrática e até feudal<sup>134</sup> em suas relações com os

---

<sup>129</sup> Cf. Leite (2015).

<sup>130</sup> Cf. Boechat (2009).

<sup>131</sup> Cf. Monbeig (1984).

<sup>132</sup> Cf. Moura (1973)

<sup>133</sup> Cf. Scholz (2013).

<sup>134</sup> O que não quer dizer, evidentemente que o Brasil tenha tido um momento feudal na colonização brasileira. Tal constelação histórica, compreendemos, comunica-se já ao desenvolvimento de um capitalismo comercial sobre bases coloniais. Em que pese a inexistência de um feudalismo *à brasileira*,

demais elementos da população. Estes, sempre que lhe foi possível a ascensão, os estilos de vida que procuraram imitar foram os daquela minoria influente: inclusive sua constituição de família ou seu familismo.

Extensivo às relações propriamente familiares, o compadrio também assumiu enorme centralidade na reprodução das relações de produção coloniais perpassadas decisivamente pelo mando e pela obediência – sobretudo nas e a partir das regiões mineiras – ainda nos finais do século XVIII e na primeira metade do século XIX<sup>135</sup>. Oriundo dos costumes católicos europeus, o batismo já mesmo na Europa assume contornos que vão muito além do rito de renascimento espiritual por meio do sacramento do batismo, transcendendo em muito a pia batismal. Relação sincrética aprofundada no Brasil Colônia, onde

Esta sua maleabilidade levou a uma variedade de estratégias sociais e escolhas dos compadres sem seguir uma única lógica estruturadora destes laços, mas obedecendo a múltiplas motivações. Deste modo, permitiu tanto escolhas verticais quanto horizontais, ou mesmo a seleção de indivíduos de menor prestígio social dos pais das crianças. Não obstante, em todos os casos eram criados ou reforçados laços econômicos e alianças políticas, ou ainda pacificação de conflitos entre elites dirigentes da vida política de determinadas localidades, o que endossa o seu caráter clientelar, sempre em busca da expansão dos círculos parentais (ANDRADE, 2018, p.32).

Fortalecendo, assim, “uma forte hierarquização social que se reproduzia quanto maior fosse o cargo administrativo do compadre, bem como constataram ‘redes de compadrio’ que davam acesso indireto”, no caso estudado por Andrade, “ao Governador D. Luís da Cunha Meneses<sup>136</sup>, autoridade máxima na capitania de Minas Gerais” (Ibidem, p.35). Trata-se, portanto, não só do seu simbolismo e do prestígio social que se realiza através dele, mas do compadrio “enquanto uma prática social com inscrição espacial” e política estabelecida no Brasil Colônia e largamente perpetuada no período republicano. as

Em íntima associação, ainda que por vezes contraditória, com as relações engendradas pelo modelo familiar que se constitui ainda no Brasil Colônia, estão as

---

não é desimportante para a compreensão da territorialização do capital no Brasil o conjunto de hábitos e costumes – não raro impostos pelo poder bélico – oriundos do contexto europeu e rearticulado aqui de maneira particular.

<sup>135</sup> Cf. Andrade (2018).

<sup>136</sup> D. Luís da Cunha Meneses, natural de Lisboa, foi um administrador colonial português, inicialmente na capitania de Goiás onde governou de 1778 a 1783, ano em que se mudou para Vila Rica a fim de assumir a capitania mineira.

formas de coronelismo e mandonismo, sem as quais a formação da propriedade privada no Brasil teria se realizado em termos bem distintos daqueles que a historiografia documenta. Na formulação de Raymundo Faoro (2005), as relações coronelistas se consubstanciaram no Brasil como uma espécie de “casamento, cujo regime de bens e relações pessoais será necessário determinar, com as oligarquias estaduais” (p.736). Em tais relações, onde a ordem familiar persiste por reger substancialmente o que aparece como *política*, as ordens pública e privada inexoravelmente se apresentam indissociadas. A crise da ordem republicana na década de 1920 longe esteve de solapar esse entrecruzamento de ordens, senão que apenas o reconfigurou sob novos moldes, institucionalizando-o, em última instância; dando-lhe uma “coloração estadualista”, onde “o coronel recebe seu nome da Guarda Nacional, cujo chefe, do regimento municipal, investia-se daquele posto, devendo a nomeação recair sobre pessoa socialmente qualificada, em regra detentora de riqueza, à medida que se acentua o teor de classe da sociedade” (Ibidem). Nesse movimento,

ao lado do coronel legalmente sagrado prosperou o coronel tradicional, também chefe político e também senhor dos meios capazes de sustentar o estilo de vida de sua posição. O conceito entrou na linguagem corrente por via do estilo social, inclusive na vida urbana, com predominância sobre sua função burocrática e política. “Homens ricos, ostentando vaidosamente os seus bens de fortuna, gastando os rendimentos em diversões lícitas e ilícitas — foram tais “coronéis” os que deram ensejo ao significado especial que tão elevado posto militar assumiu, designando demopsicologicamente “o indivíduo que paga as despesas”. E, assim, penetrou o vocábulo “coronelismo” na evolução político-social do nosso país, particularmente na atividade partidária dos municípios brasileiros (FAORO, 2005, p.736).

Mas o que interessa aqui é a objetividade social, econômica e política dessas figuras de destaque, muitas das vezes obscurecida pela da caricatura que historicamente se fez do coronel.

O coronel, antes de ser um líder político, é um líder econômico, não necessariamente, como se diz sempre, o fazendeiro que manda nos seus agregados, empregados ou dependentes. O vínculo não obedece a linhas tão simples, que se traduziriam no mero prolongamento do poder privado na ordem pública. Segundo esse esquema, o homem rico — o rico por excelência, na sociedade agrária, o fazendeiro, dono da terra — exerce poder político, num mecanismo onde o governo será o reflexo do patrimônio pessoal. Mais um passo lógico: o coronel, economicamente autônomo, formará o primeiro

degrau da estrutura política, projetada de baixo para cima. Se a riqueza é substancial à construção da pirâmide, não é fator necessário, o que significa que pode haver coronéis remediados, não senhores de terras, embora não seja impossível a corporificação no pobre ou no dependente, destituível de sua posição a arbítrio alheio. Ocorre que o coronel não manda porque tem riqueza, mas manda porque se lhe reconhece esse poder, num pacto não escrito. Ele recebe – recebe ou conquista – uma fluida delegação, de origem central no Império, de fonte estadual na República, graças à qual sua autoridade ficará sobranceira ao vizinho, guloso de suas dragonas simbólicas, e das armas mais poderosas que o governador lhe confia. O vínculo que lhe outorga poderes públicos virá, essencialmente, do aliciamento e do preparo das eleições, notando-se que o coronel se avigora com o sistema da ampla eletividade dos cargos, por semântica e vazia que seja essa operação (Ibidem, p.737).<sup>137</sup>

Como retomaremos em breve, a passagem do Império à República longe esteve de superar a centralidade política e social dessas figuras de proa. Ao oposto, acabou por radicalizar a potência política e eleitoral do coronel. Tirou-lhe das “albardas centrais, não para autonomizá-lo, mas para entregá-lo aos poderes estaduais” (ibidem, p.738). A “formação das almas” para a constituição de um imaginário republicano no Brasil – para nos valermos dos termos clássicos de José Murilo de Carvalho (1990) – esteve sempre indissociada, em que pese os severos embates do período, das antigas oligarquias agrárias marcadamente autoritárias.

---

<sup>137</sup> Não é acessório, no entanto, registrar que a figura do coronel e as formas pelas quais adentra e atua na vida social e política não obedece um padrão único e positivo, podendo, evidentemente, variar de localidade a localidade. A pesquisa de Boechat (2009) sobre a formação do colonato no Oeste paulista, registra por exemplo, que naquele “caso particular, permite ver uma composição que destoa do esquema clássico do coronelismo, conforme apontado por Victor Nunes Leal (1976) ou por Raymundo Faoro (2005), para o período em questão. Isto porque a figura do chefe político local não emerge de uma passagem de um daqueles fazendeiros que detinham o poder econômico na área, virando autoridade política. O ‘coronel’ que consolida sua força em Barretos é já um indivíduo escolarizado que, com o poder que lhe foi auferido pelo sistema judiciário nos primórdios da Primeira República, começa a expandir o mesmo poder às demais alçadas de um Estado não-autonomizado do capital, no interior do estado de São Paulo. Isto é, incumbido de ser promotor de justiça em Barretos, Antônio Olímpio era também advogado. Seu escritório se responsabilizava pelos processos de demarcação e divisão das fazendas originais – originadas estas, por sua vez, daquelas posses entre o período de 1854 e 1900, quando a pacificação dos gentios possibilitou a pecuária local – e, ele mesmo, legislava como autoridade judiciária sobre os mesmos processos. A necessidade de divisão das posses e a possibilidade de legalização das mesmas confirmam o poder do aparato estatal incumbido desse processo. Personificando esse aparato, logo, o promotor de justiça se faria o político local” (p.84).

### 2.2.3 O momento nacional e a nacionalização do poder oligárquico

Se tais particularizações da forma social de valor consubstanciaram de modo decisivo a posição e reposição do regional nos primórdios da formação do trabalho no Brasil, isso não quer dizer que tenham perdido importância com a nacionalização do capital, ou com o *momento nacional* deste, senão que se reconfiguraram sobre outras bases. Para explicitarmos tal movimento é necessário, evidentemente, nos atermos à passagem ao chamado *momento nacional* do capitalismo brasileiro. Processo no qual e pelo qual a dissolução do colonato “era já a sociedade que se punha pela e para a troca” e ao requalificar “a ascensão da produção cafeeira que daí se restaura na década de 40 e início da de 50, é ele mesmo um dos elementos primordiais da divisão do trabalho que se origina” (ALFREDO, 2013, p.98). O que, na esteira da interpretação de Anselmo Alfredo, nos impediria de compreender a existência de um “garrote” (OLIVEIRA, 1989) que conteria uma revolução burguesa clássica, mas tão somente ter em conta “a negatividade das formações categoriais internas à periferia como identidade do valor como universalidade mundial”. Com a dissolução paulatina do momento regional começava a se formar um mercado propriamente interno, não

determinado pela indústria, mas pela produtividade agrícola como reiteração de seus próprios pressupostos, forma de ser da industrialização mundial enquanto periférica. A década de 30 com a pretensa nacionalização não seria capaz de formar essa divisão do trabalho, não porque ela não existisse, mas se o fazia a partir de uma relação cuja determinação agrícola punha na produção agrária os limites da indústria e o mercado interno assim se particularizava. Essa negatividade, aliás, dista de uma perspectiva temporal do possível, do formado de modo *anômalo*, do *incompleto*, etc., da *trava da divisão social* do trabalho, porque evidencia o quanto a produção de valor nessa periferia estava integrada na reposição mundial do valor, de modo que a simultaneidade dos processos seria uma realidade cuja distensão temporal entre o velho e o novo, o moderno e o atrasado, o formado e o em formação, não são explicativas desta unidade pela contradição, que se fez no plano mundial. Se há *reprodução* da forma valor no polo externo da relação, a mesma se põe, contraditoriamente, como *formação* interna, de modo que o tardio é somente uma forma de expressão da simultaneidade posta pelo valor (ALFREDO, 2013, p.99, grifos do autor).

Novamente aqui apenas o movimento diacrônico da crítica e o abandono do individualismo metodológico permitem reconhecer o automovimento do valor em sua real escala, qual seja, o da totalidade. É precisamente esse movimento dialético

de apreensão da totalidade que Marx apresenta em sua *Teoria moderna da colonização*. O segredo da metrópole revelado pela colônia não diz respeito apenas ao *trabalho sujo* da escravidão propriamente dito, mas ao fato de que “o segredo descoberto no Novo Mundo pela Economia Política do Velho Mundo e proclamado bem alto [é]: o modo capitalista de produção e acumulação e, portanto, a propriedade privada capitalista, exigem o aniquilamento da propriedade privada baseada no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador” (MARX, Livro I, Tomo II, p.392). Não apenas como laboratório para o aprofundamento da acumulação primitiva em terras europeias, mas na medida em que a mobilização do trabalho nas colônias só tem sentido do ponto de vista da totalidade da valorização do valor.

O mesmo é de mister no que concerne ao trabalhismo brasileiro da década de 1930. Mais que quaisquer benesses dos governantes de turno – como nossa herança das figuras do padrinho e do coronel faz por vezes parecer – o que estava em questão na consolidação dos direitos trabalhistas era, em último termo, a dilatação dos limites externos da forma valor via aceleração do tempo de rotação dos capitais. Sendo, portanto – sem desconsiderar as vastas lutas políticas presentes no processo –, a *necessidade* de “formação de uma sociedade civil que em sua moldura institucional permite a exploração do trabalho segundo a ilusão jurídica e igualdade que assim leva a introjeção do trabalho como necessidade natural do indivíduo socializado pelo capital, onde a mais-valia relativa é a sua forma” (ALFREDO, 2013, p.100). O que *aparecia* no Brasil como projeto de modernização ou desenvolvimento nacional era, em verdade, já expressão da própria crise do valor – ainda no período ascendente de sua mediação – nas chamadas economias centrais. “O problema, portanto, era a necessidade de que os investimentos na periferia da produção mundial do valor estivessem vinculados a uma significativa redução do tempo de rotação dos capitais mundiais de modo a dar a necessária transfiguração do capital acumulado em todas as suas formas, mas que, na forma monetária, tornaria possível um percurso de circulação mais ágil diante daquilo que significava como crise, o estoque de capitais no interior da economia norte-americana” (Ibidem, p.101). É precisamente essa dialética entre universal e particular que parece escapar a parte substancial das teorias que buscam explicar a partir do imperialismo o descompasso entre as

*economias centrais* e as *economias periféricas*. É que não se trata de relações desiguais que possam ser personificadas a dois por três em figuras políticas específicas ou determinadas políticas econômicas e relações exteriores, mas do fato de que “a modernização periférica é – imediatamente – uma forma de reduzir o tempo de rotação do capital mundial” (Ibidem, p.102), além de acionar a válvula de escape sistêmica da mais-valia relativa. A periferia é, portanto, “uma particularidade que, ao corresponder à unidade mundial do valor, se constitui como momento – hegeliano – e, assim, forma de ser deste universal”, de modo que “esta particularidade somente cindiria o dual se ela fosse já um momento negativo do universal”, donde a internalização – e individualização metodológica – da análise apenas corroboraria uma interpretação dualista, obnubilando a universalidade da mundialização do valor.

No pano de fundo desse processo estava a própria urbanização brasileira tributária de sua incipiente industrialização. Como bem afirmou Chico de Oliveira (2003, p.38), “o decisivo é que as leis trabalhistas fazem parte de um conjunto de medidas a instaurar um novo modo de acumulação. Para tanto, a população em geral, e especificamente a população que afluía às cidades, necessitava ser transformada em ‘exército de reserva’”. Expressão clara dessa primazia da formação de uma massa de trabalhadores eminentemente urbanos é o fato de que a primeira lei a tratar especificamente dos trabalhadores do campo data de 1963 (Lei n. 4214/63, conhecida como Estatuto do Trabalhador Rural), vinte anos, portanto, após a CLT.

O que está aí em questão – e a própria urbanização massiva compõe o quadro – é a paulatina passagem para o *momento nacional* da economia brasileira. Nos termos sempre elucidativos de Francisco de Oliveira, se os primados regionais são constitutivos de “espaços socioeconômicos onde uma das formas do capital se sobrepõe às demais, homogeneizando a ‘região’ exatamente pela sua predominância e pela conseqüente constituição de classes sociais cuja hierarquia e poder são determinados pelo lugar e forma em que são personas do capital e de sua contradição básica” (1981, p.30), e se os processos migratórios já haviam transformado uma “população para as regiões” em uma “população para a nação”,

restava agora submeter o próprio capital das outras regiões às leis e às suas formas (Ibidem, p.77). De modo que o que aparece como chegada do Estado aos rincões, como busca pela cidadania plena, pelo reconhecimento da dignidade dos esquecidos, revela-se em último termo com uma decisiva forma de tornar possível territorialmente o “capítulo secundário” (PRADO JR, 1965) da modernização brasileira.

O processo de universalização do valor conforme suas próprias leis e formas, contudo, só é possível por meio da intervenção de capitais mais ou menos articulados, mais ou menos comprometidos com um projeto de modernização capitalista. O processo no qual e pelo qual o suspostamente arcaico se moderniza é a territorialização mesma do capital na busca pela expansão dos limites externos do processo de valorização quando ainda em sua fase ascendente. Nesse bojo, todos os grandes projetos de integração nacional ocorridos ao longo da história do Brasil acabaram por refletir a *necessidade* premente, de nacionalização, em último termo, uma investida propriamente desenvolvimentista – da qual as esquerdas nunca estiveram alheias – na qual idealmente o país se apresentaria ante aos demais como forte e coeso, numa concorrência internacional por atração de capitais – mesmo quando a forma desse desenvolvimentismo teve caráter propriamente nacionalista. Não obstante, cada estado da federação – não raro fortemente repostos pelo *momento regional* – buscou se apresentar como forte e coeso, em uma disputa própria do rearranjo posto pelo “capítulo secundário” da modernização brasileira. Daí que a potência de alguns os regionalismos arraigados – como o gauchismo e a mineiridade, dentre outros – não apenas não foram suplantados como se aprofundaram no bojo da chamada integração nacional.

A referida integração nacional seria propalada oficialmente – com esse preciso nome – justamente no período da ditadura militar brasileira, a partir do PIN (Programa de Integração Nacional), que almejava, sobretudo por meio de obras de infra-estrutura, interligar as distintas porções do território nacional em nome de um “desenvolvimento pleno” do país.

Programa governamental instituído pelo Decreto-Lei nº 1.106, de 16 de junho de 1970, durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici. Tinha por objetivo implementar obras de infra-estrutura econômica e social no Norte e no Nordeste do país. Numa primeira etapa, o PIN pretendia acionar junto ao Ministério dos Transportes o início imediato da construção das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém, bem como de portos e embarcadouros fluviais com seus respectivos equipamentos. Na área do Ministério da Agricultura, o programa visava à colonização e à reforma agrária, prevendo para tanto a elaboração e a execução de estudos e a implantação de projetos agropecuários e agroindustriais. Nesse sentido eram previstas também desapropriações, a seleção, o treinamento, o transporte e o assentamento de colonos, e a organização de comunidades urbanas e rurais com seus serviços básicos. Na verdade, a parte mais importante do PIN era seu plano de colonização. No próprio Decreto-Lei nº 1.106 foi determinado que uma faixa de terra de dez quilômetros ao longo das margens das rodovias Transamazônica e Cuiabá-Santarém seria reservada para a colonização e a reforma agrária. Na área do Ministério do Interior, o PIN previa a aceleração dos estudos e a implantação de projetos de irrigação do Nordeste, abrangendo obras de retenção, desvio, canalização, condução, aspersão e drenagem hidráulica. Finalmente, na área do Ministério das Minas e Energia, o programa propunha o levantamento topográfico, florestal e geomorfológico para que se pudesse pesquisar a natureza e a umidade do solo e a existência de minerais energéticos. Os ministérios ou órgãos da administração pública atuavam dentro do PIN mediante a aplicação de recursos humanos e financeiros. Foi prevista também a integração da iniciativa privada no programa, através do estabelecimento de incentivos fiscais para projetos de colonização na área de influência das estradas. Finalmente, foi prevista a utilização de recursos do programa na intensificação dos investimentos nos institutos agrônômicos de Belém e do Recife para a experimentação agrícola dirigida à produção de alimentos. A abertura da Transamazônica teve início em setembro de 1970. O trecho entre Estreito e Itaituba (PA) foi entregue à circulação em 27 de setembro de 1972, e o trecho entre Itaituba e Humaitá (AM) foi inaugurado em 30 de janeiro de 1974. A construção dessa rodovia através da bacia Amazônica teria sido determinada por duas razões distintas e complementares: de um lado, uma preocupação geopolítica com os vazios territoriais e demográficos e, de outro, o excesso de população pobre do Nordeste (ABREU, s.d, s.p.).

Não é contingente, pois, a contemporaneidade da aquisição massiva de automóveis estadunidenses no Brasil com a *nacionalização* em curso. Investimentos que datam já desde as décadas de 1940 e 50, visando sobretudo o setor energético, se aprofundam nas duas décadas subsequentes com a compra de “caminhões Ford, Chrysler, dentre outros, utilizados para dar unidade às inúmeras produções distantes das ferrovias e, assim, interligadas por uma importante rede de estradas pavimentadas ou não que faziam da formação do mercado interno brasileiro um momento” (ALFREDO, 2013, p.102). O que, obviamente, em nada se desvinculou da

necessidade estadunidense de realizar tais mercadorias na periferia do mundo, haja vista a superprodução do pós-guerra.

A passagem ao *momento nacional* e o aprofundamento da modernização, no entanto, se realizaria de modo a manter o Brasil “como o não ser do valor em sua dimensão universal, isto é, o momento constituinte dessa mesma universalidade. Assim, internamente, essas categorias não reestabelecem uma reprodução ampliada, realizando sua verdade categorial apenas na valorização mundial do valor” (ALFREDO, 2013, p.97). Formando um “mercado interno determinado não pela indústria, mas pela produtividade agrícola como reiteração dos próprios pressupostos, forma de ser da industrialização mundial enquanto periférica (Ibidem, p.99). O que reafirmaria a *aparência* de uma espécie de “vocação agrária” da economia do país, em que pese sua ampla urbanização. Processo que aparece mais das vezes como incompletude da forma moderna e não enquanto *momento* periférico da totalidade da forma valor em crise.

A esse respeito, a rigor, poderíamos dizer que o desenvolvimento através do aprofundamento do capitalismo por uma industrialização autocentrada há muito nos escapou, se é que podemos dizer que em algum momento se pôs como possibilidade concreta. Num período de 50 anos, a partir dos anos de 1930, a industrialização tornou-se o núcleo duro da acumulação capitalista no Brasil, o que provocou amplas transformações na sociedade (econômicas, obviamente, mas também demográficas, geográficas - nas cidades, com a formação de várias metrópoles, como também nos campos, com a crescente industrialização da agricultura -, políticas - com o surgimento de “novos atores”, como o operariado e os periferizados da urbanização massiva -, culturais, digamos assim, com a formação das universidades etc). Mas tal processo não se deu pela livre atuação dos capitais, como nas cantilenas dos liberais. Tampouco foi conduzido por uma burguesia industrial ciente e consciente de vocação histórica, orientada por algum projeto político revolucionário. “Aqui não tínhamos uma burguesia distinta e em conflito de vida e morte com a aristocracia agrária” (FERNANDES, 2006, p.246). Sem pretender revisitar a formação do Brasil moderno e contemporâneo, retenhamos, em suma apertada, o seguinte: assim como

“a Independência foi naturalmente solapada como processo revolucionário, graças ao predomínio de influências histórico-sociais que confinavam a profundidade da ruptura com o passado” (Ibidem, p.51), como a escravidão e a dominação patrimonialista, a constituição da ordem social competitiva – para usar os termos de Florestan – concorreu “para manter ou preservar ‘o passado no presente’, fortalecendo elementos arcaicos em vez de destruí-los.” (Ibidem, p.199), “pois o que entrava em jogo não era o *desenvolvimento capitalista* em si mesmo, mas a adaptação de certas transformações da economia brasileira aos dinamismos em expansão das economias centrais” (Ibidem, p.277). Articulada crescentemente ao “mundo dos negócios”, frações da aristocracia agrária integram-se cada vez mais ao “mundo das cidades”, expandindo e diferenciando seus negócios. Diante da impossibilidade de estancar a história, intensificam-na. Do “senhor agrário” emerge o *homo economicus*. A desagregação da ordem senhorial viria a ser liderada e calibrada por tais frações da aristocracia agrária. A ruína da ordem senhorial e escravista seria levada a cabo nos marcos do poder oligárquico e autocrático, modernizado para ser preservado. Florestan não tinha dúvidas:

estamos diante de uma burguesia dotada de moderado espírito modernizador e que, além do mais, tendia a circunscrever a modernização ao âmbito empresarial e às condições imediatas da atividade econômica ou do crescimento econômico. [...] A transição para o século XX e todo o processo de industrialização que se desenrola até a década de 1930 fazem parte da evolução interna do capitalismo competitivo. O eixo dessa evolução, como se sabe, estava no esquema de exportação e de importação, montado sob a égide da economia neocolonial. A influência modernizadora externa se ampliara e se aprofundara; mas ela morria dentro das fronteiras da difusão de valores, técnicas e instituições instrumentais para a criação de uma economia competitiva satélite. Ir além representaria um risco: o de acordar o homem nativo para sonhos de independência e de revolução nacional, que entrariam em conflito com a dominação externa. O impulso modernizador que vinha de fora e era inegavelmente considerável, anulava-se, assim, antes de tornar-se um fermento verdadeiramente revolucionário, capaz de converter a modernização econômica na base de um salto histórico de maior vulto. A convergência de interesses burgueses internos e externos fazia da dominação burguesa uma fonte de estabilidade econômica e política, sendo esta vista como um componente essencial para o tipo de crescimento econômico, que ambos pretendiam, e para o estilo de vida política posto em prática pelas elites (e que servia de suporte ao padrão vigente de estabilidade econômica e política). Portanto, a dominação burguesa se associava a procedimentos autocráticos, herdados do passado ou improvisados no presente, e era quase neutra para a formação e a difusão de procedimentos democráticos

alternativos, que deveriam ser instituídos (na verdade, eles tinham existência legal ou formal, mas eram socialmente inoperantes). [...] O modo pelo qual se constituiu a dominação burguesa e a parte que nela tomaram as concepções da ‘velha’ e da ‘nova’ oligarquia converteram a burguesia em uma força social naturalmente ultraconservadora e reacionária (Ibidem, p.242-250).

Embora acabe por, em alguma medida, fazer coro à ideia de um capitalismo dependente porque periférico, escamoteando assim a diacronia própria à consubstanciação histórica do mundo das mercadorias, Florestan Fernandes nos fornece profícuas chaves de interpretação. É que esse padrão de atuação histórica se repetirá. Dada a impossibilidade de capitais nacionais deflagrarem, sob sua égide, uma revolução industrial, a transição para esta (ou seja, a Segunda Revolução Industrial, cujo ciclo o país completará ao final dos anos de 1970) será crescentemente induzida e determinada de fora, nos marcos da mundialidade na qual, desde sempre, nossas “elites nativas” pouco ou nada deliberam. “Nessa fase, a economia brasileira já não concorre, apenas, para intensificar o crescimento do capitalismo monopolista no exterior: ela se incorpora a esse crescimento, aparecendo, daí em diante, como um de seus polos dinâmicos na periferia” (FERNANDES, 2006, p.299). O que não transcorreu, porém, sem recomposição e reafirmação da dominação burguesa – para continuar falando como Florestan –, efetivadas pelo amplo domínio sobre o poder de Estado, imprescindível para apaziguar conflitos intraclasses dominantes (posto que não são homogêneas, tampouco fratricidas), reafirmando solidariedades, e assegurar condições fundamentais – das político-institucionais às estritamente econômicas – para o novo padrão de acumulação, que “se superpõe, como o *supermoderno* ou o *atual*, ao que vinha de antes, ou seja, o ‘moderno’, o ‘antigo’ e o ‘arcaico’, aos quais nem sempre pode destruir e, com frequência, precisa conservar.” (2006, p.314, grifos do autor).

Como resultado, a perda da hegemonia da “vocação agrária” não significou o aniquilamento dos “setores agrários”, pois a primeira inflexão para um padrão de acumulação centrado na indústria (com o impulso aos setores ditos tradicionais) deles não podia prescindir, tanto por conta dos recursos advindos da exportação – cruciais para financiar a importação de bens de capital, bem como para modernizar as cidades conforme as necessidades da acumulação na e pela indústria –, quanto

pelo papel no custo de reprodução da força de trabalho urbana. Preservada a estrutura de concentração da propriedade da terra, e praticamente inalcançada pela legislação trabalhista, a agricultura atrasada foi fundamental por fornecer alimentos a baixo custo e contingentes populacionais que engrossavam o exército industrial, da ativa e da reserva. Quanto à industrialização propriamente dita, deu-se num quadro de heteronomia e dependência da acumulação, nos chamados países centrais, de trabalho morto sob a forma de tecnologia, ou seja, o cerne da renovação tecnológica se encontra alhures. Sem esquecer que a atuação do Estado cumpriu-se também através da criação de empresas estatais (atuantes no setor de bens de produção e de insumos) e de estruturas de financiamento interno, a industrialização, fundada num padrão de forte concentração da renda, configurou-se numa estrutura complexa, dinâmica, concentrada em determinados setores e espaços, especialmente as metrópoles.

A particularidade da revolução burguesa no Brasil que acabaria por não constituir uma burguesia propriamente nacional, tanto porque o valor aqui produzido persistiria a se realizar externamente, quanto pela própria constituição de um imaginário de subalternidade fundado no dualismo, nos revelaria a hipótese aqui colocada: a de que o Estado brasileiro jamais se constitui como um Estado burguês, mas como um Estado oligárquico. O que não quer dizer, evidentemente, que não haja burgueses no Brasil, ou principalmente, que não haja capitalismo no Brasil, mas que aquilo que o marxismo tradicional poderia chamar de classe dominante, ou certa sociologia poderia conceber como sendo a elite detentora do poder, nunca foi no Brasil a burguesia propriamente dita – em que pese o fato de que, em momento ou outro, entidades como a FIESP, e outras que o valham, assumam certo protagonismo no cenário político nacional –, mas distintas oligarquias – sobretudo agrárias – que se perpetuam nas posições dirigentes do país desde o período colonial. A dissertação de Sandra Costa (2012) sobre a bancada ruralista<sup>138</sup> no Congresso Nacional nos ajuda a

---

<sup>138</sup> Compreendendo em seu estudo a bancada ruralista como aquela “formada por parlamentares oriundos de partidos distintos, que se propõem a defender um assunto ou tema específico, que culminam na defesa da propriedade da terra ou da expansão capitalista na agricultura. Ou seja, um grupo de parlamentares que se mobilizam para defender no Congresso Nacional os interesses ruralistas, encaminhando Projetos de Lei, mobilizando suas bases eleitorais e outros deputados e

compreender o movimento aqui demandado. Trata-se da compreensão da centralidade que as antigas relações oligárquicas-coloniais – como as mencionadas familismo, compadrio e coronelismo – continuam a ocupar no tempo presente. O que não quer dizer, evidentemente, que possamos desconsiderar o fato

de que a tradição do mando pessoal e da política do favor desde há muito depende do seu acobertamento pelas exterioridades e aparências do moderno, do contratual. A dominação política patrimonial, no Brasil, desde a proclamação da República, pelo menos, depende de um revestimento moderno que lhe dá uma fachada burocrático-racional-legal. Isto é, a dominação patrimonial não se constitui, na tradição brasileira, em forma antagônica de poder político em relação à dominação racional-legal. Ao contrário, nutre-se dela e a contamina. As oligarquias políticas no Brasil colocaram a seu serviço as instituições da moderna dominação política, submetendo a seu controle todo o aparelho de Estado (MARTINS, 1994, p.20).

É certo também que entre o período escrutinado pela autora (1995-2010) e o tempo presente há um *gap* que não é desimportante. Todavia, dada a impossibilidade de atualizar um estudo de tal monta, nos valeremos largamente do que nos apresenta a geógrafa. Mesmo porque, segundo os pressupostos de nossa análise mesma, o período de pouco mais de uma década que nos distancia dos dados que se seguem, não é de modo algum suficiente para alterar radicalmente o panorama que iremos expor a partir de tal pesquisa. Principalmente se tivermos em vista o fortalecimento das bancadas ruralista e evangélica nas duas últimas eleições nacionais.

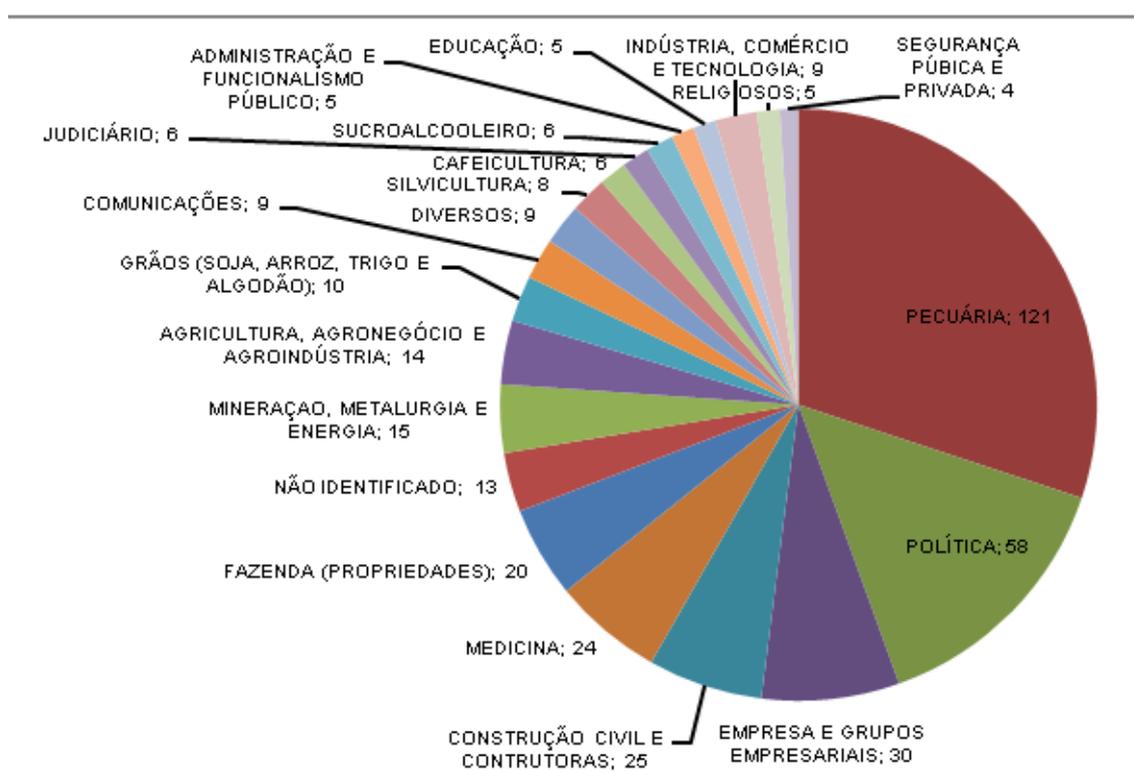
A centralidade das antigas oligarquias agrárias revela-se, em um primeiro momento, por seu próprio quantitativo. De acordo com os dados levantados por Costa (2012, p.67), dentre os trezentos e setenta e quatro parlamentares analisados, cento e dezoito declararam as seguintes profissões ligadas ao setor agrícola, Agropecuarista; Agricultor(a); Produtor Rural; Fazendeiro; Pecuarista; Avicultor; Cafeicultor; Cacaicultor; Citricultor; Agrônomo; Engenheiro Agrônomo; Técnico Agrícola; Técnico em Agropecuária; Extensionista Rural; Empresário(a) Rural; Médico Veterinário; Técnico em Laticínios; Agricultor Cooperativista; Engenheiro Florestal; Empresário na Área Pecuarista; Empresário Rural, Lavrador, Engenheiro

---

senadores aliados para fazerem pressão sobre o Congresso e o Governo. Além da autoidentificação como ruralistas, em geral, tem diferentes formações profissionais e ao longo de suas trajetórias políticas exerceram ou exercem cargos públicos eletivos ou não eletivos de esfera municipal, estadual e federal” (COSTA, 2012, p.13).

Agrimensor e Administrador Rural. Embora mediante o cruzamento dos dados de profissão declarada com os bens declarados à Justiça Eleitoral verifique-se algumas situações paradoxais donde nem todo pecuarista ou agropecuarista declarou possuir rebanho e vice-versa.<sup>139</sup> Mas mais significativo que os casos particulares é a visão de conjunto, donde depreende-se que dentre os parlamentares comprometidos com a pauta ruralista “os pecuaristas representam 30% dos políticos estudados, esta maior representação refletirá numa considerável apropriação de terras” pelo mesmos (Ibidem, p.75). O gráfico a seguir, elaborado pela autora, permite uma melhor visualização desse impacto.

**Gráfico 7 : Parlamentares Ruralistas: área de atuação profissional e política ou fonte de renda patrimonial**



Fonte:

Costa (2012, p.78).

A profícua articulação entre a atuação profissional e os patrimônios declarados pelos parlamentares pesquisados permite à autora buscar a genealogia

<sup>139</sup> Como é o caso “do parlamentar Deputado Federal Francistônio Alves Pinto cuja única profissão declarada foi Pecuarista” e “declarou seis imóveis rurais e nenhum rebanho” e do “Deputado Carlos Alberto Leréia PSDB/GO, embora tenha declarado como profissão ‘Radialista’ no conjunto dos bens declarados (*Gado Bovino Nelore Macho R\$ 36.960,00; 370 Bovinos Na Fazenda Esplanada, Minaçu - Go R\$ 220.000,00; 175 Bovinos Na Fazenda Santa Rita, Minaçu - Go R\$ 105.000,00*)” (Ibidem, p.71).

política dos indivíduos em questão, demonstrando vínculos diretos destes com a composição do Congresso Nacional no período da ditadura militar brasileira revelando, assim, relações de parentesco e compadrio indissociáveis à (infra) política institucional brasileira.

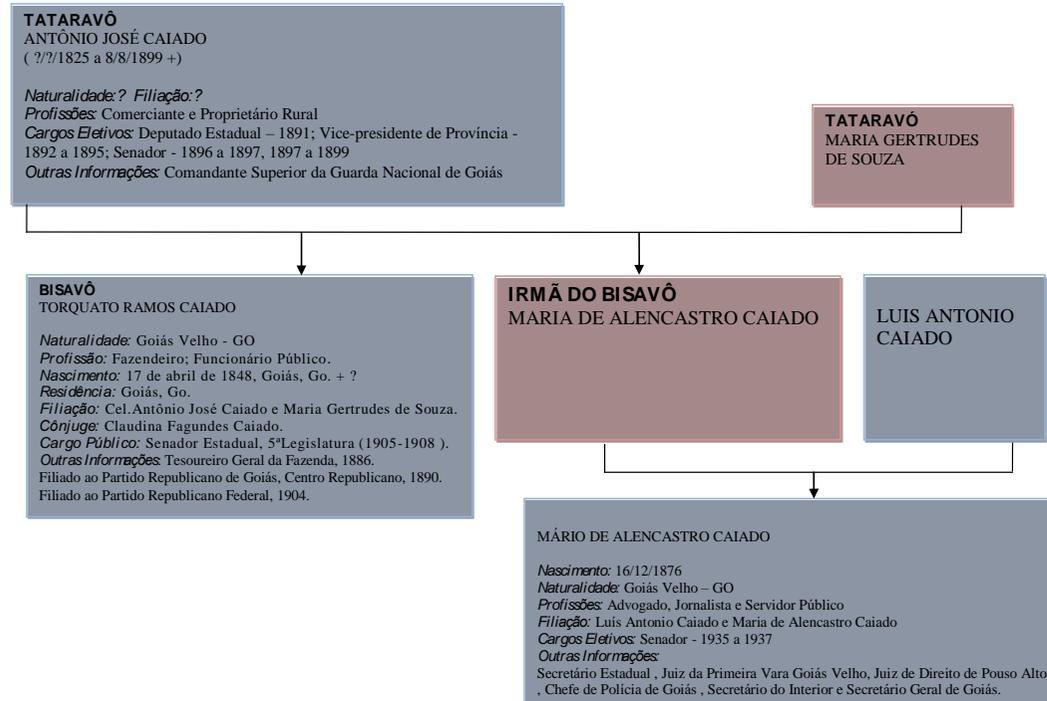
Temos evidência do pacto político costurado entre os latifundiários e os militares que governaram o país. Temos evidências de famílias que tem se consolidado na política ao longo do último século, e que paulatinamente tem construído uma tradição, e também aquelas que formam as oligarquias regionais ou estaduais, como por exemplo; família Caiado no estado de Goiás, família Cassol em Rondônia, família dos usineiros do Alagoas (Calheiros, Brandão Vilella e Pereira de Lyra), Bezerra Coelho no Pernambuco, Ferreira Gomes e os Bezerra de Menezes no Ceará, a oligarquia da família Rosado Mossoró/RN, a família Lupion no Paraná. Todas tidas como referências na política e na atividade agrícola em seus respectivos estados. A maioria destes políticos citados é dissidente da Aliança Renovadora Nacional/ARENA, partido conservador que constituiu a base de sustentação do governo militar. São cinquenta e quatro os parlamentares que declararam terem sido filiados diretamente ao partido da ARENA. Vinte dentre estes foram identificados com parentesco na política eletiva. Reforçando a tradição destes ruralistas “*linha dura*” através da concentração do poder através da dispersão dos cargos públicos entre os familiares (COSTA, 2012, p.79, grifos da autora).

Em alguns casos emblemáticos, o poder oligárquico de determinadas famílias remonta ainda ao período pré-republicano, e da escala provincial até a nacional. Fiquemos aqui com os casos das famílias Caiado em Goiás e Rosado e Maia no Rio Grande do Norte, que ilustram bem essa configuração.<sup>140</sup> Vejamos.

---

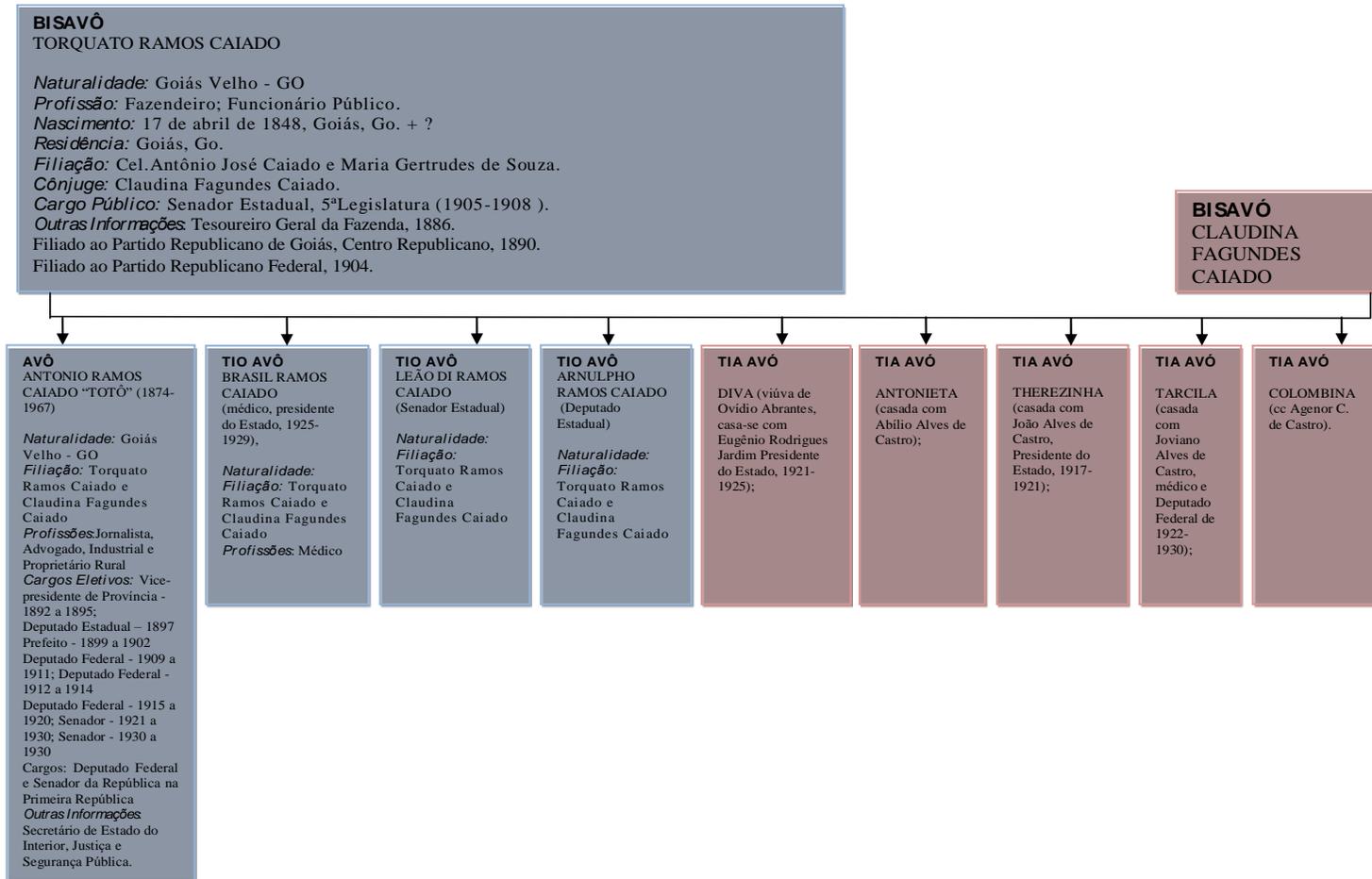
<sup>140</sup> Em sua dissertação, Sandra Costa apresenta detalhadamente como esses laços familiares consubstanciam de forma decisiva os poderes políticos locais, chegando mesmo à escala nacional. A autora apresenta tal quadro para cada um dos estados brasileiros (Cf. COSTA, 2012, p. 85-233). Ficamos aqui com os exemplos de Goiás e Rio Grande do Norte por considerarmos estes alguns dos mais emblemáticos, mas longe estão de serem únicos.

Figura 11: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade



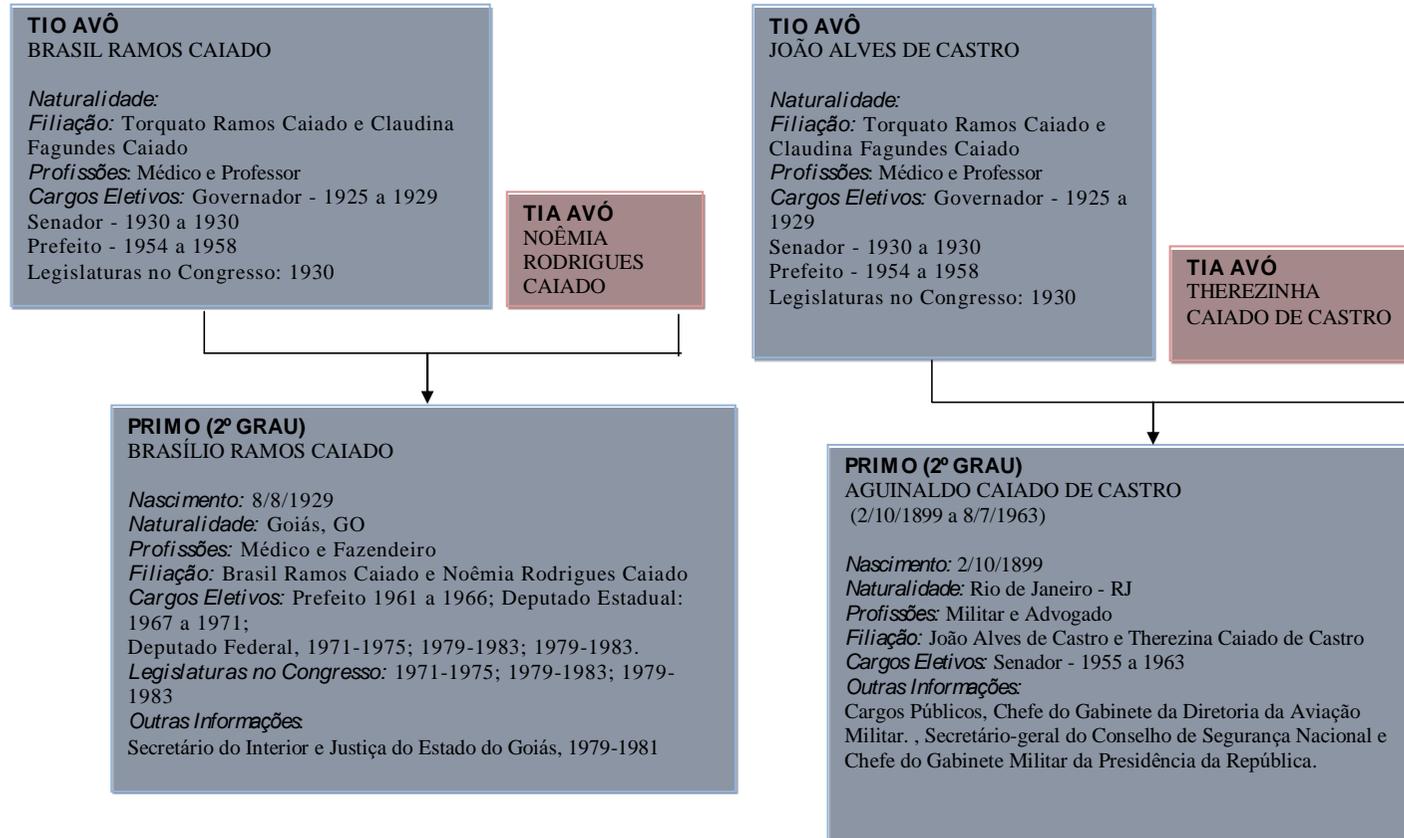
Fonte: Costa (2012)

Figura 11a: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



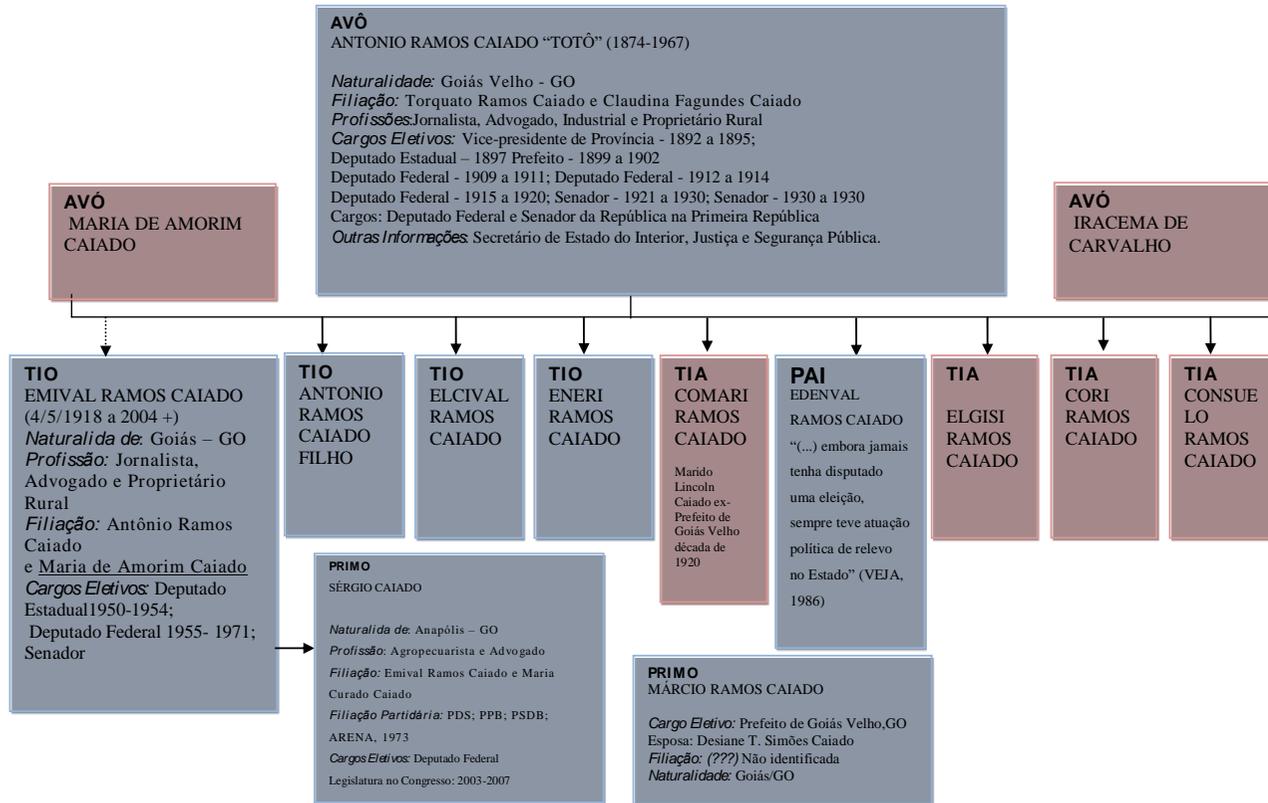
Fonte: Costa (2012)

Figura 11b: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



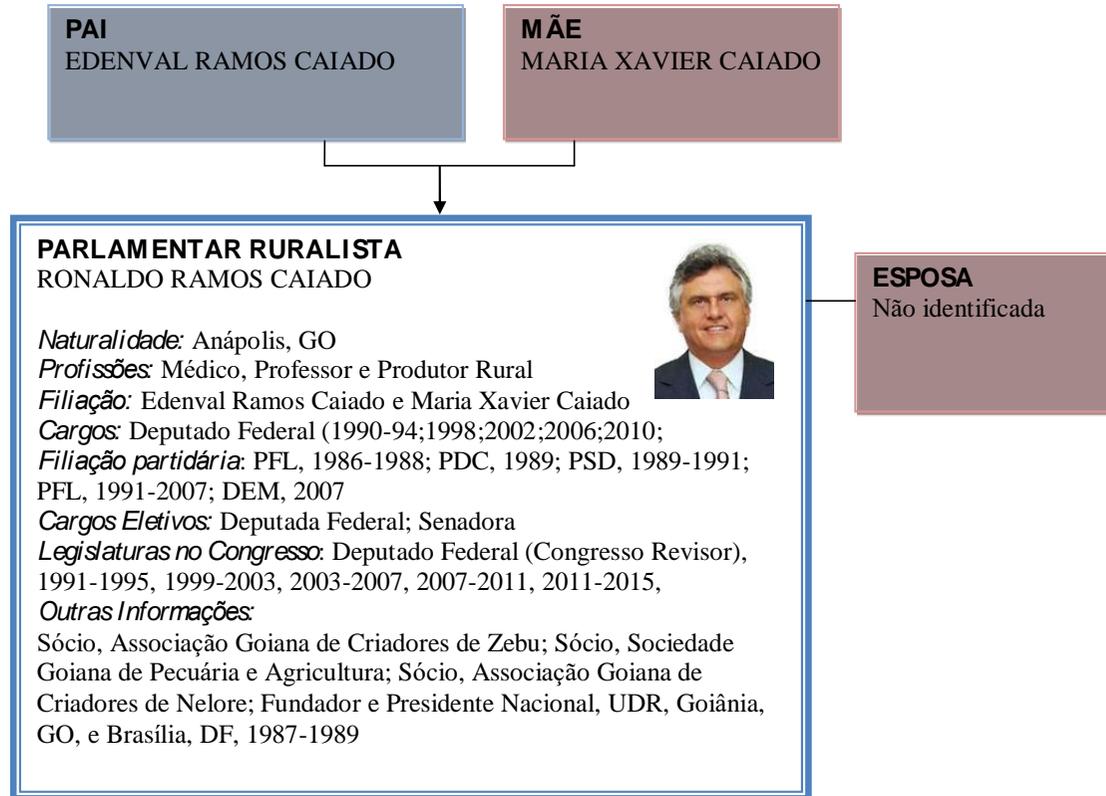
Fonte: Costa (2012)

Figura 11c: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



Fonte: Costa (2012)

Figura 11d: Família Caiado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



Fonte: Costa (2012).

Como depreende-se,

O Coronel Antônio José Caiado, é pai do Bisavô de Ronaldo Caiado, o fazendeiro e funcionário público, Torquato Ramos Caiado. Este por sua vez foi Senador Estadual (1905-1908), na República Velha quando esta era uma das Casas do poder legislativo estadual. Como pode ser visto na Figura 13, ele teve três filhas casadas com políticos, e quatro filhos com cargos que lhes conferiu poderes no estado. Os tios avôs de Ronaldo Caiado, Brasil Ramos Caiado e João Alves de Castro ocuparam e difundiram os tentáculos do poder da família Caiado entre os seus descendentes. O poder desta oligarquia prossegue entre os filhos e netos de Torquato Ramos Caiado. Sendo que o Jornalista, Advogado, Industrial e Proprietário Rural, Antonio Ramos Caiado “Totô” (1874-1967), avô de Ronaldo Caiado é quem tem uma trajetória mais extensa no controle do poder desde Vice-presidente de Província entre 1892 a 1895, passando por várias legislaturas como Deputado Federal até chegar ao Senado Federal da Primeira República. O patrimônio dos Caiado foi construído pelas práticas do tropeirismo, pecuária, engenho de cana-de-açúcar, também pela participação na política onde permanecem até a atualidade (COSTA, 2012, p.112).

A associação entre as famílias Rosado e Maia no Rio Grande do Norte também é digna de registro. Inicialmente pelo fato de todos os deputados eleitos pelo estado no período estudado por Sandra Costa (oito a cada eleição) comporem a chamada Bancada Ruralista no Congresso Nacional. Além do fato de que a trajetória política da família – iniciada ainda iniciada em 1948 por Jerônimo Ribeiro Rosado – conta com dezesseis pessoas que num momento ou outro assumiram cargos públicos (vereadores, prefeitos, deputados estaduais e federais), e várias outras que estiveram filiadas a partidos políticos. Tanto que “a sabedoria popular potiguar já tratou de cunhar algumas frases de escárnio acerca deste acontecimento eletivo dogmático, tais como “*só dá político na árvore dos Rosado*” ou se não nasceu na família Rosado só alterando o sobrenome no cartório para chegar a administração municipal” (COSTA, 2012, p.181, grifos da autora).<sup>141</sup> Não é desimportante ainda registrar que

Carlos Alberto Rosado declarou setecentos e quarenta e quatro hectares (784,8). No INCRA registrou quinhentos e cinquenta e quatro (554)

---

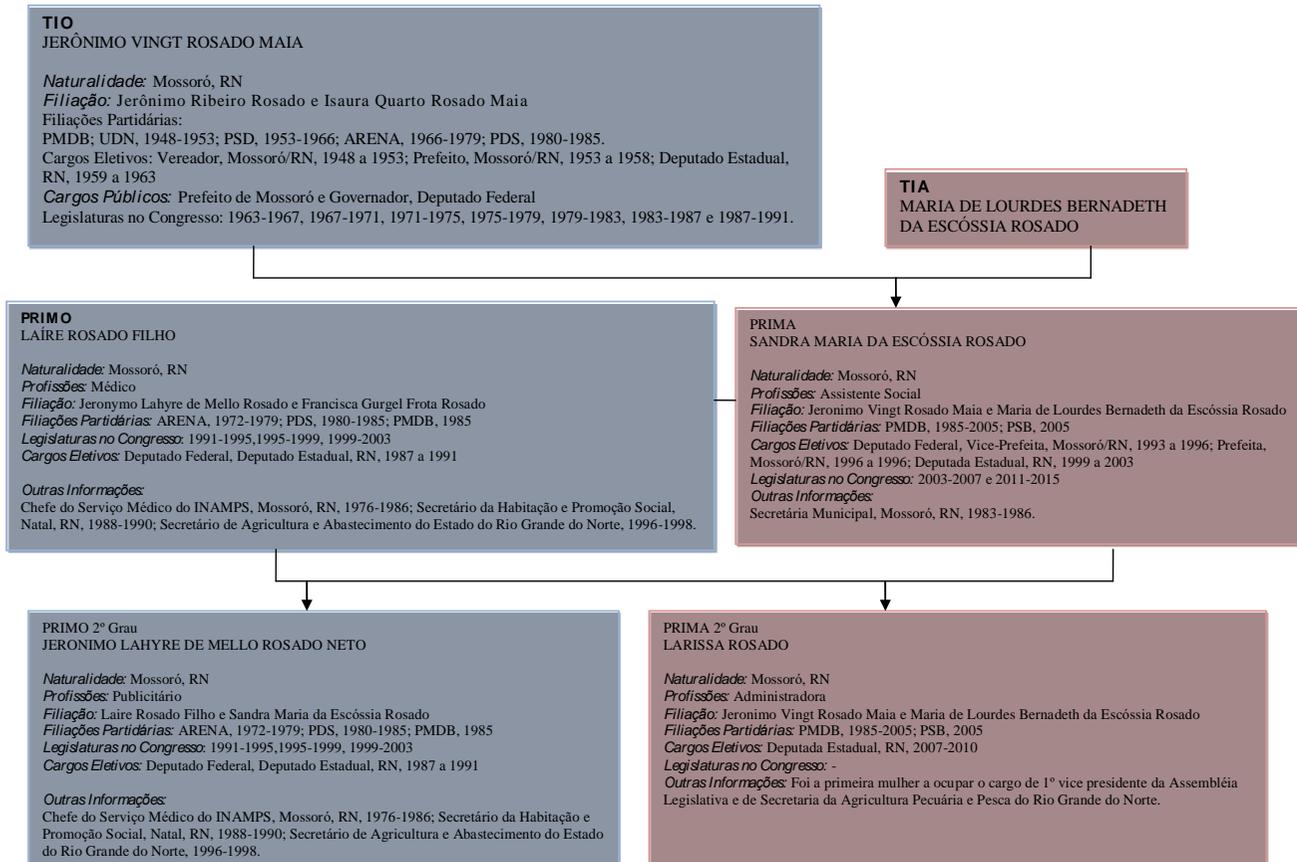
<sup>141</sup> Francisco de Oliveira em seu *Elegia para uma re(li)gião* aponta exemplos parecidos advindo do poder político das famílias que compunham o “baronato” do açúcar no nordeste brasileiro. “Os adágios populares diziam que ‘quem não era Cavalcanti era cavalgado’ em Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Rio Grande do Norte, adágio que poderia ser entendido aos Maranhão, Albuquerque e uns poucos nomes familiares mais” (OLIVEIRA, 1981, p.33).

hectares no município de Mossoró. Enquanto, no município de Governador Dix-Sept Rosado (que homenageia seu próprio pai) no estado do Rio Grande do Norte ele possui três propriedades rurais<sup>142</sup>. A sua prima, Sandra Rosado, ex-Senadora e atual Governadora do estado do Rio Grande do Norte está na lista dos parlamentares que apoiaram a lista da CPI do MST. Nos bens declarou “*Quotas Da Empresa Marisal Ltda.*”, “*Quotas Da Empresa Somapetro - Com. E Transp. Ltda.*” (Ibidem, p.181-2).

---

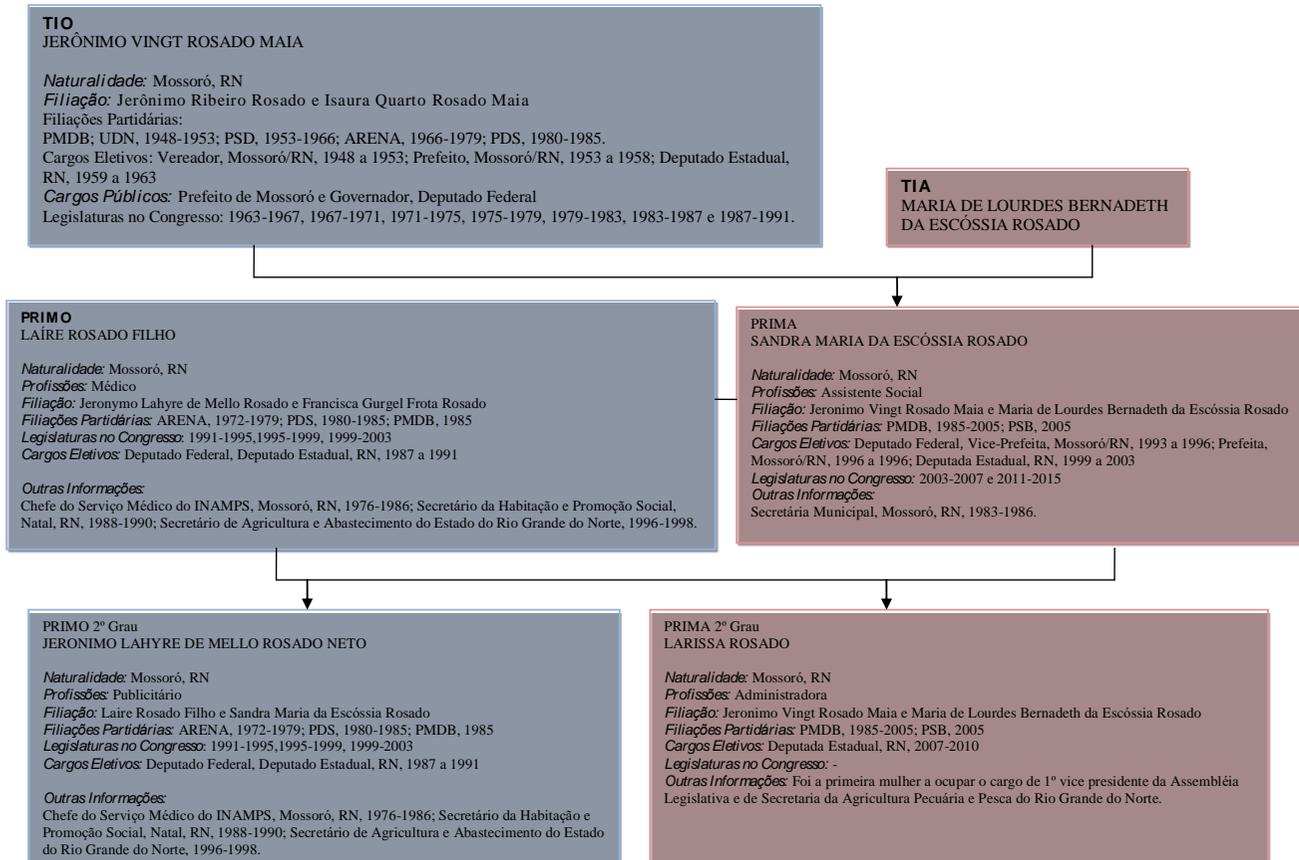
<sup>142</sup> Além da propriedade de Carlos Rosado, no cadastro do INCRA, Costa localizou “em nome da família Rosado terras em nome de Jerônimo Dix Huit Rosado Maia, Jerônimo Rosado Neto, Jerônimo Vingtun Rosado Maia, Isaura Amélia De Souza Rosado Maia, Adalgisa de Souza Rosado, Fernando Antonio Burlamaqui Rosado, são doze propriedades que somam três mil, setecentos e noventa (3.790) hectares. Vale registrar acerca estrutura fundiária do município de Governador Dix-Sept Rosado, que as dezoito propriedades com as maiores áreas de terras são improdutivas” (COSTA, 2012, p.182).

Figura 12: Família Rosado: Laços de Família, Política e Propriedade



Fonte: Costa (2012)

Figura 12a: Família Rosado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



Fonte: Costa (2012)

Figura 12b: Família Rosado: Laços de Família, Política e Propriedade (continuação)



Fonte: Costa (2012).

Este breve panorama, longe de dar conta da totalidade dos fundamentos oligárquicos do exercício da política institucional no Estado Brasileiro, nos permite, a partir de algumas particularidades, compreender e demonstrar alguns laços da urdidura que consubstancia esta política institucional como infrapolítica em sua própria constituição histórica. Configuração na qual a fonte de acumulação patrimonial comumente assenta-se na propriedade privada da terra em sua forma latifundiária, e esta garante, seja pela força do sobrenome ou da bala – ou de ambos – a perpetuação do poder e da representação política. Configuração na qual a república *aparece* como forma e a burguesia como *álibi* de um Estado cuja territorialização do capital forjou e demandou uma configuração oligárquica, embora multifacetada.<sup>143</sup>

É importante salientar, no entanto, que embora as raízes de tal formação oligárquica encontrem-se no campo e se perpetuem pela chamada “vocação agrária” brasileira, de modo algum tal arranjo restringe-se ao campo ou aos ditos ruralistas. Tal condição – que encontra suas raízes no escravismo colonial – diz respeito à totalidade da forma particular assumida pelas territorializações do capital no Brasil – tem, como veremos, reverberações consideráveis ante ao esgotamento do horizonte democrático no colapso brasileiro da modernização. Lembremo-nos do estudo de Seabra (1987) acerca da urbanização na cidade de São Paulo e do papel da transnacional *The São Paulo Tramway Light and Power Co. Ltd*, que a partir do conhecimento do território e dos recursos hídricos da capital paulista, não apenas foi

---

<sup>143</sup> Não é demais lembrar “que existem vários grupos dentro da bancada que são sojeiros, silvicultores, arroseiros, cafeicultores, comerciantes, religiosos, industriais, administradores públicos. Embora, os pecuaristas permaneçam como a grande força de representação dentro da Bancada Ruralista no Congresso Nacional. E, portanto, são protagonistas neste processo de apropriação das terras [e] do território, junto com os produtores de grãos e os usineiros, estes embora em menor número tem se apropriado de grandes porções de terras pelo território de forma avassaladora, expandindo o agronegócio e ao passo que concentram terras improdutivas [...] Grupos que, ao mesmo tempo estão atrelados com a produção para o mercado global de *commodities*, ao passo que são dirigidos e administrados por políticos que atuam na representação política ruralista que vem nesta prática um meio para se apropriar das terras devolutas e ampliar capital e poder. São portando, injunções históricas que trazem as nuances específicas do atual contexto da produção capitalista na agricultura para o mercado global. A Bancada Ruralista também agrega um grupo de políticos que controla a mídia, dos meios de radiodifusão e telecomunicações local e regional, e que há um interesse pela aquisição de ações neste setor. Outro grupo que acumula ações de títulos bancários, outro grupo que atua na construção civil e na exploração do setor elétrico e de mineração. Há um grupo dos que acumulam todos estes bens, são ruralistas e capitalistas ‘polivalentes’, se preferir uma analogia ao discurso militar são ‘biônicos’, porém aqui, não somente no sentido da representação e sim no sentido da acumulação capitalista” (COSTA, 2012, p.305).

capaz da montagem do sistema energético com base no potencial hidráulico da Bacia do Alto Tietê, mas operou uma sofisticada articulação fundiária na cidade, que, dentre outros mecanismos, compreendia comprar terrenos distantes a baixíssimo preço e deles extrair uma vultosa renda diferencial na medida em que levava aos confins da metrópole a infraestrutura que “valorizaria” tais glebas.<sup>144</sup> O *modus operandi* da empresa canadense em seu período de concessão revela as possibilidades de atuação, inclusive da burguesia internacional, frente às forças oligárquicas locais, seja no campo, seja na cidade.

---

<sup>144</sup> “Na passagem para o século vinte, quando uma empresa multinacional como a *São Paulo Tramway Light and Power Company Limited* (ou apenas *Light*) começou a operar nesta periferia do mundo, a cidade de São Paulo mal saíra de sua condição de burgo acanhado. Na última quadra do século dezenove transformara-se não apenas na capital dos fazendeiros, mas também daqueles (industriais, banqueiros, negociantes de terras...) que buscaram fazer do crescimento (não mais centrado apenas na cafeicultura) econômico, populacional e da própria cidade um grande negócio. Transformada em epicentro do conjunto da vida social ao longo do século vinte, a industrialização (processo pelo qual essa particularidade histórica que chamamos de capitalismo efetivamente se universalizou) e a urbanização por ela induzida logo foram vislumbradas como promissores mercados para atividades estratégicas, como as de geração e distribuição de energia elétrica. Estratégicas demais para capitais concentrados e centralizados, como a *Light*. Exercendo-as sob condições de monopólio, não ocuparam sozinhas o centro de atuação da empresa. Dentre os critérios para a expansão das linhas de bondes elétricos e dos serviços de iluminação pública por ela controlados durante um certo tempo estava a defesa de posições importantes que alcançara nos negócios imobiliários. Daí porque nem todos os pedidos de expansão dos serviços públicos feitos ao “polvo canadense” eram atendidos. O que apenas prenunciava que sua atuação, a uma escala temporal e espacial bem mais expressiva, iria marcar indelevelmente a metropolização de São Paulo. Como demonstrado minuciosamente por Odette Seabra, por ocasião da formação, e sobretudo da expansão do sistema hidrelétrico em São Paulo, os principais rios (Tietê e Pinheiros) da bacia hidrográfica cada vez menos eram apropriados com naturalidade pela sociedade, posto que vinham sendo incorporados, enquanto força produtiva, aos circuitos de reprodução da riqueza operados pela *Light*, embotando quaisquer outras possibilidades de apropriação que pudessem interferir negativamente na consecução de suas estratégias. O que se exprimia particularmente pelo modo como a população ribeirinha passava a vivê-lo, ou seja – na precisa distinção feita pela autora –, aquela via-se crescentemente às voltas com o problema social e histórico das inundações, pois as cheias são próprias dos rios. Outrora meândricos, os rios foram transformados em canais de acordo com estratégias que visavam não só a configuração do sistema hidrelétrico, como também uma maciça negociação com terrenos das planícies aluviais (as várzeas), loteados e edificados ao longo do século XX. Não surpreende que, quando começaram a ganhar concretude o que hoje se conhece como avenidas marginais, as várzeas, enquanto áreas de regularização do rio, houvessem sido desconsideradas para tal propósito, pois, no final das contas, já haviam sido incorporadas aos “negócios da *Light*”, cujo envolvimento com as estratégias de valorização do espaço não constituía, afinal, novidade. No final das contas, a extraordinária desenvoltura da empresa nas diferentes estruturas e esferas do Estado não só permitiu a sua atuação monopolista por cerca de três quartos de século no mercado de energia elétrica nesta região que se tornou o epicentro da industrialização brasileira, como lhe possibilitou atuar decisivamente na metropolização de São Paulo, dialeticamente abrindo e embotando possibilidades pela redefinição das relações dos cidadãos, não apenas com os rios e suas várzeas, mas com a própria cidade, que, ao fim e ao cabo, foi transformada noutra coisa”. Cf. Seabra (1987) e Martins (2014).

Não deveria soar como novidade, em último termo, o *modus operandi* da família Bolsonaro de tratar como “quintal de casa” o que é de ordem pública. O que pode ser propriamente novo é a despreocupação quase absoluta em velá-lo, ou o sarcasmo público diante das situações descabidas. Mas o mecanismo não é novo; antes pelo contrário. O ponto é que se antes ele apenas poderia operar no baixo clero, “por debaixo dos panos”, de modo classicamente infrapolítico, agora pode vir à luz do dia sem maiores constrangimentos. Movimento que apenas pode ser compreendido tendo em vista a condição colonial brasileira – que ao menos desde a segunda república – teve de se encobrir por vestes institucionais – mesmo que parcamente, no período ditatorial – em relação dialética com a universalidade do capital global que, com seus fundamentos em ruínas, faz vir a baixo o revestimento “burocrático-racional-legal” a que se referiu José de Souza Martins outrora. A formulação hegeliana mobilizada logo no início desta tese retorna aqui – e talvez o fará mais vezes – “*é no fim e nos resultados últimos que se expressa a Coisa mesma, e inclusive sua essência consumada*”. A condição colonial e o fundamento oligárquico do Estado brasileiro revelam toda sua potência na derrocada mesma da promessa nacional.

Não estamos nos remetendo aqui ao parco argumento de uma reprimizarização da economia, ou de uma regressão no projeto de desenvolvimento do país, mas do solapamento de um tempo histórico que apenas no desvelamento de seus fundamentos pode ser compreendido enquanto tal, isto é, em sua dimensão funesta. Nosso intento, portanto, não foi o de corroborar o entendimento de “que o capital central continuaria a ser pensado como o não contraditório e o exemplo a ser seguido, o perfeito, o não-ornitorrinco” (ALFREDO, 2013), mas de demonstrar que a particularidade periférica brasileira não permitiu a formação de um Estado propriamente burguês, como nos modelos clássicos, mas de um Estado oligárquico, marcado fortemente pelo teológico-político e pelas velhas formas do familismo, do compadrio e do coronelismo. Em outras palavras, a industrialização e a urbanização brasileira não constituíram propriamente uma revolução burguesa, o que não quer dizer que ela tenha sido *interrompida, incompleta* ou *anômala*, mas que se realizou plenamente como particularidade concreta, repondo uma condição colonial que se

explica menos pelo conceito de imperialismo que pela diacronia própria do automovimento da forma valor. Para ficarmos com os termos de Caio Prado Jr. (1965, p.26), “o ‘sentido’ da evolução brasileira, que é o que estamos aqui indagando, ainda se afirma por aquele caráter inicial da colonização. Tê-lo em vista é compreender o essencial deste quadro que se apresenta em princípios do século passado”.

Essa particularidade da territorialização do capital no Brasil reforçou historicamente uma compreensão truncada da dinâmica histórica do capital mesmo. Se o marxismo tradicional, em suas mais variadas tradições, tendeu a reduzir a dinâmica sem sujeito da valorização a interesses de classes, e assim personificar e subjetivar uma objetividade cega e destrutiva, o alcance dessa interpretação parcial da obra de Marx ganhou ainda mais força ante ao caráter personalista, familista, paternalista e patrimonialista da política e do exercício do poder no Brasil. Note-se: efetivamente o caráter familista e oligárquico da perpetuação do poder e da riqueza no país não é mera aparência – como a genealogia traçada por Sandra Costa bem evidencia –, mas esse fato objetivo acabou por toldar o sentido que este conteúdo objetivo repunha. É precisamente tendo em conta estes aspectos da particularização do capital ao se territorializar desde a colonização no Brasil, que parte substancial da tradição crítica brasileira pôde enxergar no desenvolvimento do capitalismo nacional um atraso em relação aos países centrais. Pois a percepção deste atraso não esteve sempre vinculada apenas a padrões de acumulação, ou de plantas industriais que eram projetadas retroativamente do centro para a periferia; esteve também umbilicalmente conectada à percepção de um arcaísmo nas relações políticas, como a ideia de uma “elite do atraso” (SOUZA, 2019) bem expressa. De Florestan Fernandes a Jessé de Souza – com as enormes diferenças que suas elaborações resguardam – a noção de uma burguesia – para Fernandes – ou de uma elite – para Souza – “arcaica”, “atrasada”, “subcapitalista”, se fez presente. Tais acepções são indissociáveis da formação de um horizonte no qual a superação do capitalismo passaria pela modernização do capitalismo mesmo. A ideia de fundo acabava por ser a de que não éramos suficientemente capitalistas, éramos dependentes, subalternos, neocolônias etc. Restava-nos, portanto, atingir – ainda que respeitando as particularidades nacionais – os patamares de modernização dos países centrais. Nesse quadro

histórico, como demonstraremos adiante, mesmo o horizonte socialista acaba por ser o horizonte de uma modernização incapaz de ultrapassar as categorias fundamentais do moderno sistema produtor de mercadorias. Essa aposta em um milagre dialético – de extrair da barbarização o antídoto para a barbárie – é a substância da experiência política das esquerdas brasileiras, ao menos desde o início do século XX.

### Capítulo III - A formação do horizonte

“Tá contada a minha estória  
 Verdade e imaginação  
 Espero que o sinhô  
 Tenha tirado uma lição  
 Que assim mal dividido  
 Esse mundo anda errado  
 Que a terra é do homem  
 Num é de Deus nem do Diabo”

(Sérgio Ricardo)

#### 3.1 O milagre da dialética

Há uma novela de Heinrich von Kleist intitulada *Michael Kohlhaas*. A obra escrita em 1808 apresenta a saga de um comerciante de cavalos que dá nome à novela. Homem honrado, de posses, e reconhecido socialmente dentro dos valores da época, Kohlhaas se vê em enorme imbróglio ao fazer uma viagem de negócios aos domínios estrangeiros saxões. Inicialmente ele é impedido de cruzar a fronteira, sob a alegação de que tal demandaria um salvo-conduto. Em uma negociação tensa – embora mascarada por certo tom amistoso – Kohlhaas consegue adentrar o território e negociar a venda de dois cavalos para o barão Wenzel von Tronka, soberano do território. Após a negociação, no entanto, Kohlhaas é impedido de deixar as terras sob a mesma alegação que inicialmente quase o impedira de entrar. Dessa vez o diálogo de negociação se mostra menos amistoso e o protagonista vê-se obrigado a ceder às estranhas exigências impostas: tratava-se de deixar sob o poder do alcaide seus mais valiosos animais como garantia até que conseguisse a documentação que o permitisse regressar. Kohlhaas parte à Dresden, cidade próxima à fronteira, deixando junto aos animais e o alcaide seu servo Herse. A situação ganha ares dramáticos na chegada ao destino.

Em Dresden, em um dos arrabaldes da cidade, onde ocupou uma casa com algumas cavalaria, porque era dali que costumava fazer seus negócios com os mercados menores da região, ele foi, logo após a chegada, à chancelaria, onde ficou sabendo pelos conselheiros, dos quais conhecia alguns, aquilo que

de qualquer modo já acreditava saber desde o princípio, ou seja, que a história do salvo-conduto não passava de uma fábula (KLEIST, 2014, p.11).

O máximo que consegue em Dresden é um documento em negativo, uma declaração formal que não existia qualquer documentação legal a ser emitida para que ele pudesse entrar ou sair das terras de Wenzel Von Tronka. De volta à fronteira, dias depois, e munido da declaração, Kohlhaas é outorgado pelo alcaide a retomar os cavalos e deixar as terras de Tronka. No entanto, Herse havia desaparecido, e Kohlhaas é informado que este teria sido expulso do local por desrespeitar regras. Para completar a situação, os animais que Kohlhaas havia deixado saudáveis e alimentados encontravam-se agora em petição de miséria. Ele exige, então, que Tronka o ressarça com animais saudáveis que pudessem ser comercializados; pedido completamente ignorado pelo barão. O protagonista descobre ainda que Herse, não fora apenas expulso, mas violentamente agredido e humilhado pelo alcaide.

Revoltado, Kohlhaas retorna para casa e inicia uma enfadonha corrida judicial, alegando ter sido enganado – ao ser submetido a uma lei inexistente – e roubado. O processo é, no entanto, arquivado sem que Kohlhaas consiga qualquer reparação. A configuração trágica de Kohlhaas se aprofunda quando sua esposa – ao ir às terras de Tronka para pessoalmente cobrar por justiça – é brutalmente assassinada. Nada mais lhe resta a não ser iniciar uma cruzada de vingança contra o barão, *limpando sangue com sangue*, destruindo e incendiando casas, castelos e cidades inteiras, reduzindo Tronkenburgo a cinzas. A vingança indomável de Kohlhaas acaba irrompendo os limites da ordem privada, e causando sensíveis abalos na ordem pública e na compreensão de justiça da sociedade saxã. “A ordem do Estado teria sido tão desconjuntada por aquele homem que seria difícil voltar a articulá-la usando um princípio oriundo da ciência do direito” (Ibidem, p.63). Kohlhaas basicamente desrespeita todas as leis para exigir e garantir a efetivação de algumas delas. Para que os crimes contra ele infligidos não fiquem impunes ele acaba por cometer incontáveis outros, fazendo com que, a um só tempo, seus atos sejam justificáveis e injustificáveis. Após anos de crimes e destruições, Kohlhaas enfim consegue fazer com que todos crimes do período sejam levados a julgamento.

Quando chegou à praça do patíbulo, Kohlhaas encontrou o príncipe eleitor de Brandemburgo com seu séquito, no qual se encontrava também o arquichanceler, senhor Heinrich von Geusau, a cavalo em meio a uma multidão imensurável de gente: à sua direita se encontrava o advogado imperial Franz Müller com uma cópia da sentença de morte à mão; à sua esquerda, seu próprio advogado, o doutor em leis Anton Zäuner, com a conclusão do tribunal da corte de Dresden; e, no meio do semicírculo que o povo formava, encontrava-se o arauto com uma trouxa de coisas e os dois morzelos, e o pelo brilhante de tão bons tratos e escarvando o chão com as patas. Pois, o arquichanceler, senhor Heinrich, havia levado a cabo, ponto por ponto, e sem a menor restrição a queixa que Kohlhaas levantara em Dresden contra o fidalgo Wenzel von Tronka; de tal modo que os cavalos, reabilitados depois de se ter agitado publicamente uma bandeira sobre suas cabeças, arrancando-os às mãos do esfolador que os alimentava, passaram a ser engordados pelo pessoal do fidalgo e, na presença de uma comissão especialmente instituída para tanto, entregues ao advogado no mercado de Dresden. Depois disso o príncipe eleitor falou, quando Kohlhaas se aproximou, acompanhado de um guarda, da elevação no terreno em que já se encontrava: “pois bem, Kohlhaas, é chegado o dia em que alcanças a justiça! Olhe para cá, aqui te entrego tudo o que foi arrancado com violência no castelo von Tronka, e o que eu, na condição e teu soberano, tinha o dever de te dar de volta; morzelos, lenço de pescoço, florins imperiais, e inclusive os custos do restabelecimento para teu servo tombado em Mühlberg. Estás satisfeito comigo?”

Kohlhaas, enquanto lia de olhos arregalados e faiscantes a conclusão que lhe foi entregue a um aceno do arquichanceler, colocou as duas crianças que carregava nos braços a seu lado, no chão; e, uma vez que encontrava no veredito também um artigo no qual o fidalgo Wenezel era condenado a dois anos de prisão, mesmo estando à distância, deixou-se cair, dominado por seus sentimentos, as mãos cruzadas sobre o peito, de joelhos diante do príncipe eleitor. Garantiu, alegre, ao arquichanceler, enquanto se levantava e deitava a mão sobre seu colo, que seu maior desejo sobre a terra havia se realizado; caminhou para perto dos cavalos, mediu-os detidamente e bateu em seus pescoços gordos. [...] O príncipe eleitor exclamou: “e então, Kohlhaas, comerciante de cavalos, tu, que foste abençoado com tanta satisfação em tuas demandas, prepara-te para conceder satisfação à sua majestade imperial, cujo advogado se encontra aqui presente, devido à violação da paz pública por ti perpetrada” Kohlhaas, tirando o chapéu e jogando-o ao solo, disse: que estava pronto para isso! Entregou os filhos, depois de levantá-los do chão mais uma vez e apertá-los ao peito, o bailio de Kohlhaasenbrück, e em seguida foi, enquanto este os levava para longe da praça debaixo de lágrimas silenciosas, até o cepo da execução. [...] Kohlhaas [...] voltou-se para o cadafalso, onde sua cabeça caiu sob o machado do carrasco (KLEIST, 2014, p.162-4).

A magistral narrativa de Kleist foi objeto de diversos estudos e de distintas interpretações ao longo dos anos. As mais correntes compreendem a novela como uma leitura das tensões postas na e pela forma do direito no alvorecer da moderna forma do Estado, colocando em polêmica as ordens privadas – de grandes monarcas,

por exemplo – e a ordem pública; ou, ainda, como uma alegoria da alienação que consubstancia a subjetividade moderna. Sem negar nenhuma dessas interpretações, interessa-nos aqui uma terceira via – que não necessariamente estava no horizonte do próprio Kleist. Trata-se do que chamamos, a partir dos termos de Paulo Arantes (2004b, p.148), de “milagres da dialética”, isto é “usar métodos bárbaros na luta contra a barbárie”. Movimento no qual a hipostasia do que é imanentemente crítico e negativo poderia se converter em crítica prática e negatividade superadora. Por exemplo, na histórica confiança socialista “numa espécie de milagre dialético de que uma relação capitalista levada ao extremo se inverte, quer dizer, a propriedade estatal-proletária dos meios de produção se inverteria, abolindo o proletariado como classe e o Estado como Estado” (Ibidem, p.147). Tanto no que concerne ao desfecho da odisseia por justiça de Kohlhaas, quanto na promessa socialista até hoje levada a cabo, “sabemos no que deu”. A esperança nesses “milagres dialéticos” parece-nos uma condição universal, própria mesma do processo de modernização e de sua correspondente fase na dialética do esclarecimento, podendo ser assim inclusive associada às outras duas interpretações correntes da novela de Kleist. Tal universalidade se poria de maneira especialmente destacada em um país de modernização retardatária e, portanto, periférica, como o Brasil, donde o “sentimento da dialética” (ARANTES, 1992) de estar ao mesmo tempo dentro e fora do mundo, onde o ser é definido por sua diferença com o *ainda-não ser*, é não raro compreendido como ausência, como incompletude de sua própria modernização, para nos remetemos à formulação, já mencionada, de José de Souza Martins. Tal atraso – como é assim percebido – apenas poderia ser superado com mais modernização, industrialização, democratização etc. Assim, as categorias imanentes ao processo de modernização – elas mesmas fundantes e constituintes da condição colonial e periférica brasileira – seriam os meios pelos quais seria possível ultrapassar a própria modernização, realizando enfim a promessa de ser moderno e desenvolvido.

A própria experiência estética nacional aponta para esses “milagres” como ponto de fuga para a condição colonial que não formaria sequer uma república democrática burguesa, segundo seus próprios termos. A tradição literária e cinematográfica brasileira acerca do sertão seria a melhor em captar – desde Euclides

da Cunha<sup>145</sup> – essa dialética positiva e sem síntese. Tal tradição seria de algum modo estabelecida de trás para frente por Antônio Cândido por ocasião de *Grande sertão: veredas*. Explico-me. Quando lançada em 1956 a clássica obra de Guimarães Rosa longe esteve de agradar a crítica literária nacional. “Li 70 páginas do *Grande sertão: veredas*. Não pude ir adiante. A essa altura, o livro começou a parecer-me uma história de cangaço contada para os linguistas. Parei, mas sempre fui um péssimo leitor de ficção”, chegaria a dizer o jovem Ferreira Goulart (apud SANTIAGO, 2017, p.22). “Cada palavra, quase cada sílaba do romance havia sido submetida a um processo criador, que obrigava o leitor a progredir, se progresso havia, a passos de tartaruga. Custei um pouco a vencer a humilhação de crer que havia perdido uma das línguas de minha infância”, diria Emir Rodríguez Monegal (Ibidem). É que não havia, por assim dizer, berço sobre o qual a obra de Rosa poderia se deitar na tradição literária brasileira. Fazia-se necessário, então, criar as bases de uma tradição que permitisse a assimilação do monstro de Rosa – para usarmos os termos de Silvano Santiago.

A primeira atitude de quem laça um animal selvagem no campo aberto e o adentra no curral da fazenda é a de procurar e descobrir, ou de inventar, um novo ambiente de vida que venha a lhe satisfazer as necessidades vitais e lhe ser agradável aos sentidos, ambiente em que o animal chegue a se locomover com a antiga desenvoltura e graça, *quase* como se não tivesse sido retirado pelo amansador do habitat originário (SANTIAGO, 2017, p.35, grifos do autor).

Tratava-se, portanto, de criar o campo sobre o qual repousaria com maior mansidão o monstro selvagem recém-parido. Era necessário criar uma chave de leitura. Tarefa nada simples. “Não sou amansador de cavalos! E, mesmo, quem de si de ser jagunço se entrete, já é por alguma competência entrante do demônio”, diria Rosa (1994, p.6). Antônio Cândido (2002) se prestaria a esse trato com o demônio. Aos olhos do autor de *O homem dos avessos*, “o habitat ideal para a domesticação do

---

<sup>145</sup> Não ignoramos aqui o fato de que o temário sertanejo na literatura nacional não foi inaugurado por Euclides da Cunha – Livros como *O rei dos jagunços* de 1899 escrito por Manoel Benício e poemas como *Tragédia épica (Guerra de Canudos)* assinado por Francisco Mangabeira um ano mais tarde, já tomavam o sertão como tema –, mas asseveramos que apenas a partir de *Os sertões* em 1902 a temática ganha um lugar próprio na experiência estética nacional.

monstro rosiano é a obra-prima de Euclides da Cunha, *Os sertões*” (SANTIAGO, 2017, p.37).<sup>146</sup>

Habilidosíssimo crítico literário, Antônio Candido retira de *Os sertões* os três pilares que sustentam a composição da obra – “a terra” (o sertão), “o homem” (o sertanejo), “a luta” (conflito entre militares progressistas e beatos tradicionalistas após a proclamação da República em 1889). Os três pilares são, por sua vez, reprodução quase literal dos três conhecidos fatores determinantes da História tal como avançados por Hippolyte Taine. Candido retira os três elementos estruturantes de *Os sertões* e retém apenas, no ensaio em pauta, os dois primeiros, pois é obrigado a se distanciar do terceiro elemento já que, como bom comparatista formado pela escola francesa, sabe que “*comparaison n’est pas raison*”. Sem na verdade querer explicar o *Grande sertão: veredas* pelos três elementos subtraídos a Euclides da Cunha, o crítico reconhece, no entanto, que eles são abrangentes e suficientemente rigorosos para servirem, antes de mais, para reorganizar o ensaio que escreve sobre – a própria leitura crítica que faz de *Grande sertão: veredas*. Candido despreza apenas o terceiro elemento, “a luta”, por razões que só a história nacional que inspira Euclides da Cunha explica (“a luta” se dá ao fim do século 19, entre a milícia republicana cidadina e os revoltosos monarquistas beatos). Assim o que num livro é “a luta” enquanto fato histórico da nacionalidade, vira na prosa de Rosa “o problema” que anuncia a dramatização de comportamento masculino divergente/desviante, tanto do ponto de vista religioso quanto do ponto de vista do código de hombridade ibero-americano. No entanto, os três fatores inspirados em Taine servem de berço bem aconchegante e de bom tamanho, onde repousar o monstro de Rosa no ano em que nasce (Ibidem, p.38).

Tal associação estabelecida por Antônio Cândido está longe de ser, no entanto, um devaneio utilitário para fornecer a *Grande sertão* um lugar seguro na literatura nacional.<sup>147</sup> Como admite o próprio crítico, “é claro que essas interpretações são arbitrárias; além disso ilumina apenas um dos muitos lados da obra, visando a contribuir para que o leitor esqueça, ao menos provisoriamente, os pensadores naturalistas a fim de penetrar nessa atmosfera reversível onde se cortam o mágico e o

---

<sup>146</sup> Antônio Candido chegaria, em outros momentos, a apascentar o monstro de Rosa em outro campo, situando-o não apenas na tradição literária brasileira, mas na própria história ocidental. Aí são os romances de cavalaria e não a tradição sertaneja quem serviria de berço à obra – o que, prosaicamente, colocaria Rosa ao lado de Kleist. “Nesse caso, procura-se domesticar os conflitos heroicos e bárbaros determinantes do jaguncismo político no sertão mineiro pela alusão às relações interpessoais entre líder e súditos no modo como elas são mapeadas no universo das *cruzadas medievais* e dos *romances de cavalaria*. Quando a irascibilidade se afirma por movimento de *flash-back* na História do Ocidente, o monstro de Guimarães Rosa perde o chão natal e o solo regional e, por gestual largo e amplo do crítico, se europeíza pela visão religioso-cristã da relação entre suserano e vassalo” (SANTIAGO, 2017, p.46).

<sup>147</sup> Willi Bolle (2004) seria, aliás, outro a denominar *Grande sertão: veredas* como “filho crítico” de *Os sertões*.

lógico, o lendário e o real” (CÂNDIDO, 2002, p.135). A literatura rosiana – lida muitas das vezes pela mediação de Euclides – reverberou de modo essencial em como outros artistas e intelectuais viriam a compreender e retratar o sertão. É o caso mesmo de Glauber Rocha. O próprio diretor assumiu em mais de uma ocasião que seu filme mais conhecido, *Deus e o diabo na terra do sol*, teve forte influência do “monstro de Rosa”. E necessariamente, a compreensão seja de *Grande Sertão* ou de *Deus e o diabo* esbarra na figura do grande proprietário de terras e nas utopias negativas que este acaba – involuntariamente – por mobilizar. “Ao contrário do entancieiro, o fazendeiro dos sertões vive no litoral, longe dos dilatados domínios que nunca viu, às vezes. Herdaram velho vício histórico. Como os opulentos sesmeiros da colônia, usufruem, parasitariamente, as rendas das suas terras, sem divisas fixas. Os vaqueiros são-lhes servos submissos”, nos retratava Euclides da Cunha (2004, p.94). O poder tirano dessas figuras lidas como parasitárias serviriam de espécie de gatilho para a formação de bandos como se vê tanto em Rosa quanto em Rocha. Na outra face da mesma moeda estariam os modernizadores que gostariam de romper com o atraso seja dos parasitas seja dos cangaceiros e jagunços, mas para tanto carecem jogar o mesmo jogo da violência. Superar a violência pela violência. Superar o atraso pelo atraso. Figuras representadas por Zé Bebelo em *Grande Sertão* e por Antônio das Mortes em *Deus e o diabo*.

Pois, se precisamente porque submetido “ao martírio secular da terra” (CUNHA, 1994, p.46) “o sertanejo é, antes de tudo, um forte [e] não tem o raquitismo exaustivo dos mestiços neurastênicos do litoral” (p.88), sendo um povo que “alimenta, a todo o transe, esperanças de uma resistência impossível” (p.101), e, sendo, assim, produz “messias insanos” (p.106), tal como Antônio Conselheiro, não é de se estranhar que em Rosa apareça “o jagunço, sendo o homem adequado à terra” (CANDIDO, 2002, p.138). Extrapolando: “o sertão é o jagunço”. “Não poderia deixar de ser como é; mas ao manipular o mal, como condição para atingir o bem possível no Sertão, transcende o estado de bandido. Bandido e não-bandido, é um ser ambivalente, que necessita revestir-se de certos poderes para definir a si mesmo” (Ibidem).

A chegada e permanência do delegado que vem de alhures para ordenar o sertão é índice desse movimento. Apenas a violência – mobilizada de outro modo e por poderes outros – seria verdadeiramente eficaz para se pôr em marcha contrária à violência que historicamente consubstanciou o exercício do poder em terras sertanejas. Logo no início do monstro de Rosa lê-se:

Entreguei a ele a folha de papel, e fui saindo de lá, por ter mão em mim de não destruir a tiros aquele sujeito. Carnes que muito pesavam... E ele umbigava um princípio de barriga barriguda, que me criou desejos... Com minha brandura, alegre que eu matava. Mas, as barbaridades que esse delegado fez e aconteceu, o senhor nem tem calo em coração para poder me escutar. Conseguiu de muito homem e mulher chorar sangue, por este simples universozinho nosso aqui. Sertão. O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias. Deus mesmo, quando vier, que venha armado! E bala é um pedacinhozinho de metal... (ROSA, 1994, p.18).

A chegada da Lei, que não atenuaria a violência, senão que a radicalizaria, em nada poderia ser desvinculada do pretendido “ordenamento do sertão do Alto São Francisco em comunidade progressista e civilizada, que teria abolido os mandos e desmandos do jaguncismo a fim de ganhar aspecto e constituição de vários municípios no projeto da nação brasileira” (SANTIAGO, 2017, p.49). Aqui encontram-se coligadas não apenas as forças reacionárias das velhas oligarquias em seu modo próprio de compreender os domínios da ordem e do progresso, mas sobretudo as forças políticas à esquerda, notadamente, aquelas que navegavam na corrente do atraso e da incompletude. “Ou seja, o ordenamento do sertão é metáfora reveladora tanto do atraso civilizacional que representa a tomada de poder pelos militares como também da necessidade de apontar o modo correto do desenvolvimento social e industrial da nação” (Ibid.). Em outros termos, tratar-se-ia de superar as contradições e dissociações da modernização, modernizando-se e pretensamente *associando-se* ao moderno.

Tal dialética sem síntese permanece positiva, no entanto, na tradição estética nacional porque precisamente ao reconhecer o caráter aporético do milagre da dialética posto no mundo como forma real de “tratamento da contradição”, converte-o em identidade, em forma de ser necessária ao sertão e à formação social brasileira. Glauber Rocha, intencionalmente ou não, seria decisivo para a cristalização desse

imaginário identitário. O diretor baiano não apenas operaria com os clássicos de Euclides e Guimarães como recorreria a “obras literárias anteriores e semelhantes, assinadas por Jorge Amado e temperadas pela associação com o decálogo do Partido Comunista Brasileiro (PCB) em tempos da ditadura Vargas” (Ibidem, p.50). Conjunção na qual a fortuna crítica dessa tradição de pensamento converte-se em uma ferocidade que tanto “(co)move o indivíduo brabo no universo selvagem do romance” quanto a irascibilidade do líder (co)move também as massas quando o universozinho *sertão* extrapola os limites próprios e se torna – na leitura que o domestica – metáfora da nacionalidade combalida” (Ibid., grifos ao autor). A particularidade do sertão passa assim a responder pela universalidade do que consistiria ser brasileiro, seja em suas potencialidades, seja em seu suposto atraso. No sertão – como no Brasil – “o *em-si* parece aprisionado em um *ainda-não*. E esse *vir-a-ser* parece condenado a atravessar o labirinto do progresso e da modernização” (BONIFÁCIO & CERQUEIRA, 2020, p.229). O que é particularmente claro em *Deus e o Diabo na terra do sol* e *O dragão da maldade contra o santo guerreiro*. Ambos protagonizados pelo jagunço matador de cangaceiros, Antônio das Mortes. “No sertão miserável e atrasado, as alusões a Deus e ao Diabo são descodificadas pelo domínio nefasto – a ser eliminado no processo civilizatório – do cangaceiro e do beato. Em meio controlado pela ferocidade própria ao indivíduo e a irascibilidade como força-motora da chefia, o cangaço e a crença religiosa são os dois mananciais da sobrevivência comunitária oferecidos aos jagunços” (SANTIAGO, 2017, p.51). Antônio das Mortes aparece, assim, como o único capaz de “retirar o sertão – agora no significado amplo de metáfora da nacionalidade – da condição de *wilderness*, de barbárie, para que ganhe o bilhete de entrada no mundo civilizado e moderno. Mundo comunista, na preferência de Glauber” (Ibidem).

A clássica letra de Sérgio Ricardo para a música tema de Antônio das Mortes aponta precisamente para o ponto em questão.

*“Jurando em dez igrejas  
Sem santo Padroeiro  
Antônio das mortes  
Matador de cangaceiro  
Matador de cangaceiro!”.*

Glauber Rocha fundiria a irascibilidade de Rosa ao projeto de nação – só que nesse caso, positivista e republicana – de Euclides. Rocha parece ainda ter em vista um por-vir, que notadamente, teria de partir da barbárie do presente e de seus termos inexoráveis. Ao passo que Euclides da Cunha parece voltar-se para o passado e emoldurar seu retrato de sertão na culpa republicana pelo massacre de Canudos pelas forças militares progressistas. “Aquela campanha lembra um refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra, um crime. Denunciemo-lo” (CUNHA, 1994, p.10), sintetiza ele logo na Nota Preliminar de *Os sertões*. A sensação, de nenhum modo injustificada, de Cunha, ainda no início do século XX, é de que a chegada do progressismo em sua forma republicana aos rincões não é vivida como progresso, mas como barbárie. Canudos revela-se como o trauma de origem da república. Imagem que o sorriso de uma criança com a boca explodida não poderia expor com maior eloquência.

Uma megera assustadora, bruxa rebarbativa e magra – a velha mais hedionda talvez destes sertões – a única que alevantava a cabeça espalhando sobre os espectadores, como faúlhas, olhares ameaçadores; e nervosa e agitante, ágil apesar da idade, tendo sobre as espáduas de todo despidas, emaranhados, os cabelos brancos e cheios de terra – rompia, em andar sacudido, pelos grupos miserandos, atraindo a atenção geral. Tinha nos braços finos uma menina, neta, bisneta, tataraneta talvez. E essa criança horrorizava. A sua face esquerda fora arrancada, havia tempos, por um estilhaço de granada; de sorte que os ossos dos maxilares se destacavam alvíssimos, entre os bordos vermelhos da ferida já cicatrizada. A face direita sorria. E era apavorante aquele riso incompleto e dolorosíssimo aformoseando uma face e extinguindo-se repentinamente na outra, no vácuo de um gilvaz (CUNHA, 1994, p.438).

Se a narrativa de Euclides, finalizada nos idos de 1902, não transparece datada, e segue a ter algo a nos dizer – como o recente sucesso do longa-metragem *Bacurau* parece atestar –,<sup>148</sup> é porque as linhas de forças que coligavam o poder e sua resistência imanente no início do século XX persistem por detrás da névoa da modernização; mais que isso: que podem vir à luz do dia com enorme veemência no colapso brasileiro da modernização. Índice disso é a multiplicação dos Antônio Conselheiros na história “republicana” brasileira. Esses “messias insanos” (CUNHA, 2004, p.106), esses “museus de tudo” (p.224) que parecem ter vindo “impelido[s] por uma *potência superior*, bater de encontro a uma civilização”, e apenas nessa medida,

---

<sup>148</sup> Cf. Bonifácio & Cerqueira (2020).

poder ir “para a História como poderia[m] ter ido para o hospício” (p.113), continuaram a existir na história agrária brasileira após o massacre de Canudos – figuras que o Beato Sebastião de *Deus e o diabo na terra do sol* parece condensar. A comunidade camponesa do Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, destruída por forças militares do estado do Ceará no Crato em 1936, parece-nos exemplo lapidar dessa sobrevivência do messiânico na luta por terra e território na formação social brasileira.<sup>149</sup> O que decerto não é mera contingência, mas expressão do problema que Rosa, conscientemente ou não, formulou. “O sertão é o mundo”, mais que uma proposição *meramente* estética, ainda que genial, pode ser compreendida como “uma leitura da modernização brasileira, vista pelo ângulo da região” (PACHECO, 2008, p.180). Se levada a sério, tal compreensão colocaria o monstro de Rosa como uma espécie de índice “das mudanças ditadas por um outro universal (o capital), cujo novo estágio histórico viria a colocar em outro lugar o meio rural como um todo, o habitante pobre [e do campo] em particular” (Ibidem, p.181). Esse curto-circuito forneceria ao sertão-mundo uma outra condição, uma espécie de outro de si mesmo, como negatividade dissociada à universalidade na qual está inexoravelmente inserido. Precisamente por isso, o bom, o mau, o bandido e o não bandido; a barbárie e a luta bárbara contra a barbárie se imiscuem, não se deixam diferenciar apressadamente. Daí que o mecanismo alegórico da indiferenciação – pelo pacto ou pela intoxicação – seja um dos momentos decisivos dos “milagres dialéticos” captados por Rosa. O pacto de Riobaldo com o diabo para vingar com sangue a morte de Joca Ramiro é o mais conhecido desses momentos. Apenas sendo tratante com o diabo, como seria Hermógenes, seria possível contrapô-lo. Para tanto “carece de se conservar coragem. Se assina o pacto. Se assina com sangue de pessoa. O pagar é a alma. Muito mais depois. O senhor vê, superstição parva? Estornadas! ‘... O Hermógenes tem pautas...’ provei. Introduzi. Com ele ninguém podia? O Hermógenes – demônio. Sim só isto. Era ele mesmo. A gente viemos do inferno – nós todos – compadre meu Quelemém instrui” (ROSA, 1994, p.61).

Outro momento de indiferenciação fundamental na obra rosiana se encontra no conto *Meu tio o Iuaretê*, na figura do caçador Tonho Tigreiro e no arriscado falso

---

<sup>149</sup> Retomaremos a história de Caldeirão mais adiante nesta tese.

parentesco que estabelece com as onças a fim de caçá-las. “Chego lá, corto pedaço de carne pra mim. Agora, eu já sei: onça é que caça pra mim, quando ela pode. Onça é meu parente” (ROSA, 2015, p.157), conta ele ao viajante que chegara há pouco. Já, de certo modo, *intoxicado pela animalidade*, Tonho deixa de matar onças porque passa a tomá-las realmente como parentes. “Eh, onça é meu tio, o jaguretê, todas. Fugiam de mim não, então eu matava... Depois, só na hora é que ficavam sabendo, com muita raiva... Eh, juro pra mecê: matei mais não! Não mato. Posso não, não devia. Castigo veio: fiquei panema, caipora... Gosto de pensar que matei, não. Meu parente, como é que posso?! Ai, ai, ai, meus parentes... Careço de chorar, senão elas ficam com raiva” (p.166). O que não ocorre sem que transformações lhe sejam verdadeiramente imputadas. “Mecê acha que eu pareço onça? Mas tem horas que eu pareço mais” (p.165). A observação de Tonho, convertida em proximidade e depois em falso parentesco para com as onças, faz com que ele – de fato – torne-se uma onça, não podendo mais delas se distinguir.<sup>150</sup> Para superar a astúcia do que almejava dominar, Tonho teve, homericamente, de se converter na própria coisa e, tão logo o fez jamais pôde superar tal astúcia, tornando-se ele mesmo o que gostaria de superar. A ponto de em dado momento Tonho perder sua própria identidade e subjetividade, que agora apenas compunham a objetividade que ele próprio se tornara. “Agora, tenho nome nenhum, não careço. Nhô Nhuão Guede me trouxe pr’aqui, eu nhum, sozim. Não devia! Agora tenho nome mais não” (p.174). É o que Silviano Santiago (2017) compreendeu por intoxicação por parentesco, donde, “dado o devido crédito ao

---

<sup>150</sup> Numa clássica passagem do conto, Tonho conta o quanto não podia ser distinguido – antes que ele mesmo regredisse a um estado de indiferenciação. “Elas sabem que eu sou do povo delas. Primeira que eu vi e não matei, foi Maria-Maria. Dormi no mato, aqui mesmo perto, na beira de um foguinho que eu fiz. De madrugada, eu tava dormindo. Ela veio. Ela me acordou, tava me cheirando. Vi aqueles olhos bonitos, olho amarelo, com as pintinhas pretas bubuiando bom, adonde aquela luz... Aí eu fingi que tava morto, podia fazer nada não. Ela me cheirou, cheira-cheirando, pata suspendida, pensei que tava percurando meu pescoço. Urucuera piou, sapo tava, tava, bichos do mato, aí eu escutando, toda a vida... Mexi não. Era um lugar fofo prazível, eu deitado no alecrinzinho. Fogo tinha apagado, mas ainda quentava calor de borralho. Ela chega esfregou em mim, tava me olhando. Olhos dela encostavam um no outro, os olhos lumiavam – pingo, pingo: olho brabo, pontudo, fincado, bota na gente, quer munguitar: tira mais não. Muito tempo ela não fazia nada também. Depois botou mãozona em riba de meu peito, com muita fineza. Pensei – agora eu tava morto: porque ela viu que meu coração tava ali. Mas ela só calcava de leve, com uma mão, afogado com a outra, de sossoca, queria me acordar. Eh, eh, eu fiquei sabendo... Onça que era onça – que ela gostava de mim, fiquei sabendo... Abri os olhos, encarei. Falei baixinho: – ‘Ei, Maria-Maria... Carece de caçar juízo, Maria-Maria...’ Eh, ela rosneou e gostou, tornou a se esfregar em mim, mião-miã. Eh, ela falava comigo, jaguanhém, jaguanhém...” (ROSA, 2015, p.168).

desapossamento do nome próprio, acredito que se pode dizer que as ramificações sanguíneas propriamente humanas, que ratificariam a condição de *ente* do onceiro chamado Tonho, vão sendo minimizadas à medida que ele próprio se envolve na narrativa e retoma com insistência a estranha descendência avuncular” (SANTIAGO, 2017, p.106, grifos do autor).

Seja em *Meu tio o Iuaretê* seja em *Grande sertão*, ou mesmo em *Michael Kohlhaas*, o impulso mimético – fundamento psicanalítico da aposta política nos milagres da dialética – não leva a qualquer superação; senão que repõe os pressupostos que inicialmente estavam colocados como aporia. Transformar-se em onça, pactuar-se com o diabo, para aos fins deparar-se com o fato de que “diabo não há!” (ROSA, 1994, p.875), ou sucumbir ao cadafalso, longe estão de *práxis* transformadoras. Esse *modus* de “tratamento da contradição” – sobretudo na literatura rosiana – tem sua razão de ser – e não é em vão que Rosa situe no sertão seus trágicos milagres.

A passagem do *Grande sertão* correspondente ao julgamento do modernizador pela barbárie, Zé Bebelo, ajuda a compreender essa particularidade. Isso já no trecho anterior ao *tribunal*, quando Riobaldo depara-se com Zé Bebelo compondo o bando inimigo e pressupõe o que se anuncia. “Digo ao senhor: eu gostava de Zé Bebelo. Redigo – que eu menos atirava do que pensava. Como era possível, assim, com minha ajuda, a morte dele?” (ROSA, 1994, p.351). No entanto, a condição real a que os dois estavam submetidos por – cada um ao seu modo – buscarem superar a brutalidade do sertão, coloca-os numa espécie de “dialética do senhor e do escravo” sertaneja. A astúcia própria a Riobaldo impede a morte imediata de Zé Bebelo, propondo – para evitar que a barbárie se aprofunde – um julgamento justo ao “adversário”. Assim, Riobaldo recorre à formalidade jurídica, criando o prosaico contrassenso de um julgamento levado a cabo por bandidos/não-bandidos – para usar o termo de Antônio Cândido – no meio do sertão, distante de qualquer lei formal. “É o mundo à revelia!” (Ibidem, p.355), diria Zé Bebelo. O exercício da lei, levado a cabo por aqueles postos à margem da lei, transfigura-se numa espécie de escárnio a um tribunal formal. Ali, sem corte, no meio do sertão, todos sentam lado a lado ou ao menos no mesmo patamar.

A modo que – Zé Bebelo – sabe o senhor então o que ele fez? Se levantou, jogou para um lado o tamborete, com pontapé, e a esforço se sentou no chão também, diante de Joca Ramiro. Foi aquele falatório geral, contente. De coisas de tarasco, assim, a gente não gostava? E até os outros chefes, todos, um por um, mudaram de jeito: não se sentaram também, mas foram ficando moleados ou agachados, por nivelar e não diferir. Ao que o povaréu jagunço, com ansiedade de ver e ouvir o que se desse, se espremendo em volta, sem remangar das armas (ROSA, 1994, p.361-2).

O caráter próprio à exceção, tributário do fato de a exceção buscar por um curto período de tempo a regra, se põe com ainda maior nitidez quando no momento da acusação do réu, onde acusação propriamente dita não há. “Acusação, que a gente acha, é que se devia de amarrar este cujo, feito porco. O sangrante... Ou então botar atravessado no chão, a gente todos passava a cavalo por riba dele – a ver se vida sobrava, para não sobrar” (Ibidem, p.368). E onde acusação converte-se em sentença sem crime, a defesa não pode ser propriamente defesa ao réu, mas acusação ao júri. E é novamente Riobaldo quem toma para si a função.

A guerra foi grande, durou tempo que durou, encheu este sertão. Nela todo o mundo vai falar, pelo Norte dos Nortes, em Minas e na Bahia toda, constantes anos, até em outras partes... Vão fazer cantigas, relatando as tantas façanhas... Pois então, xente, hão de se dizer que aqui na Sempre Verde vieram se reunir os chefes todos de bandos; com seus cabras valentes, montoeira completa, e com o sobregoverno de Joca Ramiro – só para, no fim, fim, se acabar com um homenzinho sozinho – se condenar de matar Zé Bebelo, o quanto fosse um boi de corte? Um fato assim é honra? Ou é vergonha?... (ROSA, 1994, p.384).

Aos fins, Joca Ramiro, que assumira o papel de juiz nesse julgamento de improvisado, sentencia Zé Bebelo a desaparecer nos confins do sertão e não aparecer por aquelas plagas enquanto ele próprio permanecesse vivo. E a guerra continuou...

Toda a constelação mobilizada na tradição estética brasileira acerca do sertão não pode ser dissociada daquilo que Kurz (1992a; 2007) compreendeu por modernização retardatária. Em que pese o fato de raramente a luta dos protagonistas de *Os sertões*, *Grande sertão* ou *Deus e o diabo* serem engendradas por vias estatais, tudo parece gravitar em torno do fato que “a travessia pela terra desolada, em transe, martirizada, por um lado parece negar o instituído, fornecer-se instituinte, por outro, parece demandar a chegada do Estado, ou pela força chegar até ele” (BONIFÁCIO & CERQUEIRA, 2020, p.229). Se Zé Bebelo e Antônio das Mortes personificam esse movimento de maneira privilegiada, isso não significa que os demais personagens

dos romances em apreço não o corporifiquem em alguma medida. Bastaria notar o quão prosaico é o fato de a sobrevivência de Zé Bebelo ser inapelavelmente garantida por um Estado paralelo de emergência, constituindo uma exceção quase nos moldes da própria regra formal e do direito positivo. O “tratamento da contradição” – para usarmos os termos de Kurz (2007) – realiza-se de forma imanente ao próprio contraditório, e, ainda que se erija contra ele, necessariamente tem de atuar segundo seus termos. Configuração inexorável de uma formação social em que a dialética concretamente se põe de maneira dual, como se para superar o domínio do coronelismo fosse necessário em alguma medida tornar-se o outro de si, tornar-se coronel de outro Estado paralelo. O pacto de Riobaldo, a intoxicação de Tonho Tigreiro e o julgamento de Zé Bebelo são faces distintas dessa indiferenciação necessária no tratamento das contradições hodiernas da modernização. Seria, aliás, precisamente esse caráter contraditório da modernização que nos permitiria colocar Kohlhaas – indivíduo de uma Alemanha ainda não unificada – em alguma medida próximo das figuras do sertão brasileiro em sua fase ascendente do processo de modernização. Empreitadas que, como a história em ato tem demonstrado, não se converteu nem em milagre nem em dialética. O que em nada muda o fato de que a luta por terra e território no Brasil – sobretudo no campo – se consubstanciou em nossa história como uma inexorável conjunção entre luta, messianismo e utopia.

### **3.2 Luta, messianismo e utopia**

Poucas imagens puderam captar com tamanha potência essa conjunção entre luta, messianismo e utopia, que constitui parte substancial da formação social brasileira, quanto a fotografia de Sebastião Salgado por ocasião da ocupação pelo MST da Fazenda Giacometti em Rio Bonito do Iguaçu no Paraná em 17 de abril de 1996.

**Figura 13: Ocupação da Fazenda Giacometti, em Rio Bonito do Iguaçu (PR) em 1996**



Fonte: <https://acasadevidro.com/tag/funcao-social-da-terra/>. Acesso em 22 de abril de 2020.

O próprio relato de Salgado – mais tarde publicado em livro de Branford e Rocha sobre a história do MST –, acerca do que ocorrera no dia da foto em questão, ajuda a consubstanciar a imagem ao mesmo tempo radicalmente concreta e radicalmente messiânica da ocupação no interior paranaense, que chegou a ser o maior acampamento da América Latina com 3.028 famílias segundo dados da Folha de São Paulo.<sup>151</sup>

Era impressionante a coluna dos sem-terra, formada por mais de 12 mil pessoas, ou seja, 3 mil famílias, em marcha na noite fria daquele início de inverno no Paraná. O exército de camponeses avançava em silêncio quase completo. Escutava-se apenas o arfar regular de peitos acostumados a grandes esforços e o ruído surdo dos pés que tocavam o asfalto. Corretamente utilizados, os 83 mil hectares da Fazenda Giacometti poderiam proporcionar uma vida digna aos 12 mil seres que marchavam naquele momento em sua direção. O rio de camponeses que correu pelo asfalto noite adentro, ao desembocar defronte da porteira da fazenda, para e se espalha como as águas de uma barragem. As crianças e as mulheres são logo afastadas para o fundo da represa humana, enquanto os homens tomam posição bem na frente da linha imaginária para o eventual confronto com os jagunços da fazenda. Ante a inexistência de reação por parte do pequeno exército do latifúndio, os homens da vanguarda arrebentam o cadeado e a porteira se escancara;

<sup>151</sup> Cf. <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc200416.htm>. Acesso em 06 de abril de 2020.

entram; atrás, o rio de camponeses se põe novamente em movimento; foices, enxadas e bandeiras se erguem na avalanche incontida das esperanças nesse reencontro com a vida – e o grito reprimido do povo sem-terra ecoa uníssono na claridade do novo dia: REFORMA AGRÁRIA, UMA LUTA DE TODOS! (BRANFORD & ROCHA, 2004, p.207).

### 3.2.1 A Igreja Católica como elemento utópico-messiânico na luta por terra e território no Brasil

José de Souza Martins (2008b) chegou a criticar em algum momento a foto de Salgado pelo fato de ela retratar uma figura à frente das demais, com uma foice na mão, como se estivesse a guiá-las – e como se esperasse pelo próprio registro –, perdendo assim a própria dimensão de processo e de coletividade que ações como essa necessariamente colocam em voga, transfigurando-se, assim, em uma espécie de simulacro messiânico.<sup>152</sup> O fato, no entanto, é que, se por um lado Salgado deixou de captar momentos importantes do processo de tomada da fazenda, por outro captou uma imagem de rara potência, que somada a seu relato forma a imagem dialética da qual partiremos neste segundo tópico deste terceiro capítulo. Trata-se mesmo da íntima relação entre messianismo e utopia e a luta por terra e território no Brasil, donde a própria Igreja Católica, enquanto momento institucional, foi fundamental. E foi o próprio José de Souza Martins a resgatar essa vinculação decisiva por ocasião de uma publicação comemorativa pelo décimo aniversário da CPT.

Até o fim dos anos cinquenta, a defesa da propriedade privada fazia da igreja um aliado essencial dos proprietários de terra no avassalamento da consciência dos camponeses, na sustentação da política de clientela e dos mecanismos do curral eleitoral.<sup>153</sup> A partir de 1950, a adesão progressiva da Igreja, no Brasil à tese da reforma agrária e, relacionada com essa tese, o primado do bem comum romperam com a aliança tácita igreja-latifúndio. Não se fez ainda uma avaliação dessa ruptura, mas ela é essencial no processo de

---

<sup>152</sup> “O sociólogo que sou me diz logo que essa foto é também um conjunto de discrepâncias entre o que se vê e o que não se vê à primeira vista. [...] Essa fotografia de Salgado, em especial, contém várias e desencontradas mensagens. Contém o que o autor quis mostrar e o que não sabia estar mostrando, mas pode ser visto mediante análise do conteúdo da foto. Ela é extensamente reveladora à luz do que tenho definido como sociologia do conhecimento visual. [...] o momento decisivo é fingido. É mais teatral que pictórico [...] o fotógrafo não é aí apenas o fotógrafo, mas é o cúmplice que conhece o enredo e sabe qual será o desfecho”, afirma Martins (2008b, p.137-140).

<sup>153</sup> Não esqueçamos ainda que no período pré-republicano brasileiro, dada a ausência de cartórios de registros de imóveis, a Igreja Católica assumiu massivamente a função de registrar as propriedades fundiárias, não raro, “dando fé” à forma legítima da posse por meio da tradição e dos vínculos familiares, notadamente, de famílias que possuíam cabedal para tal fé.

emancipação política dos trabalhadores rurais e no projeto de uma democracia moderna no Brasil (apud CASALDÁLIGA, 1985, p.96).

Se não chega transparecer como novidade o papel da Igreja Católica da luta por terra e território no Brasil, o que a breve passagem de Martins ressalta é a essencialidade desse papel, sobretudo por meio do comunitarismo cristão, que, nos termos de Juarez Guimarães (2006, p.199), se configurou como “um capítulo da cultura católica ocidental, em seus momentos históricos de reação tradicionalista às passagens dissolutivas do mundo rural para o mundo urbano [...] capaz de preservar ou reestabelecer os valores cristãos na organização da vida social e econômica agrária”. Tradição essa que optou desde seus primórdios nos anos de 1930 por permanecer autônoma à política institucional, não constituindo, por exemplo, partidos políticos ou disputando cargos executivos. Em que pese à distância formal para com as formas instituídas, o comunitarismo cristão desempenharia papel fundamental para o enraizamento da questão agrária na agenda política nacional. O que ocorre, em certa medida, pelo fato de a urbanização crescente, contemporânea à passagem ao *momento nacional* da economia brasileira, apresentar-se para essa tradição “como ameaça à sua identidade comunitarista” (Ibidem, p.200). Período no qual a Igreja atuou em distintas frentes; patrocinando uma corrente sindical própria no Nordeste,<sup>154</sup> articulando um movimento nacional de radiodifusão educativa e associativa no campo em parceria com o Movimento de Educação de Base (MEB), além de formar a primeira tradição eclesiástica favorável à reforma agrária, o que desembocaria na institucionalização da primeira legislação trabalhista para trabalhadores do campo em 1962 (Ibidem, p.211). O vento da história parecia soprar naquele momento a favor da reforma agrária e de um projeto nacional “progressista” – nos termos que a Igreja concebia – a ponto de o bispo de Campanha (MG), Dom Inocêncio Engelke, em uma famosa carta relemburada por Stedile (2005, p.35), afirmar: “estaremos caminhando com segurança para a reforma social agrária que, ou se fará nos termos da mensagem social da Igreja, ou será fatal para nossa terra e o nosso futuro de povo cristão”.

---

<sup>154</sup> Movimento este que nos arrabaldes do golpe de 1964 chegou a se posicionar diametralmente contrário ao que entendia por radicalismo das Ligas Camponesas que apostavam na ocupação de terras para pressionar a aprovação da reforma agrária.

Mais tarde, nos anos que se seguiram ao golpe militar de 1964, a Igreja Católica – precisamente pela opção anteriormente tomada de manter-se autônoma à política institucional – pôde tornar-se referência para as lutas emancipatórias no campo brasileiro. O comunitarismo cristão preencheria um vácuo importante na política nacional, deixado pela quase completa dissolução do PCB, e conseqüentemente de seus programas de ação, “Foi exatamente nesses anos decisivos”, relembra Juarez Guimarães, “que se fez mais central a presença do comunitarismo cristão, expressa na formação da Comissão Pastoral da Terra – CPT<sup>155</sup>, em 1975, e no principal documento da CNBB sobre a questão agrária no Brasil (*Igreja e problemas da terra*, documento aprovado pela 18ª Assembleia da CNBB, em 14 de fevereiro de 1980)” (Ibidem, p.201).

As posições tomadas pela Igreja, sobretudo após a publicação da encíclica *Mater et Magistra* pelo papa João XXIII em 1961 distavam substancialmente daquelas oriundas, por exemplo, do próprio PCB. Se por um lado a crítica ao liberalismo e à exploração do homem pelo homem era patente, por outro a crítica ao “marxismo-leninismo” também era inexorável; o que passava tanto por uma defesa do direito inalienável da propriedade – o que tornaria, por exemplo, a estatização das terras inconcebível – quanto por uma recusa ao materialismo, compreendido como negação da transcendência divina. Ainda assim,

O princípio do bem comum, oposto aos benefícios imanescentes da ordem do mercado; o princípio da lei natural, em oposição ao utilitarismo; o *princípio da primazia do trabalho*, oposto à sua consideração como mera mercadoria ou como mero fator de produção; o princípio da função social da propriedade, oposto à sua afirmação incondicionada, como aparece no cânone liberal; o princípio da justiça social, da proporcionalidade na distribuição dos frutos da cooperação econômica oposto à apologia da acumulação desigual; o princípio da autoridade do Estado, legitimado a agir sempre quando necessário ao bem comum e oposto ao *laissez-faire* ou liberalismo manchesteriano; todos carregavam uma crítica ao liberalismo o que torna essa cultura incompatível com a ordem real do capitalismo (GUIMARÃES, 2006, p.206-7, grifos nossos).

A análise do documento da CNBB de 1980 sobre a *Igreja e os problemas da terra* demonstra parte substancial do que estava em questão para a Igreja, especialmente a

---

<sup>155</sup> Retornaremos adiante, com maior acuidade, tanto ao contexto histórico da formação da CPT quanto à importância do PCB e de seus programas de reforma agrária.

partir da criação e do fortalecimento da CPT. Se não se tratava de um programa revolucionário – ao menos nos termos do que o marxismo tradicional poderia considerar – tratava-se inequivocamente de uma centralidade positiva do trabalho em contraposição à exploração das potencialidades humanas. O documento de 1980 ocupa-se longamente de distinguir “terra de trabalho” e “terra de exploração” – nomenclatura, em partes, incorporada pela própria tradição marxista a partir de José de Souza Martins.

A terra de exploração é a terra que o capital se apropria para crescer continuamente, para gerar sempre novos e crescentes lucros. O lucro pode vir tanto da exploração do trabalho daqueles que perderam a terra e seus instrumentos de trabalho, ou que nunca tiveram acesso a eles, quanto da especulação, que permite o enriquecimento de alguns à custa de toda a sociedade. Terra de trabalho é a terra possuída por quem nela trabalha. Não é terra para explorar os outros nem para especular. Em nosso país, a concepção de terra de trabalho aparece fortemente no direito popular de propriedade familiar, tribal, comunitária e no da posse. Essas formas de propriedade, alternativas à exploração capitalista, abrem claramente um amplo caminho, que viabiliza o trabalho comunitário, até em áreas extensas, e a utilização de uma tecnologia adequada tornando dispensável a exploração do trabalho alheio (CNBB, 1980, p.11).

Seria reducionista, no entanto, compreender o papel desempenhado pela Igreja Católica no período pós-1964, apenas pelo relativo vácuo permitido pela estreita faixa de legalidade concedida ao Partido Comunista Brasileiro. Primeiramente há de se ter em conta que “a Igreja Católica teve um papel contraditório durante a ditadura civil-militar: apesar de um apoio manifesto em algumas mensagens da CNBB, havia também a construção da Teologia da Libertação e das ações das pastorais, sobretudo da Pastoral da Terra, em favor de camponeses, posseiros e indígenas frente à violência de grileiros e/ou latifundiários” (PRIETO, 2016, p.556). Cabe, portanto, buscar compreender em que medida esses campos de força se colocavam internamente à instituição Católica. Por ora, cumpre salientar que a Teologia da Libertação propiciou um importante salto da crítica aos valores liberais – já presentes no cristianismo comunitário – para uma práxis tendencialmente anticapitalista e militante (GUIMARÃES, 2006). De modo que não seria exagerado afirmar que nos anos que sucederam o golpe de 1964 a Igreja Católica no Brasil “era a mais avançada do mundo em suas posições pela mudança social. A sua inserção nas

áreas de fronteira agrícola, em rápida expansão com o estímulo estatal à modernização agrária brasileira, lhe permitia renovar o repertório crítico da questão agrária, enriquecendo-a com a temática indígena e a luta dos posseiros” (Ibidem, p.217). A centralidade da Igreja nas lutas no campo no período era tamanha “que as duas principais estratégias organizativas que se formaram no período, o modelo da CONTAG e o modelo das oposições sindicais rurais tiveram suas lideranças formadas em contato com a Igreja” (Ibid.).

Não temos aqui, evidentemente, por intuito uma rigorosa investigação sobre a história da Teologia da Libertação e sua territorialização no Brasil,<sup>156</sup> o que por si só demandaria outra tese. Trata-se para nós de ter em conta a historicidade dessa interpretação do Evangelho no que concerne à luta por terra e território no Brasil, compreendendo alguns dos nós górdios da relação entre essa luta e a dimensão messiânica e utópica que a consubstancia. Ter em conta a historicidade desse segmento da Igreja Católica demanda, aliás, a compreensão de que tal movimento não se produziu de maneira unívoca ou imediata, não nos permitindo, portanto, datar seu surgimento. Trata-se de um processo difuso e dilatado no tempo, que se iniciaria com o Concílio Vaticano II a partir de 1962 e se enraizando mais fortemente na América Latina nos encontros episcopais de Medellín (Colômbia) em 1968 e Puebla (México) em 1979. Conjunção de momentos denominada por Leonardo Boff (1996) “eclesiogênese”, isto é, a construção de uma nova Igreja que, sem abandonar os fundamentos tradicionais da Igreja Romana, buscava aproximar-se das pautas sociais, adotando um cunho libertário e anticapitalista, sobretudo nas ações junto aos povos do campo. Dom Tomás Balduino (2002, p.28) apresenta essa constelação histórica:

A década de 70 marca o nosso Pentecostes. É o tempo da definição e consolidação do Concílio Vaticano II pela entrada da América Latina. Sem a contribuição da América Latina, o Vaticano II estaria incompleto, estaria a meio caminho. Com efeito, foi nesse continente que aconteceu a concretização das duas grandes intuições fundamentais e primeiras do Concílio, a saber, a ruptura com o antigo modelo da Igreja e a abertura para o mundo. Nossos

---

<sup>156</sup> É importante salientar aqui, na esteira do que expôs Löwy (2000), que embora a Teologia da Libertação tenha tido maior influência e poder de ação no Brasil, ela diz respeito a um movimento bem mais amplo originado e presente em parte substancial da América Latina.

padres conciliares,<sup>157</sup> de volta do Concílio para suas igrejas e procurando ser fieis a esta abertura para o mundo, encontraram, naturalmente, não o mundo europeu do ter, do saber, do poder, onde se realizou o Concílio, mas o mundo “de abajo” como diz Gustavo Gutierrez. É o mundo dos negros escravizados, dos camponeses oprimidos e dos índios massacrados ao longo de cinco séculos. Por outro lado, é também um mundo de um extraordinário e riquíssimo cabedal humano e cultural, além de uma formidável história de lutas populares de heroica resistência.

Essa “abertura para o mundo”, sobretudo na realidade periférica brasileira, implicou necessariamente em certo laicismo, não raro conjugado com o patente sincretismo particular à formação social brasileira. Como comenta Ivo Poletto, “não se tratava de criar um novo ‘movimento de cristãos’, mas de ser uma ferramenta, um organismo de serviço que ajudasse a comprometer de forma mais acertada, a ação da Igreja com a causa dos oprimidos” (In: CASALDÁLIGA, 1985, p.40). Algo como o que Peter Houtzager (2004, p.140) comentou mais especificamente acerca da CPT, mas que não deixa de ser válido para toda a tradição da Teologia da Libertação: tratava-se de atuar como “incubadora institucional dos movimentos sociais”, mais que ser um movimento social mesmo. Em suma, o que estava sendo posto em movimento era

uma interpretação da fé religiosa advinda de teólogos que estabeleceram uma ponte religiosa, filosófica, política e sociológica entre a realidade terrena e a mensagem evangélica da religião católica. Desde então, foi afastado qualquer tipo de pré-determinação divina que justificasse problemas sociais mundanos; a velha ideia de que a pobreza é uma virtude agradável aos olhos de Deus *caiu por terra*. **A utopia do Reino de Deus** passa a ser pensada como etapa de transformações sociais necessárias na realidade terrena<sup>158</sup> (MITIDEIRO JUNIOR, 2008, p.75, itálico do autor; negrito nosso).

Se o Concílio Vaticano II, realizado na década de 1960, aparece com um primeiro ânimo para transformações mais radicais dentro da Igreja Romana, como bem pontua Dom Tomás Balduino, a realidade latino-americana colocaria à prova muitas das possibilidades de abertura propaladas no Vaticano. Por um lado, as próprias condições materiais objetivas na periferia do mundo davam outros contornos a essa “utopia do reino de Deus”, por outro, setores mais conservadores da

<sup>157</sup> Dentre os quais Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff.

<sup>158</sup> O que, do ponto de vista teológico, se ancorava na ideia de que “embora o reino de Deus não seja deste mundo, é aqui que ele tem sua iniciação, uma vez que a realização integral dos seres humanos é requerida pela própria ordem nova instaurada por Cristo no mundo” (MORAIS, 1982, p. 22).

Igreja, dentro e fora do continente não viam com bons olhos essa abertura, que estaria a desvirtuar os princípios canônicos da Igreja Romana. Caberia à já mencionada 2ª. Conferência do Episcopado Latino-Americano, organizada pelo Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) em Medellín na Colômbia em 1968 dar outro importante passo para a compreensão de que, naquele momento, a missão da Igreja “era a de denunciar a realidade perversa em que viviam os latino-americanos como uma afronta ao espírito do Evangelho” (MITIDERO JUNIOR, 2008, p.88). O documento final da conferência expressa de maneira explícita a compreensão comum chegada em Medellín: “como cristãos, cremos que esta etapa histórica da América Latina está intimamente vinculada à história de salvação. Como Pastores, com responsabilidade comum, queremos comprometer-nos com a vida dos nossos povos na busca angustiosa de soluções adequadas para seus múltiplos problemas (apud MITIDERO JUNIOR, 2008, p.89). Em síntese, se poderia mesmo dizer que a conclusão da Conferência de Medellín é a de que “a Igreja voltou-se para o homem, e não apenas para o espírito. O homem é a representação de Deus na Terra”, de modo que para “para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem” e, se ‘o homem vive em condições sociais adversas, a imagem de Deus é insultada” (Ibid.). Tal formulação não é mera rabulística; ao contrário, opera uma inversão fundamental na compreensão não apenas da legitimidade das lutas dos povos da periferia do mundo, como confere centralidade ao homem nessa luta. Se, como abordamos anteriormente, a utopia distingue-se das formas clássicas do milenarismo, precisamente porque nela a ruptura com o *mundo dado* não é devotada a qualquer deus *ex machina*, mas à ação prática dos homens, que seria a única capaz de subtrair-se do reino da loucura e da miséria, o documento da Conferência de Medellín formula pela primeira vez a luta dos povos subalternos – a qual a Igreja deveria ser solidária – como luta utópica. Evidentemente messiânica além de utópica, haja vista que “o homem é a representação de Deus na Terra”.

Não é preciso dizer que essa *nova* forma de compreender o Evangelho aprofundou as rupturas que já se iniciavam com o Concílio Vaticano II. Pois além da terrenização da transcendência estava em questão também o ecumenismo, o respeito, a aceitação e a valorização de outras doutrinas e crenças, como as de matriz indígena

e africana. Tal sincretismo, notadamente não seria bem assimilado por parte substancial da Igreja. Em grande medida, se deve a isso a sensação que os clérigos reunidos onze anos depois em Puebla, no México, por ocasião da 3ª. Conferência Episcopal Latino-Americana, tiveram de que a “Teologia da Libertação não repercutiu, não se espacializou nem aglutinou uma massa de adeptos como se esperava depois da Conferência de Medellín” (Ibidem, p.91).<sup>159</sup>

Em que pese o clima acirrado entre as alas progressistas e conservadoras da Igreja – sendo estas últimas protagonistas na Conferência de Puebla – se poderia afirmar que a Teologia da Libertação sairia fortalecida do encontro no México. Isso, em larga medida, por uma contingência histórica; qual seja, a presença do Papa João Paulo II que acabara de assumir o pontificado após a inesperada morte de João Paulo I que morrera apenas vinte e cinco dias após assumir a Igreja. O novo Papa adotou, talvez por estar naquele momento assumindo o pontificado, um tom conciliador, mostrando-se aberto às novas tendências; e sem romper com as alas mais conservadoras, acenava positivamente para a Teologia da Libertação. De modo que, “após a Conferência de Puebla, definitivamente, ao menos no plano da teologia nova e dos discursos produzidos, a opção pelos injustiçados e oprimidos da história desloca o lugar teológico da Igreja latino-americana (Ibidem, p.95).

Mas, certamente, o avanço mais radical oriundo da Conferência de Puebla, e que reverberaria de modo decisivo na atuação da Igreja no Brasil, diz respeito ao modo como a ala progressista da Igreja passa a compreender o direito absoluto à propriedade privada. Se anteriormente mesmo o comunitarismo cristão compreendia

---

<sup>159</sup> Demonstração dessa tensão interna é a narrativa de Iokoi (apud MITIDERO JUNIOR, p.92) atinente ao fato de que “o setor conservador em Sucre dominou a primeira reunião preparatória de Puebla, por meio das Igrejas da Colômbia, da Argentina e do México. Por sua posição, apenas a hierarquia deveria participar da III Conferência. O Brasil, o Peru e a América Central questionaram o caráter fechado da reunião, propondo uma ampla participação daqueles membros da Igreja que fossem convidados, além de leigos e representantes dos mais diferentes movimentos sociais”. E no frígido dos ovos a ala conservadora acabou por assumir majoritariamente a condução do evento. “Para comparecer à Conferência, tinham sido eleitos 178 bispos pelos respectivos episcopados, sem critérios de eleição para minoria e maioria proporcionais. Não foram incluídos na lista o arcebispo de Manágua, Monsenhor Obando, nem quaisquer dos teólogos da Libertação. Estes, entretanto, foram convidados, particularmente, por vários bispos. A representação de Protestantes na Conferência, como observadores, foi extremamente reduzida (Ibidem, p.93).

a propriedade como um direito inalienável e a própria Teologia da Libertação mantinha-se, de certo modo, apenas tangenciando a questão, o documento final da Conferência no México é explícito:

Os bens e riquezas do mundo, por sua origem e natureza, segundo a vontade do Criador, são para servir efetivamente à utilidade e ao proveito de todos e cada um dos homens e dos povos. Por isso a todos e a cada é um direito primário e fundamental, absolutamente inviolável, usar solidariamente esses bens, na medida do necessário, para uma realização digna da pessoa humana. Todos os outros direitos, também o de propriedade e de livre comércio lhe estão subordinados. Como nos ensina João Paulo II: “sobre toda propriedade privada pesa uma hipoteca social”. A propriedade compatível com aquele direito primordial é antes de tudo um poder de gestão e administração, que, embora não exclua o de domínio, não o torna absoluto nem ilimitado. Deve ser fonte de liberdade para todos, nunca de dominação nem de privilégios. É um dever grave e urgente fazê-lo retornar à sua finalidade primeira (CELAM, 1979, p.162).

Notadamente, a explicitação de tais princípios em um documento oficial da Igreja, e tendo por base a fala do próprio Papa na abertura da Conferência, causou impactos em todo o mundo, sobretudo na América Latina e, com reverberações quase imediatas no Brasil, onde assumiu a forma de discurso político e passou a compor decisivamente o discurso da luta por reforma agrária. A própria leitura do Evangelho, passou a ser mediada por

elementos que serviam para a ruptura com a ordem social vigente. Um exemplo singular nessa releitura da Bíblia, impulsionada pela Teologia da Libertação, está no sentido da eucaristia. A partilha do pão e do vinho era tida como o momento máximo da liturgia católica e como um símbolo de adoração para os cristãos, mas o verdadeiro significado da eucaristia não é a simbologia, mas a partilha e a solidariedade no mundo real. A partilha não é algo que se venera, mas um evento que se pratica (MITIDIERO JUNIOR, 2008, p.96).<sup>160</sup>

---

<sup>160</sup> Evidentemente tal interpretação despertou a ira das alas mais conservadoras da Igreja, que adotaram medidas diversas para limitar a atuação da Teologia da Libertação. Desde a nomeação de bispos conservadores para regiões com acirrados conflitos sociais, impedindo que os adeptos da Teologia da Libertação lá atuassem, até a publicação de manifestos. O Movimento Nacionalista do Clero chegou a lançar uma cartilha intitulada *Brado de Alerta* na qual convoca a comunidade católica a resistir às novas tendências, e evoca velhos fantasmas do mundo ocidental. Do demônio ao comunismo. Diz um trecho da cartilha citada por Mitidiero Junior (2008, p.96), “Permita Deus que os brasileiros tomem consciência de que estão face a um inimigo apátrida, obediente a uma só estratégia mundial de penetração e intoxicação ideológica da Igreja, que maneja com sutileza, astúcia e minúcia técnicas de infiltração e convencimento, delas excluídas a moral, a ética e todo o valor humanitário [...] Não aceitamos que os ventos endemoniados e furiosos da insânia materialista venham bater às portas, sacudir as janelas e abalar os alicerces da Igreja de Cristo. Esses ventos não nascem em território brasileiro. Eles são gerados do outro lado do oceano, nas usinas do pensamento comunista, e soprados

Ao mobilizar o caráter prático do Evangelho, a Teologia da Libertação rompia em larga medida com o caráter hierárquico e tautológico dos ritos católicos, nos quais a repetição dogmática interessava mais que qualquer prática concernente à emancipação humana ou política. Nessa *démarche*, a leitura coletiva do livro do *Êxodo*, que em larga medida trata da libertação do povo hebreu da escravidão no Egito e da busca pela “terra prometida”, se revelaria profícua, na medida em que se convertia em alegoria da vida dos próprios povos camponeses expropriados e trabalhadores rurais sem terra. Seria a terra, pois, o agente mobilizador fundamental na formação política desses grupos. “O alcance e a dignidade teológica do conceito *terra* consiste em que ele é intermediário de um relacionamento com Deus e com o ser humano”, sem que isso implique, diria Alberto Moreira (2006, p.174, grifo nosso), em qualquer alienação do ponto de vista da luta política, pois “acentuava constantemente uma atitude fundamental em relação à realidade, que se articula em dois princípios éticos básicos por ocasião dos conflitos: o princípio da destinação universal dos bens da terra e o princípio dos direitos dos pobres de se apropriarem do necessário à vida” (Ibid.). Mitidiero Junior (2008) nos apresenta profícuos exemplos de como essa nova interpretação do Evangelho foi pouco a pouco ganhando espaço dentro da doutrina católica, de modo que a própria reprodução social desigual e contraditória passaria a compor as preocupações da Igreja como dotadas de valor teológico. O texto ecumênico elaborado em 1996 sob a coordenação do teólogo Marcelo Barros, intitulado *Os pequenos possuirão terra*, e visando articular as dimensões espiritual e terrena, histórica e jurídica, local e global, é um exemplo lapidar dessa atuação da Igreja.

---

sobre o povo amável e pacífico do Brasil, fomentando a discórdia, vomitando veneno e farejando sangue, do qual se nutrem. Esse é apenas um brado de alerta para o nosso clero e para todos os homens de boa vontade”. Reações igualmente policialescas e intimidadoras vieram também do próprio Vaticano. “Em 1981, o teólogo franciscano Leonardo Boff sentou-se diante do tribunal da Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Tribunal do Santo Ofício, responsável pela Inquisição) para ser inquirido pelo Cardeal Joseph Ratzinger, [Papa Emérito Bento XVI, recém-falecido], a respeito do seu livro *Igreja, Carisma e Poder*, o qual continha uma crítica contundente à forma de organização da instituição eclesial. Frei Leonardo Boff acabou sendo condenado pelo Vaticano a um ano de silêncio”. O mesmo Ratzinger escreveria três anos mais tarde um documento que acusava a Teologia da Libertação de heresia, já que comungaria de alguns dos pressupostos do marxismo.

**A História** Antes dos portugueses colonizarem o Brasil, a terra era dos índios. A posse era coletiva e comunitária. Os portugueses tomaram as suas terras e as dividiram em capitanias hereditárias distribuídas entre poucos donos. A partir daí a terra no Brasil tem sido concentrada e explorada por poucos [...]. Assim, em 1850, saiu a primeira lei que regulamentava a venda e propriedade da terra – Lei de Terra – n. 601: A partir de agora, acaba-se o costume de quem trabalha poder adquirir a terra onde vive por meio da ocupação. Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja de compra. **O que diz a lei no Brasil:** Da Constituição Federal: Art. 23. É competência comum da União, dos Estados, do Distrito Federal e dos Municípios: [...] X – combater as causas da pobreza e os fatores de marginalização, promovendo a integração social dos setores desfavorecidos. **O que nos diz a palavra de Deus:** O Deus Eterno disse a Moisés: Reparta a terra entre as tribos e famílias, conforme o tamanho delas. Divida a terra por sorteio e dê as partes maiores para as tribos e famílias mais numerosas e as partes menores para as tribos menores (Livro dos Números 26, 52-56). **Palavra das Igrejas** De um pastor da Igreja antiga: Dize-me. Ó proprietário da terra, de onde vem tua riqueza. De quem? Respondes: Do meu pai, ou do meu avô. Podes retroceder em tua família e provar que aquela propriedade foi adquirida corretamente? Não, não podes. O início, a origem tem que ter vindo da injustiça de alguém. Por que, no princípio, Deus não fez um rico e outro pobre [...] Ele deu a terra para o proveito de todos. Como ela é propriedade comum, como é possível que tenhas tantos e tantos hectares, enquanto o teu vizinho não tem sequer uma mão cheia de terra? [...] É mau alguém reter só para si o que é do Senhor. Ou a Escritura não diz: Do Senhor é a terra e tudo o que ela contém (Salmo 24,2). Dos pastores da Igreja atual: Cremos que toda pessoa humana é dona da terra. Por direito próprio, embora subordinado ao direito absoluto de Deus, toda pessoa deve tomar posse dela com o conhecimento da razão e com a força de suas mãos [...]. A terra pertence ao camponês que cultiva e o camponês pertence à terra que ama. (apud MITIDIERO JUNIOR, 2008, p.132, negritos do original).

Dois anos mais tarde seria Frei Betto a publicar, a pedido da CPT, outro documento de suma importância, intitulado *Para uma Melhor Distribuição da Terra: o desafio da reforma agrária*. Afirmo Frei Betto (apud MITIDIERO JUNIOR, 2008, p.133) que “a concentração dos bens nas mãos de poucos é uma desordem e exige que se chame a atenção de toda sociedade humana para os princípios da justiça, particularmente para o princípio da destinação universal dos bens. Veja o que diz o Concílio Vaticano II: Deus destinou a terra, com tudo o que ela contém, para o uso de todos os homens e povos [...] Preste atenção neste ensinamento da Igreja: Aquele que se encontra em necessidade extrema tem o direito de procurar o necessário para si junto às riquezas dos outros”. A mesma publicação é seguida por uma charge de caráter extremamente pedagógico visando a capilarizar o debate da reforma agrária que ainda permanecia em fins da década de 1990 – e possivelmente hoje seja ainda

mais – um temário maldito por parte substancial da Igreja e da sociedade civil como um todo.

Figura 14: Charge sobre ocupação de terras improdutivas publicada em documento da Igreja Católica em 1998



Fonte: (Mitidiero Junior, 2008, p.134)

O fato é que no âmbito da Teologia da Libertação, sobretudo a partir das conferências de Medellín, e principalmente Puebla – com a anuência do Papa João Paulo II –, a luta por terra e a luta por reforma agrária passaram a compor de maneira decisiva a práxis teológica, que cada vez mais se deslocava do lugar mítico, sagrado e improfanável da Igreja tradicional em direção às práticas e lutas inscritas na vida cotidiana. Os próprios ritos e sacramentos deixavam de concernir apenas ao mundo espiritual, mas se terrenizavam, sem notadamente abandonar os princípios cristãos, concedendo a estes um significado outro onde a vida humana terrena e banal também compunha os sentidos e significados do Evangelho. Não em vão a Teologia da Libertação pode ser compreendida tanto como Teologia da terra quanto da Terra. Terrenização essa que não pode deixar de abrir caminho e acolher sincretismos de origens diversas. O que, notadamente, não ocorreu sem conflitos. É

Dom Tomás Balduino (2002, p.40) quem sintetiza esse movimento de forma mais explícita.

Terra é mais do que terra. Justamente porque terra é chão, é símbolo. É, sem dúvida, o pedaço de terreno necessário à subsistência da família, mas é também a Terra prometida, cuja conquista só acontece com união, na organização, na luta de enfrentamento contra os donos que se apoiam nas instituições públicas. Terra é espelho das estruturas de opressão incrustadas na nossa sociedade. É o lugar da convivência de uns com os outros, com a natureza, com a memória dos ancestrais e dos que nos antecederam na luta dando a vida pela justiça na terra. Terra é partilha, é festa, é celebração, é romaria. Terra é dignidade, justiça, igualdade, participação e solidariedade. Terra é democracia, é mudança radical e profunda, é nova sociedade. Terra é criação toda, é a natureza que já clama por saúde e vida no chão, no ar, nas águas, nas plantas, nos peixes. Nos animais, no homem e na mulher. Terra é mãe Terra. Terra é Pachamama! (BALDUÍNO, 2002, p.40).

No bojo do aprofundamento dessa perspectiva teológica é que Comissão Pastoral da Terra (CPT) tem sua origem e reconhece seu campo de atuação. Evidentemente não é possível aqui aprofundarmo-nos na vasta história da CPT, nos atendo, por exemplo, às atuações desta em cada estado brasileiro, como aliás vários estudiosos já se dedicaram a fazer. O que nos interessa aqui – e seguindo o objetivo de apontar a centralidade da Igreja Católica enquanto elemento fundamental na luta por terra e território no Brasil – é demonstrar a vinculação entre terra, messianismo, utopia e luta política na formação social brasileira. Vinculação tão forte a ponto de Frei Gilvander Moreira (2017, p.174) afirmar de maneira categórica que “para a CPT, luta pela terra é luta profética e ocupação, um meio”.

A CPT, assim como toda a tradição advinda da Teologia da Libertação, é tributária do Concílio Vaticano II ocorrido na primeira metade da década de 1960 e que, em larga medida, casou transformações estruturais na Igreja Católica e na interpretação do próprio Evangelho, sobretudo na periferia do mundo. Nessa constelação, a América Latina era destinatária *par excellence* da reforma da Igreja – haja vista a importância das Conferências de Medellín e Puebla. Mas dentre todos os países latino-americanos o Brasil foi, sem dúvida, o que mais se apropriou da nova Teologia.

No continente latino-americano, não houve um rompimento tão grande com a postura dogmática e tradicional da Igreja como o que ocorreu no Brasil. A

Teologia da Libertação e, principalmente, os teólogos e clérigos libertadores que aqui residiam, junto à ala mais progressista do clero, sacudiram os pilares institucionais da Igreja brasileira, exigindo transformações nas formas de atuação dessa instituição. Todos aqueles clérigos que viam, nas tão evidentes injustiças sociais desse país, uma afronta ao projeto de Deus conclamavam por outra missão da Igreja, por uma missão que estivesse mais próxima do povo oprimido e que possibilitasse a esse povo se erguer frente aos opressores, vistos, por sua vez, como fiéis deturpadores do espírito cristão (MITIDERO JUNIOR 2008, p.137).

Nessa renovação da Igreja algumas figuras de proa assumiram destaque, como Dom Pedro Casaldáliga e Dom Helder Câmara - sendo este último indicado quatro vezes ao Prêmio Nobel da Paz. Mas obviamente estas não eram as únicas lideranças engajadas em tal projeto transformador, haja vista a multiplicidade de movimentos que emergiram em um curto período de tempo tendo por ânimo as vertentes radicais e progressistas da Igreja Católica. Apenas para citar alguns, fiquemos com o Centro de Defesa dos Direitos Humanos (CDDH), as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)<sup>161</sup>, o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Comissão Pastoral da Criança (CPC), a Comissão Pastoral da Mulher (CPM), a Comissão Justiça e Paz (CJP), a Comissão Pastoral do Negro (CPN), a Comissão da Pastoral Operária (CPO), o Movimento de Educação de Base (MEB) e a Movimento de Evangelização Rural (MER). A CPT emerge em 1975 precisamente nessa efervescência de renovação da Igreja e em íntima relação com outras pastorais que lhe são contemporâneas, em especial o CIMI, fundado três anos antes, a ponto de Dom Tomás Balduino afirmar em entrevista a Mitidiero Junior (2008) que a "CPT é filha do CIMI". "O nascimento da CPT não é, portanto, um fato isolado, nem provém da intuição de algum bispo ou de um agente mais iluminado. Ela se situa nesse conjunto", afirmariam Polleto e Canuto (2002, p.29). Mas diferentemente do CIMI, que teve "sua origem imediata numa geografia eclesial e política diferente daquela seguida pelos movimentos, instituições e grupos de ação católica" (MITIDIERO JUNIOR 2008, p.149), a CPT

---

<sup>161</sup> As Comunidades Eclesiais de Base assumiram, aliás, um papel decisivo não apenas no campo - onde majoritariamente atuam as pastorais - mas também nas periferias urbanas, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. Com o significativo êxodo rural em um país que se urbanizava a passos acelerados, as massas de despossuídos eram mobilizadas cada vez mais para os grandes centros urbanos; se no período anterior ao golpe de 1964 os centros comunitários e o Teatro do Oprimido de Augusto Boal associados à pedagogia freiriana tinham atuações decisivas frente a esses migrantes, com o paulatino desmantelamento de um projeto de cultural nacional, foram as CEBs que assumiriam decisivamente a condição de lida com os migrante pobres.

“nasceu da prática das Igrejas envolvidas pela violência que atingia as comunidades de índios e de posseiros na Amazônia. Em termos eclesiais, isso significava o compromisso de uma Igreja local com um grupo social vítima de violências” (Ibidem, p.150).

Dada a generalização da desigualdade fundiária e dos conflitos por terra em todo o território brasileiro não tardou muito para que a área de atuação da CPT fosse muito além da Amazônia. O Primeiro Encontro da Pastoral, com vistas propriamente aos conflitos imanentes à Amazônia Legal, ocorria fora dos domínios amazônicos, mais precisamente em Goiânia, ainda em julho do ano de fundação da Pastoral.<sup>162</sup> E as resoluções do Encontro apontavam justamente para a necessidade premente de expandir a atuação da CPT para todo o país. Como documentam Polleto & Canuto (2002, p.56-7), as resoluções finais de Goiânia assim apontavam:

Igrejas da Amazônia Legal, reunidas em Goiânia em Encontro de Pastoral, respondendo à dramática situação e à aspiração do nosso povo sem-terra. Decide o seguinte:

Assumir o compromisso de empenhar-se no processo global de reforma agrária do nosso país, dando cumprimento ao espírito e à letra do Estatuto da Terra, articulando-se com todas as instituições sociais que trabalham por este mesmo objetivo.

Criar uma Comissão de Terras que, na qualidade de organismo de caráter oficioso, ligado à Linha Missionária da CNBB, possa realizar com agilidade o objetivo de interligar, assessorar e dinamizar os que trabalham em favor dos homens sem terra e dos trabalhadores rurais, e estabelecer ligações com outros organismos oficiais. Cabe a esta comissão dar especial atenção ao Estatuto da Terra e à Legislação Trabalhista Rural, procurando divulgá-los em linguagem popular.

Que cada Diocese, Prelazia ou conjunto de Prelazias, em ligação com a Comissão de Terras, se empenhe no seguinte:

criar uma equipe que, a partir do conhecimento profundo da realidade, possa ajudar para que se abranja vitalmente a problemática da terra e suas consequências no planejamento pastoral;

organizar uma assessoria jurídica para tudo que se refere aos problemas da terra e dos trabalhadores rurais;

promover campanhas de conscientização para os trabalhadores rurais e agentes de pastoral.

Precisamente na medida em que expandia territorialmente sua ação, a CPT teve de também passar a atuar em diferentes frentes, assim elencadas por

---

<sup>162</sup> Nesse momento a CPT ainda não era um organismo oficioso frente à CNBB, o reconhecimento mediante esta última só ocorreria três meses mais tarde, em outro encontro sediado em Goiânia.

Mitidiero Junior (2008, p.158): I) Defendendo a terra trabalhada – os posseiros; II) Organizando a resistência – barragens e grandes projetos; III) Conquistando a terra que é de todos – os sem terra; IV) Garantindo a permanência na terra – agricultura familiar; V) Preservando a natureza para garantir a vida; VI) Buscando resgatar a dignidade humana – boias-frias e trabalhadores escravos; VII) Defesa e promoção dos direitos. O que colocava a CPT – que ademais sempre recusou tornar-se propriamente movimento social ou partido político – como uma pastoral de fronteira. Não era propriamente um movimento, não era propriamente interna à Igreja; embora em momento ou outro apareça como se o fosse. Um texto da própria Comissão expressa bem essa condição fronteiriça. “Nascida na fronteira agrícola da Amazônia aprendeu a viver e a buscar a fronteira sempre: da sociedade com a marginalidade, do campo com a cidade, das estruturas sindicais e populares com os trabalhadores organizados ou não, das Igrejas com o mundo, da Igreja Católica com as outras Igrejas, da religião cristã com outras religiões, *da realidade com a utopia*” (CPT, 1997, p.23, grifo nosso). Essa formulação de uma zona limítrofe, na qual atua a CPT, expressa precisamente a *démarche* aqui colocada. O componente utópico-messiânico de maneira alguma torna menos terrena, real e imediata a luta concreta pela terra e pela existência, ao mesmo passo que tal concretude – ou materialismo para utilizarmos os termos malditos à Igreja tradicional – em nenhum momento rompe com o caráter utópico-messiânico da ação política. Não seria exagerado dizer que, ao menos em terras brasileiras, um apenas pôde existir em íntima associação com o outro. O documento *Fraternidade e política* publicado no Boletim da CPT em 1981 (apud MITIDIERO JUNIOR, p.162) não poderia ser mais claro quanto a essa vinculação. Diz o documento:

Se as comunidades procurassem a raiz dessa falta de saúde, descobririam que o remédio é, sobretudo, político. Alguém irá se assustar, mas repetimos: o remédio deve ser fundamentalmente político. Sim, porque se o político é a procura do bem comum, não terá ação mais fraterna que a tentativa de construir uma sociedade onde cada homem tenha seus direitos reconhecidos e o espaço livre para se manifestar, se realizar como gente numa comunidade de iguais. O político é o ponto mais alto da fraternidade.

A associação entre o propriamente político e as Sagradas Escrituras é patente, portanto, na constituição da CPT. E não faltam passagens bíblicas que coadunem com tal interpretação. “Assim disse Javé, o Deus da Vida: ‘A terra não será vendida, pois que a terra me pertence’”, não podendo, portanto, converter-se em mercadoria, lê-se em *Levítico* (BÍBLIA SAGRADA, 2005, p.219). “Os mansos herdarão a terra, e se deleitarão na abundância de paz”, encontra-se no Livro de *Salmos* (Ibidem, p.899); o que, aliás, é praticamente repetido nos mesmos termos no *Evangelho de Mateus*: “Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra (Ibidem, p.1451). Expropriado de suas terras, em Judá na Palestina, Miqueias ao chegar em Jerusalém, onde vivem precisamente aqueles lhes despojaram as condições de reproduzir a vida em sua terra de nascença, professa sua utopia: “Em um campo em ruínas, na Samaria, uma plantação de vinhas – lavouras – será feita [...] de suas espadas vão fazer enxadas, e de suas lanças farão foices” (Ibidem, p.1403). A já mencionada diáspora do povo Hebreu rumo à “terra prometida”, no *Êxodo*, não raro também é evocada. Exemplos como esses são fartos na Bíblia e não nos alongaremos neles; o que interessa é reter o peso que os próprios textos bíblicos tiveram na consolidação da Pastoral da Terra como uma das principais entidades na luta por terra e território na história brasileira. E precisamente pelo sincretismo que ela ajudou a dar corpo, politizando as escrituras e conferindo caráter profético à política foi capaz de angariar e fomentar diversos grupos políticos – religiosos ou não – comprometidos com a luta por terra no Brasil, tornando a reforma agrária uma utopia concreta, ainda que não tenha se realizado até o momento. Em entrevista a Bernardo Mançano Fernandes, João Pedro Stedile apontou precisamente em que medida esse caráter sincrético – ou ecumênico – da CPT foi indissociável à sua capacidade de atuação e de contribuição para a formação de novos movimentos, como o próprio MST.

O surgimento da CPT, em 1975, em Goiânia (GO), foi muito importante para a reorganização das lutas camponesas. Num primeiro momento ela reuniu os bispos da região amazônica, que percebiam o altíssimo grau de violência cometida contra os posseiros das regiões Norte e Centro-Oeste do país. [...] outro aspecto importante, com o surgimento da CPT, é o pastoral. [...] A CPT foi a aplicação da Teologia da Libertação na prática, o que trouxe uma contribuição importante para a luta dos camponeses pelo prisma ideológico. Os padres, agentes pastorais, religiosos e pastores discutiam com os camponeses a necessidade de eles se organizarem. A Igreja parou de fazer um

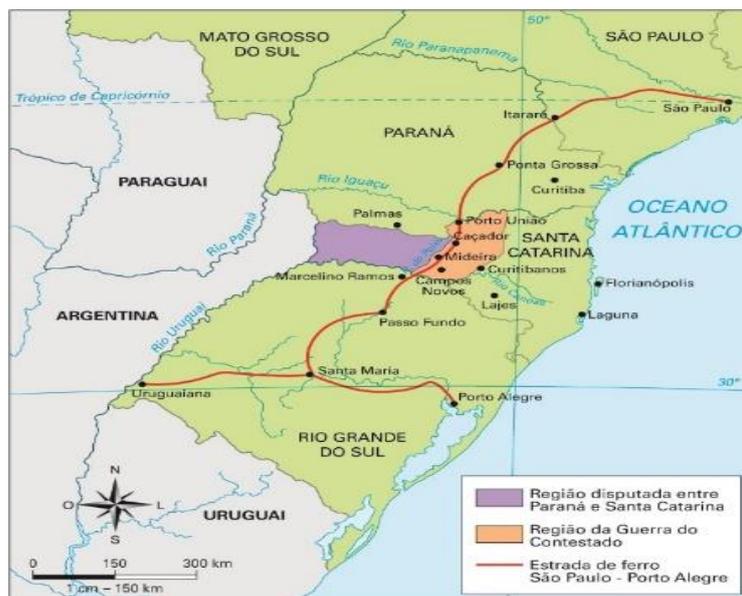
trabalho messiânico e de dizer para o camponês: “Espera que tu terás terra no céu”. Pelo contrário, passou a dizer: “Tu precisas te organizar para lutar e resolver os teus problemas aqui na Terra”. A CPT fez um trabalho muito importante de conscientização dos camponeses. Há ainda mais um aspecto que também julgo importante do trabalho da CPT na gênese do MST. Ela teve uma vocação ecumênica ao aglutinar ao seu redor o setor luterano, principalmente nos estados do Paraná e de Santa Catarina. Por que isso foi importante para o surgimento do MST? Porque se ela não fosse ecumênica, e se não tivesse essa visão maior, teriam surgido vários movimentos. A luta teria se fracionado em várias organizações. [...] A CPT foi uma força que contribuiu para a construção de um único movimento, de caráter nacional (apud FERNANDES & STEDILE, 2005, p.21).

### 3.2.2 Messias insanos, ou entre o hospício e a História

Euclides da Cunha escreve em *Os sertões* que Antônio Conselheiro era um Messias insano, que entrou para História, como poderia ter entrado para o hospício. Ocorre que Conselheiro não é um raio numa tarde de céu azul: ao contrário, a História brasileira aqui ou acolá esbarra com um “novo” Antônio Conselheiro. Configurações nas quais a Igreja Católica enquanto tal – mesmo que em vertentes minoritárias ou comissões mais ou menos autônomas – encontra-se de todo ausente, mas figuras messiânicas associadas à figura de Deus e do guia à terra prometida se fazem centrais.

O exemplo mais famoso dessa *dialética entre loucura e história* na luta por terra no Brasil certamente é a Guerra do Contestado, travada entre 1912 e 1916 na região limítrofe e de disputa territorial entre Paraná e Santa Catarina, conhecida no período exatamente pela alcunha de Contestado.

**Mapa 4: Território envolvido na Guerra do Contestado**



Fonte: <https://escolaeducacao.com.br/guerra-do-contestado/>. Acesso em 14 de abril de 2020.

O conflito armado, que perdurou por quase quatro anos, colocando de um lado posseiros e pequenos proprietários fundiários e de outro os poderes estadual e federal, tinha em conta a desapropriação de vastas glebas nos dois estados para viabilizar a construção de uma ferrovia que ligaria o Rio Grande do Sul a São Paulo. A maior parte dos posseiros e proprietários que viviam da extração de madeira foram expulsos ou se tornaram força de trabalho de baixo custo para o investidor estadunidense Percival Farquhar, que detinha os capitais tanto da Brazil Railway Company, responsável pela construção da ferrovia, quanto da madeireira Southern Brazil Lumber & Colonization Company que se instalaria na região. Várias terras de posseiros e pequenos proprietários, não é difícil concluir, foram griladas pelas Companhias de Farquhar, formando uma massa de expropriados, dos quais muitos sequer conseguiriam ser subempregados nos novos empreendimentos. Pois, de acordo com Maurício Queiroz (1966), mesmo após o término da construção da ferrovia, a Brazil Railway Company receberia do governo federal um contingente de terras equivalente a quase 300 mil alqueires, ou 6,7 mil km<sup>2</sup> de terras, que, embora há muito ocupadas por posseiros foram declaradas como terras devolutas, forçando a desapropriação imediata das mesmas: “A área total assim obtida deveria ser escolhida e demarcada, sem levar em conta sesmarias nem posses, dentro de uma

zona de trinta quilômetros, ou seja, quinze para cada lado” (Ibidem, p.108). O que, ainda de acordo com Queiroz, desrespeitava a própria Lei de Terras de 1850.

A Guerra do Contestado seria apenas mais um dentre tantos outros conflitos envolvendo expropriação de terras no Brasil não fosse pelo forte elemento messiânico que marca o conflito. Na verdade, compreendê-lo demanda ter em conta a figura do Monge José Maria de Santo Agostinho, que por sua vez não se explica sem as figuras do Monge João Maria de Agostini e de outro João Maria, na verdade chamado Atanás Marcaf. Ainda em meados do século XIX, João Maria de Agostini, monge de origem italiana, peregrinou do interior de São Paulo ao Rio Grande do Sul sendo reconhecido como figura mítica que sempre estava ao lado dos menos favorecidos. Atanás Marcaf, de origem síria, apenas é registrado pela historiografia a partir da Revolução Federalista de 1893, também peregrinando pelo sul do país, e também caminhando junto aos despossuídos, adota a alcunha de João Maria, e passa a ser reconhecido popularmente como se desse continuidade ao legado do monge italiano. O último dos monges, José Maria de Santo Agostinho, surge apenas em 1912 – contribuindo para que muitos acreditassem ser a ressurreição de Atanás, morto quatro anos antes e que agora retornaria para guiar o caminho dos pobres em meio ao conflito com Farquhar. O que se passa, nos termos do historiador Eloy Tonon (2008, p.63), é que a coletividade dispersa “como decorrências das mudanças socioculturais e econômicas, busca um novo espaço para a prática de rituais e espera vinda do monge ressuscitado à frente de um exército libertador”.

Condizente com a realidade ou não, a crença na ressurreição do monge se corporificou na medida em que José Maria adotou o mesmo tom messiânico e profético que era característico a Atanás. A bem da verdade, conforme Cabral (1960), José Maria se apresentava como irmão de João Maria – o primeiro deles –, e como um continuador de sua obra. O fato é que o discurso inflamado e utópico de José Maria foi capaz de unir os trabalhadores – sejam aqueles demitidos pela Companhia de Farquhar, sejam os camponeses expropriados – e mesmo fazendeiros que, em função do arranjo infrapolítico que concedia vastas glebas às companhias estrangeiras, perderam considerável contingente de terras. Por fim, mesmo alguns poucos

coronéis da região, insatisfeitos com a chegada de poderes estranhos a seus domínios, aderiram à revolta.<sup>163</sup> Tudo se passava como se “por quase dois séculos nas trajetórias e itinerários do Monge João Maria, a categoria antes estática de messianismo ganha[sse] novo sentido” (GOES, 2007, p.120). Sob o comando da figura messiânica de José Maria, esses grupos sociais eminentemente díspares formaram mais que um grupo armado para resistir à ofensiva de Farquhar: acabaram por constituir uma vida comunitária, onde a propriedade e a mercadoria chegaram a ser abolidas, o comércio – destituído de sentido e finalidade – cedeu lugar a cultos e procissões professados a quase todo tempo. Como documenta Márcia Janete Espig (2008, p.36), “a vida era, como se vê, dominada pelas cerimônias religiosas”. Nessa nova liturgia que surgia da luta, a terra, mais uma vez, adquiria um sentido mítico e utópico, donde o próprio Sul do Brasil ganha

um sentido a mais. É território de culto ao Santo Monge. É espaço demarcado por signos de devoção e um privilegiado para pesquisa que, obra a obra, sedimentam as evidências das modificações que perpetuam a crença. A devoção ao Monge João Maria é um fenômeno que, dada a sua abrangência geográfica, e a adesão a essa fé por parte de um significativo número de comunidades rurais no sul do Brasil perpassa os conflitos abordados e, retira dos mesmos, estratégias e novas lógicas de relações em função da sua continuidade (GOES, 2007, p.121).

Nesse Estado paralelo criado, José Maria de Santo Agostinho, recorrendo inclusive à experiência histórica de Canudos, proclamou um governo independente, declarando guerra à República que, em seus termos, era “a lei do diabo” (D’ASSUMPÇÃO, 1917, Volume I, p.79). Proclamou um dos fazendeiros que o seguia como Imperador do Brasil, e constituiu para a segurança da comunidade uma guarda composta por 24 cavaleiros, em “alusão à cavalaria de Carlos Magno” (QUEIROZ, 1966, p.256). Divididos em povoados, os rebeldes constituíram o que chamaram de “Monarquias Celestes”, com ordem própria e responsabilidade de salvaguardar seu território.

É preciso ter em conta que para os sertanejos em luta, bem como para José Maria, em grande medida por conta da Revolução Federalista e da ainda recém-proclamada República, “a monarquia é concebida como a lei de Deus, é a forma

---

<sup>163</sup> Cf. Espig (2008).

divina de organização política do Estado. Colocava-se como um contraponto direto à República, identificada como a lei do Diabo e com o poder dos coronéis. Neste contexto, uma concepção ligada à monarquia não é um projeto reacionário, mas antes um projeto de autonomia frente às forças políticas e sociais dominantes” (MACHADO, 2004, p.214). Pois, ainda de acordo com Paulo Machado (Ibidem, p.26),

Paralelamente ao discurso religioso da “Guerra Santa” dos “pelados” contra os “peludos”, na defesa da “Monarquia Celeste” e da “Santa Religião”, os sertanejos acabaram demonstrando, tanto por discursos como por atos, que desenvolveram uma nítida consciência das condições sociais e políticas de sua marginalização, de que se tratava de uma guerra entre ricos e pobres, que lutavam contra o governo que defendia os interesses dos endinheirados, dos “Coronéis” e dos estrangeiros. Estas duas faces do movimento do Contestado (a religiosa e a crítico-social) não foram excludentes.

Precisamente por associar de maneira tão radical os componentes messiânicos e políticos do conflito, o Contestado passou a representar uma ameaça real ao Estado Novo, deixando de ser compreendido apenas como um movimento beato digno mais do hospício que da História. Foi em uma viagem a Curitiba, que reuniu mais de 300 beatos – por ocasião da Festa do Senhor Bom Jesus em 1912 –, que a potência da luta messiânica pôde ser percebida pelo poder republicano. Coube ao Marechal Hermes da Fonseca reprimir de maneira radical e violenta o poder paralelo estabelecido por José Maria. Conforme César Goes (2007, p.123), foram inscritas na região

estratégias políticas da afirmação do Estado Novo como uma região para ser acompanhada de perto. Em parte, o grau de violência narrado pelos trabalhos faz crer nas possibilidades de um hiperdimensionamento dos temores locais quanto à mobilidade e às práticas sociais daqueles agricultores, fazendo recair sobre eles uma reação tal, que sequer dera tempo para que eles assimilassem as repercussões da formação daquele núcleo religioso.

Os sertanejos fogem então para a cidade de Palmas, no norte do Paraná, onde vários deles são assassinados, inclusive o Monge José Maria cujo corpo foi coberto apenas por tábuas não pregadas a fim de facilitar sua ressurreição (TONON, 2008, 147). Começava ali o declínio da experiência do Contestado, embora ela ainda perdurasse por mais alguns anos. Inicialmente sob o comando de uma criança de 11 anos, chamada Teodora,

neta de Euzébio de França, amigo e seguidor de José Maria, residente no vilarejo de São Sebastião das Perdizes. A menina teria dito ao avô que num

galpão próximo a residência da família teria avistado três homens, sendo um deles José Maria. A notícia se espalhou rapidamente nos arredores do vilarejo, bastou para que lá se dirigissem a família e moradores, iniciando as rezas e ladainhas recitadas no tempo do monge, alguns dos penitentes afirmaram ter avistado uma luz que subiu aos céus ao entardecer (Ibidem, p.154).

Sob seus auspícios, o séquito de José Maria se estabeleceu em Taquaruçu, no Rio Grande do Sul, tal como o monge determinara na suposta aparição em sonho. E a partir daí formaram-se outras “cidades santas” sob o regime do Contestado, como Bom Sossego, Caçador Grande, Caraguatá, Pedra Branca, Santa Maria, Santo Antônio, São Miguel e São Pedro. Já em 1914, Taquaruçu foi quase completamente destruída por um efetivo de 700 soldados enviados pelo governo federal; mas poucos sertanejos morreram, pois já haviam se alocado no município de Caraguá, onde o acesso era mais limitado e já residiam mais de 20 mil pessoas sob as determinações do já falecido monge. Em Caraguá surge uma nova figura mítica, chamada pela alcunha de Joana D’arc do sertão, “uma nova virgem vidente, Maria Rosa, menina de 15 anos, sempre vestida de roupa branca e montada em um cavalo branco exercerá um novo fascínio místico na comunidade. De forte personalidade, bom discernimento no trato com os subordinados, se impõe como uma grande líder, além das rezas, procissões, comanda com mão forte os piquetes de segurança e abastecimento da irmandade” (Ibidem, p.166).

Em setembro de 1914, o grupo publica o *Manifesto Monarquista*, documento que oficializa o não reconhecimento da República por parte dos rebeldes. O grupo passa então a invadir fazendas de coronéis e se apropriar de tudo o que era necessário para a manutenção do reduto. Invadem e destroem ainda cartórios que detinham os registros das terras que anteriormente lhes pertenciam; destroem partes da ferrovia construída pela Brazil Railway Company; chegando a avançar 250 km para além da área onde originalmente se reuniram em torno do Monge José Maria (D’ASSUMPÇÃO, 1917). Tamanha ofensiva faz com que ainda no mês de setembro de 1914, o governo Hermes da Fonseca nomeie “o General Fernando Setembrino de Carvalho para assumir o comando de uma nova campanha militar, desta vez contando com todos os recursos bélicos que se fizessem necessários. Setembrino levou para o *front* de batalha, cerca de 6.000 soldados do exército, além de ter utilizado largamente o apoio dos chamados *vaqueanos*, milícias dos coronéis da

região” (CARVALHO, 2009, p.18). Conforme Zélia de Andrade Lemos (1983, p.99, grifo nosso),

De todos os movimentos havidos nestes sertões, nenhum teve importância tão grande, quanto o da revolta dos sertanejos na área contestada pelos Estados do Paraná e Santa Catarina; foram mais de 3 anos de lutas, em que se envolveram mais de 20 mil pessoas, em que o governo teve que mandar 13 expedições militares, inclusive 4 aviões, os quais pela primeira vez no mundo estrevavam a serviço da guerra. A região conflagrada abrangia 70 léguas de sertão bravo e florestas de difícil acesso, onde os fanáticos se concentravam em “redutos” ou vilas disseminadas pelo território.

Aos rebeldes que não foram mortos pelas expedições militares, Setembrino de Carvalho destinou outra estratégia. Ao invés de ataques diretos – como eles esperavam –, o efetivo militar se restringiu a cercar o entorno dos poucos pontos de resistência e destruir quaisquer estruturas que pudessem satisfazer as necessidades básicas dos camponeses. Isolados e com pouca ou nenhuma comida, em poucos dias, divergências internas ao grupo fizeram com que a resistência desmantelasse. Velhos, mulheres e crianças se entregaram primeiro, até que “o último reduto, São Pedro, foi arrasado em dezembro de 1915, depois de novas deserções em massa. Adeodato [que liderava os rebeldes na fase final do conflito], porém, só foi capturado e preso em julho de 1916” (CARVALHO, 20009, p.18), dando fim, após quase quatro anos, à Guerra do Contestado.

**Figura 15: Camponeses do Contestado (incluindo crianças) presos pela Guarda Nacional**



Fonte: <https://mst.org.br/2015/06/03/100-anos-da-guerra-do-contestado-silencio-invisibilidade-e-miseria/>. Acesso em 09 de maio de 2020.

A dissolução do Contestado longe esteve, no entanto, de solapar a memória ou o significado político da revolta. Seja na forma propriamente estética, no conjunto de tradições que perpassa a memória oral, ou mesmo na luta política, as figuras messiânicas de João Maria a José Maria, passando por Atanás, Adeodato, Teodora e Maria Rosa, permanecem vivas como que esperando por serem de novo trazidas à vida. “É como catalisadora que a figura do Monge irá ressurgir na condição de, pelo menos, mais dois peregrinos que, sem assumirem diretamente os vínculos com o personagem, imediatamente estabelecem as relações da memória coletiva, que irão imputá-los como relacionados a ele. [...] Para muitos, a questão se resolverá simplesmente com o recurso que engendra o messianismo: a volta do monge, conforme suas promessas feitas”. (GOES, 2007, p.122)

Outro caso menos conhecido, mas igualmente emblemático, foi a Ocupação Caldeirão de Santa Cruz do Deserto, em 1926, na região do Crato no Ceará. Rui Facó (2009, p.201) chegou a denominar a experiência de Caldeirão como “o melhor fruto da grande hégira sertaneja”. Uma espécie de confirmação histórica da tendência de que as “massas rurais sem terra, em certa fase da história do Brasil, ao encontrarem um pedaço de chão para cultivar: sem recursos, sem meios técnicos, falhos até mesmo de enxadas, rasgam a terra com as próprias mãos e, eles sim, obram milagres”.

A história de Caldeirão se inicia, no entanto, de acordo com o historiador Régis Lopes (1991), ainda nos anos finais da década de 1890, quando o beato José Lourenço deixa o sertão paraibano e muda-se para Juazeiro do Norte no Ceará, onde conhece e se torna amigo de Padre Cícero. O lavrador beato, contudo, não se adapta à vida urbana e, aconselhado por Padre Cícero, arrenda no Crato o pequeno sítio Baixa Dantas. No sítio, além de cultivar cereais e frutas, José Lourenço, fortemente influenciado pela caridade própria ao catolicismo popular, passa a receber romeiros e descamisados de toda ordem. Lá, como mais tarde também seria em Caldeirão, a produção era repartida igualmente entre todos que cultivavam: “cada um recebia o necessário para viver bem e o excedente era aplicado na realização de benfeitorias para o uso comum ou em ações de caridade do beato” (Ibidem, p.185). O que fez com

que em pouco tempo um enorme contingente de pessoas migrasse para o Baixa Dantas. O primeiro grande golpe à obra de José Lourenço, no entanto, ocorre em 1911, por ocasião da Sedição de Juazeiro<sup>164</sup>, quando as terras do sítio são invadidas e devastadas por jagunços a mando do governo do estado.

Ao longo dos anos, José Lourenço e seu séquito conseguem reconstruir o sítio e dar prosseguimento à sua obra, até sofrer outro duro golpe em 1921. O beato havia recebido de presente de Padre Cícero um boi chamado Mansinho. Por ocasião das disputas políticas regionais, os opositores de Padre Cícero constroem uma lenda segundo a qual Mansinho era uma espécie de divindade sincrética que deveria ser abatida. Floro Bartolomeu – que àquele momento presidia a Assembleia Legislativa do Ceará – “num de seus momentos de ira e prepotência, acossado pelas críticas da imprensa e do Parlamento, mandara abater o boi, que era um zebu, em frente à cadeia onde prende Zé Lourenço” (FACÓ, 2009, p.202). Poucos dias depois, José Lourenço é liberto e Floro Bartolomeu reconhece que “não se trataria mesmo de um boi castrado e sim de um touro, e não haveria nenhuma adoração ao animal e sim que o animal era um bom reprodutor e estava melhorando a raça do gado ali” (Ibid).

O Baixa Dantas, no entanto, seria vendido em 1926 e o novo proprietário não permitiria que os membros da comunidade de José Lourenço permanecessem em suas terras. Tem aí início efetivamente o movimento de Caldeirão de Santa Cruz do deserto: Padre Cícero decide por alojar o beato juntamente a todo seu séquito em uma fazenda no Crato chamada Caldeirão dos Jesuítas, onde a obra do beato é retomada, aprofundando os princípios igualitários que já marcavam a experiência no

---

<sup>164</sup> A Sedição de Juazeiro se iniciou em 1911, quando Padre Cícero foi eleito prefeito da cidade e se colocou contra o presidente Hermes da Fonseca, favorável à política das salvações, manobra que visava à promoção da intervenção federal, com o objetivo de evitar que os opositores ao governo fossem eleitos para as esferas estaduais. Um dos estados interditados por esta política foi o Ceará. Em 1912, derrubou-se o então coronel Nogueira Accioly, aliado de Padre Cícero e Floro Bartolomeu, dando-se lugar ao coronel Franco Rabelo. Nesse ano, houve eleição apenas para vice-governador. Padre Cícero, com sua fama, já percorrendo todo o sertão nordestino, conhecido por suas obras e seus milagres, foi eleito. A partir de então, começou a perseguição de Franco Rabelo a Padre Cícero. Para tentar conter os ataques e recuperar o poder, Floro Bartolomeu montou um verdadeiro exército de jagunços e romeiros, todos levados pela devoção a Padre Cícero. Os soldados de Franco Rabelo chegaram a Juazeiro e se depararam com esses homens, dispostos a darem suas vidas pelo “Padim Cico”. Os enviados de Hermes da Fonseca foram facilmente derrotados (ALMEIDA, 2011, p.66).

Baixa Dantas. Caldeirão chega a acolher mais de mil habitantes, produzindo e se organizando de maneira autônoma; exercendo papel decisivo, por exemplo, na seca de 1932, quando recebe vasto contingente de flagelados. “Ao contrário dos currais do governo, as famílias eram bem tratadas e alimentadas, um oásis em pleno deserto”, relata Silva (2009, p.96). Rui Facó, a partir do relato de José Gois de Campos Barros, descreve longamente que o território de Caldeirão (ver mapa 5) foi marcado por intenso trabalho não apenas religioso, mas também de um cultivo *sui generis*, haja vista a aridez do terreno, resultando em uma das mais bem articuladas experiências comunitárias registradas na historiografia brasileira.

Sabe-se que os ritos fetichistas, meio bárbaros, o acompanharam sempre. No Caldeirão, uma de suas primeiras preocupações foi mandar erigir uma igreja de proporções relativamente grandes para o lugar. Não eram mandriões que o seguiam, eram trabalhadores como ele. E em breve mostrariam os frutos de seu trabalho. Numa terra árida, como era a do Caldeirão, cavaram reservatórios de água, levantaram barragens, canalizaram riachos, irrigaram o solo que parecia inaproveitável. Lançaram as sementes, e os arbustos cresceram, cresceram as árvores. Em alguns anos o sítio estava irreconhecível, com seus plantios de algodão, milho, arroz, feijão, mandioca, cana-de-açúcar. Existia até mesmo um engenho para fabricação de rapadura, puxado a bois. Vale aqui mais a palavra de um testemunho visual do sítio tal qual era quando o mandaram arrasar: “Aliás, faça-se justiça, o espetáculo de organização e rendimento de trabalho, com que deparamos ali, era verdadeiramente edificante. As brocas e os terrenos prontos para a lavoura, delimitados por cercas admiravelmente construídas, derramavam-se pelos morros e, como uma surpresa verde no meio dos tabuleiros nus, apareceu-nos um tapete alegre de vegetação emoldurando um açude, construído por aquela gente, pelos processos mais simples e rudimentares”. As roupas que vestiam os habitantes do Caldeirão “eram confeccionadas com algodão plantado, tratado, colhido, tecido e tingido pelos próprios penitentes, cuja indústria valia pelo sabor histórico dos seus métodos”. A repartição dos frutos do trabalho da coletividade lembra uma espécie de comunidade primitiva: “Se todos trabalhavam para a *Rimandade*, com o diziam, todos recebiam, na véspera, a ração do dia seguinte. Esta constava, normalmente, de milho, feijão, farinha ou arroz, e os fanáticos denominavam-na de comissão; era distribuída de acordo com o número de pessoas de cada família, não constando que alguém jamais fizesse reclamação ou protesto” (FACÓ, 2009, p.204-5).



Lourenço conseguiria fugir e se isolar em Pernambuco, onde viria a morrer de causas naturais aos 74 anos, sendo levado em cortejo por uma multidão até Juazeiro.

**Figura 16: Moradores de Caldeirão de Santa Cruz do Deserto aprisionados pela polícia**



Fonte: Silva (2010, p.86).

Evidentemente, assim como no caso do Contestado, a experiência histórica de Caldeirão permanece vívida no Cariri cearense, elaborada enquanto memória de luta e resistência para o tempo presente, como no caso do Assentamento 10 de Abril, localizado no Crato.<sup>166</sup> Mas o fato histórico confirmado tanto por Canudos, Contestado ou Caldeirão é o mesmo diagnosticado por Rui Facó, o de que a revolta dos despossuídos ao longo da história republicana brasileira foi sempre reprimida e convertida em um acúmulo de corpos e cabeças decapitadas – como na icônica imagem do bando de Lampião executado em Piranhas, no estado de Alagoas. Experiências nas quais o caráter metafísico é sempre indissociável – seja por parte dos “Messias insanos” que levam a cabo tais empreitadas, seja mesmo por parte dos poderes instituídos que, quase invariavelmente, se valem da desbotada imagem da ameaça comunista para justificar a barbárie<sup>167</sup>. O que certamente apenas reafirma o teológico-político como forma mesma de ser da política no Brasil. Ajuda a revelar,

<sup>166</sup> Cf. Silva (2010).

<sup>167</sup> Na linguagem literária de Érico Veríssimo (1994, p.384, grifos do autor), “Comunista é o pseudônimo que os conservadores, os conformistas e os saudosistas do fascismo inventaram para designar simplisticamente todo o sujeito que clama e luta por justiça social”.

ainda, os limites da aposta política como resposta às contradições que a forma política mesma foi decisiva para engendrar.

Se, notadamente, a utopia e o messianismo quando mobilizadores de intensas lutas sociais não são destituídos de caráter político, antes pelo contrário, corporificam-se eles mesmos em práxis políticas, a chamada política institucional, ao inverso, nunca esteve destituída de certo componente messiânico. Ainda que sob um invólucro burocrático-racional-legal é na secular e messiânica aposta nos “milagres da dialética” que a experiência político-institucional de esquerda no Brasil esteve assentada ao longo da história da modernização, e assim permanece na história de seu colapso.

### **3.3 Metafísica da política ou a secularização da transcendência**

Robert Kurz formulou em distintos momentos de sua obra, em especial em *A substância do capital*, como a metafísica pretensamente extirpada pelo pensamento materialista permanece como fundamento da mediação social. Na verdade, talvez ela nunca tenha assumido tamanha potência quanto na moderna sociedade produtora de mercadorias, corporificada paradoxalmente como uma “idealidade real”. E se tal idealidade consubstancia a vida hodierna até seus mais recônditos poros, em poucos dos âmbitos cindidos da sociabilidade ela se encontra tão condensada quanto na chamada esfera política. Se nas atuações da Igreja radical ou nas empreitadas dos “Messias insanos” da história brasileira, essa dimensão metafísica se faz ver de maneira mais explícita, isso não quer dizer que ela não esteja presente e não seja decisiva nas formas instituídas da política e nas apostas reformistas ou revolucionárias ao longo da experiência brasileira.

Essa metafísica da política ou da metapolítica – ou seja, da reflexão sobre o fazer da política –, que nada mais seriam que expressões da referida crença nos milagres da dialética, pode ser lida de maneira clara e distinta na obra de Florestan Fernandes. A compreensão de que a burguesia brasileira, precisamente por sua condição dependente, jamais poderia fazer as concessões demandadas pela classe

trabalhadora, sendo por isso mesmo o móvel de uma contrarrevolução, parece-nos a expressão máxima dessa aposta nos milagres da dialética. Expressão máxima tanto pela qualidade da formulação quanto pelo nível de capilaridade que ela adquiriu no pensamento social brasileiro. Na formulação de Florestan, precisamente por sua modernização tardia, a burguesia brasileira teria de estar constantemente voltada para fora, para os padrões globais de modernização e acumulação, não se constituindo efetivamente como uma burguesia de caráter nacional, embora atuasse nesse mesmo âmbito. Assim, o que estava em questão, era a “necessidade histórico-social de adaptação da burguesia brasileira ao industrialismo intensivo não sob uma evolução que acelerasse e aprofundasse a revolução nacional, como ocorria sob o capitalismo competitivo”, mas exatamente ao oposto, “uma evolução que agravava o desenvolvimento desigual interno e intensificava a dominação imperialista externa, pois ambos teriam de ser, irremediavelmente, os ossos, a carne e os nervos do industrialismo intensivo” (FERNANDES, 2006, p.319). Sob tais condições,

a extrema concentração de riqueza, a drenagem para fora de grande parte do excedente econômico nacional, a conseqüente persistência de formas pré ou subcapitalistas de trabalho e a depressão medular do valor do trabalho assalariado, em contraste com altos níveis de aspiração ou com pressões compensadoras à democratização da participação econômica, sociocultural e política produzem, isoladamente e em conjunto, conseqüências que sobrecarregam e ingurgitam as funções especificamente políticas da dominação burguesa (Ibidem, p.293).

Voltada constantemente para fora, não efetivando sequer sua condição nacional enquanto burguesia, essa classe não teria condições – sejam elas políticas, econômicas ou culturais – de corresponder às demandas oriundas das mais diversas lutas sociais. Nessa configuração aporética, as lutas eminentemente reformistas – como a própria luta por reforma agrária – poderiam adquirir caráter revolucionário não porque lograriam êxito, mas precisamente por serem constantemente negadas. O acúmulo de forças dessas sucessivas reformas negadas desembocaria em algum momento histórico – quase teleologicamente – na revolução, fornecendo as bases concretas para uma estratégia socialista, e para um momento de transição. Olhando pelo retrovisor da história, parece-nos claro que esse momento de irrupção nunca esteve de fato no horizonte concreto. E na era de um horizonte rebaixado de

expectativas (ARANTES, 2014), não é difícil chegar à formulação de que na prática tais forças nunca se acumularam, senão que foram pouco a pouco se esvaindo no tratamento imanente da contradição. Não por razões subjetivas que pudessem ser colocadas no bojo da cooptação, da “pelegagem” ou mesmo do cansaço frente à luta, mas por razões radicalmente objetivas, que, em suma apertada, poderiam ser formuladas através do fato de que as condições materiais objetivas determinadas pelo próprio automovimento do valor em suas fases ascendente e de automediação se alteram a cada momento histórico, a cada novo embate, de modo que as forças acumuladas outrora pouco dizem sobre o tempo presente. O próprio par dialético revolução/contrarrevolução, se revelaria, nessa constelação, apenas planos imanes no tratamento geral da contradição, sem em nenhum momento tocar os fundamentos dessa última. O que não impediu, evidentemente, que esse fosse, mais ponto menos vírgula, o mote das apostas revolucionárias brasileiras ao menos desde o início do século XX.

Se pensarmos nos programas nacionais de reforma agrária – apenas para ficarmos com o debate de maior acúmulo no que concerne às reformas na tradição da esquerda brasileira – bastaria nos atermos à compilação organizada por Stedile (2012) acerca do tema para verificar que a ultrapassagem da contradição por meio de seu próprio fundamento – a aposta nos milagres da dialética – é o fundamento dos principais programas até o momento elaborados no Brasil. Para além da obviedade de que se trata de planos de reforma e, que, portanto, nem nominalmente se põem como revolucionários, o que há de ser destacado é precisamente a reposição das categorias fundamentais do moderno sistema produtor de mercadorias como aposta de superação de suas próprias aporias.

A proposta de reforma agrária levada a cabo pelo PCB por ocasião da Constituinte de 1946 e enunciada pelo eloquente discurso do então senador Luís Carlos Prestes aponta os caminhos dessa tradição de pensamento. Prestes assim inicia seu discurso: “Sr. Presidente, no estudo da persistência dessas relações feudais, apesar da penetração do capitalismo no Brasil, dessa defesa de um regime pré-capitalista, dessas relações sociais anteriores às relações capitalistas, às relações de

salário, às relações de troca monetárias, devemos buscar as causas de nosso atraso. E vamos encontrar a explicação disso tudo no monopólio da terra, na propriedade privada da terra e na concentração da propriedade” (apud STEDILE, 2012, p.17). Seria o caso, portanto, para a bancada do PCB, de superar o monopólio da terra no Brasil, superando os resíduos das formações pré-capitalistas na formação nacional para desenvolver... o capitalismo. Perde-se aí de vista precisamente o nexos – que exploramos anteriormente – entre a moderna forma da propriedade e o desenvolvimento da forma social de valor. De maneira que é uma contradição nos próprios termos reclamar a superação do assim chamado atraso pré-capitalista como forma de superação, ou mesmo de distribuição, da propriedade privada.

A comparação feita por Prestes, logo na sequência de seu discurso, entre a estrutura fundiária brasileira e a francesa, aponta mais uma vez para a ausência de compreensão da diacronia própria da formação colonial brasileira: “Enquanto na França, para população idêntica à do Brasil, com extensão muitas vezes menor do que a do nosso território, existem para mais de 5 milhões de proprietários, o número de proprietários em nosso país, segundo recenseamento de 1940, é de um milhão e novecentos e tantos mil” (Ibid.). Ora, seria uma impossibilidade tanto lógica quanto histórica atingir patamares de distribuição de terras ao menos parecidos com os da França, seja a modernização brasileira uma possibilidade concreta ou não. “Senhores, é essa a grande propriedade. É o latifúndio que determina o atraso da nossa agricultura. Sabeis o que é esse atraso: é agricultura da enxada, agricultura semelhante à do Egito dos faraós, da qual não podemos sair porque é impossível, é impraticável a aplicação da técnica agrícola enquanto existir essa massa de milhões de operários sem trabalho” (Ibidem, p.23), diz ele mais adiante. Aqui, Prestes parece compreender que é a massa de trabalhadores “sobrantes” que determina o nível de desenvolvimento das forças produtivas no campo, como se a inclusão desses excedentes fosse consonante com o aumento da composição orgânica dos capitais agrícolas. O entusiasmo de Prestes com um projeto de modernização se torna ainda mais explícito quando aponta o próprio desenvolvimento capitalista como forma de preservação da natureza. “As relações pré-capitalistas determinam, como

consequência mais séria para a riqueza nacional, a destruição das riquezas naturais” (Ibidem, p.25), afirma.

A primeira proposta de reforma agrária unitária dos movimentos camponeses do Brasil, elaborada a partir do I Congresso Nacional dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas, ocorrido em Belo Horizonte em 1961, embora adote um tom mais explosivo e pretensamente revolucionário – com certa radicalidade em vários pontos –,<sup>168</sup> não deixa de expressar em seu documento final certa percepção de atraso em relação ao exterior, e o plano de ação, uma vez mais, pressupõe a modernização brasileira como única forma possível de superação do atraso e do subdesenvolvimento.

É o monopólio da terra, vinculado ao *capital colonizador estrangeiro*, notadamente o estadunidense, que nele se apoia, para dominar a vida política brasileira e melhor explorar a riqueza do Brasil. É ainda o monopólio da terra o responsável pela *baixa produtividade* de nossa agricultura, pelo alto custo de vida e por todas as *formas atrasadas, retrógradas e extremamente penosas de exploração semifeudal*, que escravizam e brutalizam milhões de camponeses sem terra. Essa *estrutura agrária caduca, atrasada, bárbara e desumana* constitui um

---

<sup>168</sup> “a) Imediata modificação, pelo Congresso Nacional, do artigo 141 da Constituição Federal, em seu parágrafo 16, que estabelece a exigência de “indenização prévia, justa e em dinheiro” para os casos de desapropriação de terras por interesse social. Esse dispositivo deverá ser eliminado e reformulado, determinando que as indenizações por interesse social sejam feitas mediante títulos do poder público, resgatáveis em prazo longo e a juros baixos; b) Urgente e completo levantamento cadastral de todas as propriedades de áreas superiores a 500 hectares e de seu aproveitamento; c) Desapropriação, pelo governo federal, das terras não aproveitadas das propriedades com área superior a 500 hectares, a partir das regiões mais populosas, das proximidades dos grandes centros urbanos, das principais vias de comunicação e reservas de água; d) Adoção de um plano para regulamentar a indenização em títulos federais da dívida pública, em longo prazo e a juros baixos, das terras desapropriadas, avaliadas à base do preço da terra registrado para fins fiscais; e) Levantamento cadastral completo, pelos governos federal, estaduais e municipais, de todas as terras devolutas; f) Retombamento e atualização de todos os títulos de posse da terra. Anulação dos títulos ilegais ou precários de posse, cujas terras devem reverter à propriedade pública; g) O imposto territorial rural deverá ser progressivo, através de uma legislação tributária que estabeleça: 1º) forte aumento de sua incidência sobre a grande propriedade agrícola; 2º) isenção fiscal para a pequena propriedade agrícola; h) Regulamentação da venda, concessão em usufruto ou arrendamento das terras desapropriadas aos latifundiários, levando em conta que em nenhum caso poderão ser feitas concessões cuja área seja superior a 500 hectares, nem inferior ao mínimo vital às necessidades da pequena economia camponesa. i) As terras devolutas, quer sejam de propriedade da União, dos Estados ou Municípios, devem ser concedidas gratuitamente, salvo exceções de interesse nacional, aos que nelas queiram efetivamente trabalhar; Proibição da entrega de terras públicas àqueles que as possam utilizar para fins especulativos; k) Outorga de títulos de propriedade aos atuais posseiros que efetivamente trabalham a terra, bem como defesa intransigente de seus direitos contra a grilagem. l) Que seja planejada, facilitada e estimulada a formação de núcleos de economia camponesa, através da produção cooperativa” (STEDILE, 2012, p.77-9).

entreve decisivo ao *desenvolvimento nacional* e é uma das formas mais evidentes do processo espoliativo interno (Ibidem, p.74, grifos nossos).

Nessa concepção fica explícita mais uma vez a ideia de que a superação das mazelas impostas pelo sistema produtor de mercadorias apenas seria possível com o aprofundamento do capitalismo. O horizonte decisivo é a modernização brasileira que passaria tanto por modernizar uma “estrutura agrária caduca, atrasada”, quanto por se desvincular do “capital colonizador estrangeiro”, como se um capitalismo genuinamente brasileiro pudesse fornecer as bases para uma sociedade que se desenvolvesse para além das contradições impostas pelo próprio capitalismo.

Tais concepções, com distintos matizes em suas formulações seguem preservadas nos Programas que se seguem. Dois anos após o Congresso realizado em Belo Horizonte, é a vez de o então deputado Leonel Brizola apresentar um Projeto de Lei da Reforma Agrária. Dentre vários pontos de relevância, tais como “criar meios de acesso à terra própria aos trabalhadores rurais e às pessoas capacitadas a explorá-la, proporcionando a todos condições materiais e sociais de vida digna”, Brizola propõe, em plena consonância com a modernização do campo brasileiro, e conseqüentemente do capitalismo brasileiro “incorporar, ao desenvolvimento econômico nacional, áreas de terras virgens, inexploradas ou cultivadas de forma inadequada” (Ibidem, p.82).

Em 13 de março de 1964, às vésperas do golpe militar, em histórico discurso na Central do Brasil, o então presidente João Goulart cita diretamente a importância da Igreja Católica para sua concepção acerca da necessidade da reforma agrária no Brasil: “O inolvidável Papa João XXIII é que nos ensina, povo brasileiro, que a dignidade da pessoa humana exige, normalmente, como fundamento natural para a vida, o direito e o uso dos bens da terra, ao qual corresponde a obrigação fundamental de conceder uma propriedade para todos”, e prossegue dizendo que “é dentro desta autêntica doutrina que o governo brasileiro vem procurando situar sua política social, particularmente no que diz respeito à nossa realidade agrária” (Ibidem, p.99).

Ainda que o próprio João Goulart reconheça que o decreto assinado por ele naquele mesmo dia “ainda não é [era] aquela reforma agrária pela qual lutamos” (Ibidem, p.103), há ali reais avanços no que concerne a uma distribuição menos desigual das terras no país. Nas palavras de João Goulart,

O que se pretende com o decreto que considera de interesse social, para efeito de desapropriação, as terras que ladeiam eixos rodoviários, leitos de ferrovias, açudes públicos federais e terras beneficiadas por obras de saneamento da União, é tornar produtivas áreas inexploradas ou subutilizadas, ainda submetidas a um comércio especulativo, odioso e intolerável. Não é justo que o benefício de uma estrada, de um açude ou de uma obra de saneamento vá servir aos interesses dos especuladores de terra, que se apoderaram das margens das estradas e dos açudes. A Rio-Bahia, por exemplo, que custou 70 bilhões de dinheiro do povo, não deve beneficiar os latifundiários, pela multiplicação do valor de suas propriedades, mas sim o povo [...]. E, feito isso, os trabalhadores do campo já poderão, então, ver concretizada, embora em parte, a sua mais sentida e justa reivindicação, aquela que lhes dará um pedaço de terra para cultivar. Aí, então, o trabalhador e sua família irão trabalhar para si próprios, porque até aqui eles trabalharam para o dono da terra, a quem entregam, como aluguel, metade de sua produção (Ibidem, p.103-4).

Em que pese as limitações reconhecidas pelo próprio presidente, o decreto de 13 de março de 1964 tem substancial impacto na questão agrária brasileira, a ponto de ser um dos motes decisivos para a deposição de João Goulart e a instauração do regime militar menos de um mês depois. O debate em questão era tão decisivo para os militares – e evidentemente para o conjunto de interesses que estes representavam – que em 30 de novembro de 1964, apenas oito meses após o golpe, o então presidente Humberto Castelo Branco promulga a primeira lei de reforma agrária no Brasil. O extenso texto da lei, ainda vigente, é prenhe de ambiguidades que acabaram possibilitando ao longo do tempo o desenvolvimento agrícola pelo viés da colonização de novas áreas com base em grandes propriedades; se realizando, em última instância, como o inverso de uma reforma agrária. Embora, em seu conjunto, o texto da lei contenha princípios que seriam consolidados com a Constituição de 1988, sobretudo a função social da propriedade, a legislação de 1964 nunca operou de fato de modo a favorecer uma reforma agrária no país. O que não se deve, evidentemente, a qualquer inoperância de gestão, ou a não aplicação nos instrumentos previstos na lei. Tendo em conta que mesmo após o golpe as lutas

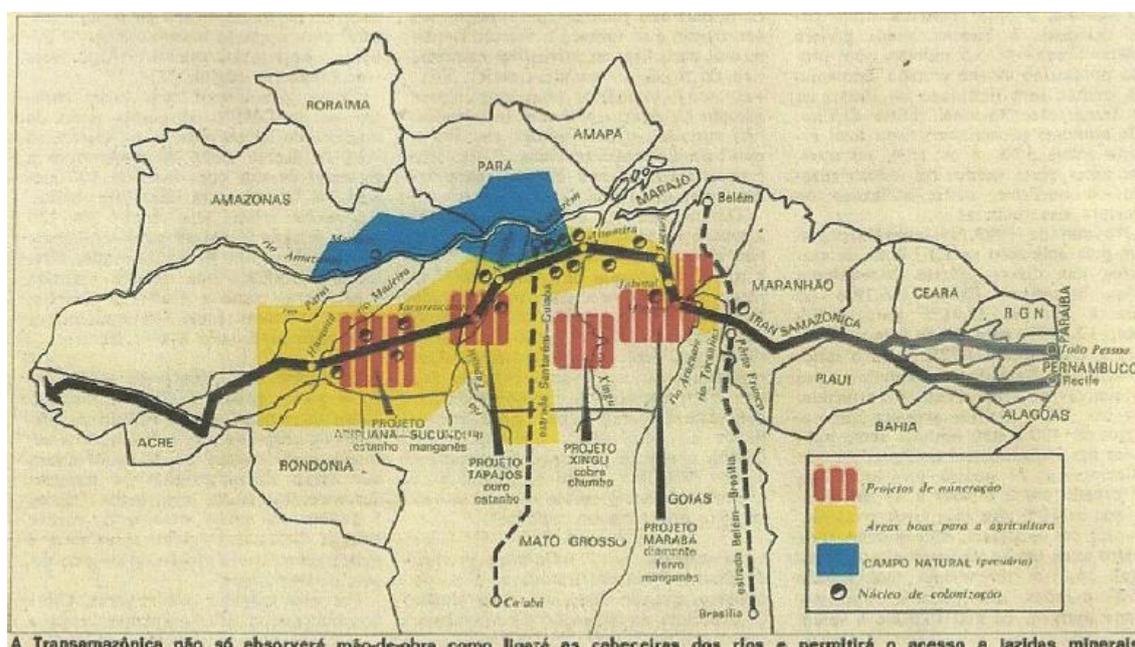
populares persistiam, ainda que com reduzida margem, o que o texto faz, e de maneira bastante eficaz, é cristalizar todo o caldo do debate do período em uma lei que nominalmente atendia parte das reivindicações populares. O entendimento dos militares parece ter sido o de que era um mal menor acolher formalmente tais demandas ao invés de deixá-las como latências que poderiam tensionar ainda mais o regime que se iniciava.

Ao fim e ao cabo, ao menos do ponto de vista legal, o conjunto de lutas travadas até início da década de 1960 desaguou em uma legislação que tendeu a favorecer novas colonizações e uma nova rodada de formação de latifúndios, preparando as bases para a implementação da chamada “revolução verde” nos anos subsequentes. Tal revolução de modo algum atendia às lutas populares no que concernia à dissolução dos latifúndios e à possibilidade de os povos do campo se autodeterminarem, por outro lado realizou a reclamada modernização da produção agrícola, reclamada desde Prestes, ainda que com um desdobramento bem distinto daquele almejado pelo líder do PCB. A revolução verde, processo global efetivado por meio da incorporação de inovações tecnológicas na produção da quase exclusividade de sementes geneticamente modificadas, da inserção massiva de maquinários agrícolas, fertilizantes e agrotóxicos, se particularizou no Brasil por meio de incentivos governamentais associados à expansão das fronteiras agrícolas para as regiões de cerrado. Tudo estava ali: a superação da “agricultura da enxada”, a atuação direta do Estado para a modernização do campo, a realização do progresso. A verdade que permanecia obnubilada era a necessidade do seu reverso: “a destruição das riquezas naturais” denunciada por Prestes em 1946 não arrefeceria com a modernização, antes pelo contrário: nunca havia se desmatado tanto no país para fins de cultivo antes da década de 1970; a “aplicação da técnica agrícola” mecanizada não melhorou as condições de trabalho no campo, pelo contrário aprofundou a exploração, a expropriação e rebaixou ainda mais o valor da força de trabalho. O decisivo aqui é que a modernização não fracassou, tampouco foi precária, porque ocorreu de forma conservadora, como interpreta certa literatura. O decisivo é que a modernização, para poder ser ela mesma, *apenas* pode se realizar de

forma conservadora; uma espécie de atualização do princípio lampedusiano de que tudo deve mudar para permanecer como está.

À mecanização das técnicas agrícolas, no bojo da revolução verde, se somaram diversos megaprojetos de infraestrutura que visavam integrar e modernizar o país. A construção de inúmeras barragens e rodovias contribuiu substancialmente para eliminar as pequenas e médias unidades de produção agrícola e aprofundar ainda mais a concentração de terras. Concomitantemente, a lei de 30 de novembro de 1964 legitimava a colonização de terras devolutas em áreas com aquelas às margens da rodovia Transamazônica, por exemplo, tendo por intuito “exportar excedentes populacionais” de favorecer a almejada integração do território. A Revista Veja de 24 de junho de 1970 traz em tom de propaganda do projeto modernizador o traçado da Rodovia Transamazônica – que só seria inaugurada dois anos mais tarde – já prevendo os núcleos de colonização, utilização do território para a agricultura e atividade minerária.

**Figura 17: Traçado da Rodovia Transamazônica e seus núcleos de colonização**



Fonte: Revista Veja 24/06/1970 (apud NETO, 2013, p.285)

Os Projetos Integrados de Colonização (PICs) se tornariam, assim, políticas caras ao Estado brasileiro para a colonização da Amazônia no início da década de 70.

Antes de completar um ano de sua posse na Presidência da República, isto é, em 08/10/1970, Emílio Garrastazu Médici, em uma reunião extraordinária da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), na cidade de Manaus (AM), em um discurso inflamado para uma plateia de empresários e políticos interessados em adquirir créditos subsidiados e grandes extensões de terras na Amazônia, considerou imprescindível a colonização, ao longo da rodovia Transamazônica porque, segundo ele, seria um esforço necessário para superar duas grandes dificuldades: trazer camponeses empobrecidos e trabalhadores rurais sem terra assolados pela seca no Nordeste para a Amazônia e com isso ocupar o que se entendia como “espaços vazios”. Uma das frases desse discurso que ficou muito conhecida foi a solução dos problemas “do homem sem terras no Nordeste e o da terra, sem homens na Amazônia [...]”. Nessas condições, para Médici, se impunha “a expansão do setor agropecuário nas regiões favoráveis, o aproveitamento dos jazimentos minerais e a industrialização na medida necessária, bem como, ao mesmo tempo, a redistribuição dos seus excedentes demográficos, ocupando espaços internos vazios, mas potencialmente poderosos, sobretudo no território de atuação da SUDAM” (PEREIRA, 2015, p.55).

Notadamente, as “terras sem homens”, mencionadas por Médici, não eram desabitadas como o discurso faz parecer. Diversas famílias entre indígenas, ribeirinhas e outras comunidades tradicionais já habitavam há séculos esses territórios. A rigor, o processo de colonização se revelaria catastrófico, na medida em que implicava a destituição de seus modos vida; famílias acabavam ilhadas pela rodovia e pelos novos loteamentos em terras impróprias para o cultivo. Se para os povos das “terras sem homens” os PICs representavam destruição e isolamento, para os “homens sem terra” que viriam a colonizar o território os efeitos não foram melhores.

os segmentos de trabalhadores rurais sem terra, provenientes da região Nordeste, que se deslocaram para os projetos de colonização não tinham recursos econômicos para adquirir lotes de 100ha, passando a constituir um grande mercado de trabalho com mão de obra, predominantemente, desqualificada pelos principais setores produtivos; esses segmentos foram alvo das mais diversas discriminações e violências sociais, engrossando as fileiras dos trabalhadores desterritorializados, com os direitos civis não reconhecidos (GUIMARÃES NETO, 2014, p. 42).

Os pequenos produtores que subsistiam não conseguiam evidentemente competir com os níveis de produtividade daqueles que passaram a incorporar as novas técnicas de cultivo e, portanto, passaram até maiores dificuldades de vender aquilo que produziam. As políticas de financiamento no período passaram também a

ser atreladas à adoção do pacote da revolução verde: quem não o incorporasse não tinha acesso a linhas de crédito.

Quantitativamente, tal processo foi expresso em uma sensível intensificação do êxodo rural, com a migração de mais de 30 milhões de camponeses para as cidades, atraídos pelo desenvolvimento urbano e industrial durante o chamado “milagre brasileiro”. A grande maioria desses migrantes permaneceria desempregada ou subempregada nos grandes centros urbanos. Por um lado, articulam-se a partir daí importantes frentes de luta nas cidades (como já mencionamos no tópico 1.2 desta tese), por outro um grande contingente de trabalhadores não incorporados aos postos de trabalho urbanos começam a retornar ao campo. No bojo desta tensão, em 1984, sob os auspícios da Comissão Pastoral da Terra, representantes dos movimentos sociais, sindicatos de trabalhadores rurais e outras organizações se reúnem em Cascavel (PR) no 1º Encontro Nacional dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, para aquele que viria a ser o ato de fundação do MST.

O contexto de fundação do MST é, portanto, o de frustração quanto à modernização do capitalismo brasileiro. Se a modernização periférica – como argumentamos anteriormente – já em si uma expressão da crise do capitalismo global, entra ela mesma em crise após o fim do “milagre econômico brasileiro”, deixando diante de si uma massa de desempregados, desterritorializados e desabrigados, por isso mesmo o horizonte de modernização já não cabia mais naquele momento. De fato, a modernização do campo brasileiro já havia ocorrido, e em um sentido bem distinto daqueles que os antigos programas de reforma agrária previam. Certamente por isso, a plataforma política aprovada no Encontro de Cascavel, e que fundava o MST, adotava um tom bem mais explosivo e aparentemente avesso à modernização capitalista:

Os trabalhadores rurais sem terra, a partir da organização nas bases, em seus Estados, sentiram a necessidade de uma maior organização para a conquista de terra e de seus direitos e passaram a organizar o Movimento dos Sem Terra.

Reunidos em Cascavel-PR, em janeiro de 1984, num “Encontro Nacional”, com a participação de líderes de sem terra, agentes, sindicalistas, assessores e

diversas entidades de classe de 14 Estados do país, discutiram e aprovaram os seguintes princípios do Movimento: 1º Quem consideramos sem terra Trabalhadores rurais que trabalham a terra nas seguintes condições: parceiros, meeiros, arrendatários, agregados, chacreiros, posseiros, ocupantes, assalariados permanentes e temporários e os pequenos proprietários com menos de 5 hectares. 2º Princípios gerais 1 - Lutar pela reforma agrária já. 2 - Lutar por uma sociedade igualitária, acabando com o capitalismo. 3 - Reforçar a luta dos sem terra com a participação dos trabalhadores rurais, arrendatários, meeiros, assalariados e pequenos proprietários. 4 - Que a terra esteja nas mãos de quem nela trabalha, tirando o seu sustento e de sua família. 5 - O Movimento dos Sem Terra deve sempre manter sua autonomia política. 3º Princípios práticos 1 - Unir-se na luta pela conquista da terra. 2 - Articular as nossas lutas através de encontros, visitas e trocas de experiências. 3 - Fortalecer o Movimento no nível estadual e nacional. 4 - Sensibilizar a opinião pública para os nossos direitos. 5 - Unir a luta do campo, da cidade e dos irmãos indígenas. 6 - Ampliar o Movimento nos municípios e regiões onde ainda não está organizado. 7 - Buscar apoio das entidades, sindicatos, igrejas e denunciar os que não assumem a luta. 8 - Divulgar as lutas e conquistas. 9 - Envolver e pressionar os sindicatos para que assumam, junto conosco, a luta e ajudar os novos sindicatos e também derrubar as diretorias pelegas. 10 - O acesso à terra deve ser através da pressão e da luta. 11 - Não queremos terra por crédito fundiário, por BNH rural ou outros projetos e fundos de terra, que só desviam as verdadeiras soluções para nossos problemas. 12 - Os que conquistam a terra, trabalhar, cuidar e mostrar que quer a terra para trabalho e não para negócio. 13 - Os que conquistam a terra devem continuar apoiando o Movimento, inclusive materialmente. 14 - Em todas as conquistas de terra, deve-se discutir formas alternativas de posse e cultivo da terra. 15 - Somos contra a colonização do Norte e exigimos reassentamento dos sem terra nos Estados de origem. 4º Terras que reivindicamos e devemos conquistar 1 - Terras das multinacionais 2 - Terras dos latifúndios extensivos 3 - Terras do Estado 4 - As terras mal aproveitadas 5 - A terras que estão nas mãos de quem não precisa delas e que não são agricultores (apud STEDILE, 2012, p. 177-9).

Se o documento que marca a fundação do MST apresenta uma perspectiva que dista do progressismo modernizador, não se pode dizer o mesmo da concepção de reforma agrária gestado pelo Partido dos Trabalhadores (PT). Oriundo da união entre movimentos sindicais, lideranças religiosas adeptas da Teologia da Libertação, e intelectuais - sobretudo uspianos -, o PT ganha corpo na depressão econômica que se segue ao milagre brasileiro, nutrindo um forte apego pela social-democracia. Essa importação de um modelo propriamente europeu do pós-guerra - em larga medida tributária da intelectualidade uspiana fortemente ancorada na sociologia francesa - confere ao Partido um viés progressista e modernizador, ainda que este emerja justamente do princípio do colapso dessa promessa. Enquanto o documento redigido pelo MST em 1984 fala em "lutar por uma sociedade igualitária, acabando com o

capitalismo”, o Programa Agrário do PT, publicado por ocasião da primeira candidatura de Lula à presidência, em 1989, fala em “lançar as bases de um novo padrão de desenvolvimento para a agricultura e toda a economia brasileira” (Ibidem, p.181).

Com o passar dos anos, contudo, e em que pese a atuação direta em centenas de acampamentos e assentamentos em todo o país, o próprio MST, em seus documentos oficiais, passa a expressar um tom mais próximo do *ethos* do progresso e da modernização. Talvez até pela necessidade de “conscientizar a população e a sociedade de que um programa de reforma agrária interessa a toda a sociedade” (Ibidem, p.187), a Proposta de Reforma Agrária elaborada pelo movimento em maio de 1995 já se apresenta como “parte de um novo modelo de desenvolvimento nacional”. Certamente estavam expressos nessas distintas acepções que separam o “acabar com o capitalismo” de 1984 do “novo modelo de desenvolvimento nacional” de 1995, mais elementos do que o mero distanciamento temporal. É preciso ter em conta que internamente ao próprio movimento havia posicionamentos bastante diferentes em relação aos horizontes da luta. Se em 1995, quando o MST tinha como estratégia decisiva de sua luta a ocupação de terras, a ideia de um desenvolvimento nacional já se fazia presente, essa concepção se aprofundaria ainda mais nos anos seguintes, a ponto de 2011, já durante o primeiro mandato de Dilma Rousseff, um grupo formado por 51 militantes do MST assinar uma carta de saída do movimento dizendo ser

preciso considerar que vem se conformando uma ampla aliança política, consolidando um consenso que envolve as principais centrais sindicais e partidos políticos, MST, MTD, Via Campesina, Consulta Popular, em torno de um projeto de desenvolvimento para o Brasil, subordinado às linhas políticas do Governo, conformando assim uma esquerda pró-capital. (CARTA DE SAÍDA DE NOSSAS ORGANIZAÇÕES apud CORRÊA, 2018, p.11).<sup>169</sup>

Dentre outras tensões, o que estava em questão era o referido consenso expresso “na substituição das ocupações de terras e enfrentamentos com o agronegócio e os governos pela elaboração de parcerias (públicas e privadas) para

---

<sup>169</sup> Não temos condições aqui de abordar em toda a amplitude e complexidade a trajetória do MST. Para tal Cf. Corrêa (2018).

desenvolvimento de cooperativas e agroindústrias do mercado de agroecológicos” (CORRÊA, 2018, p.11). Mas decerto o pano de fundo da questão é uma disputa de concepção acerca o horizonte de transformação possível a partir da ação do movimento. Ana Elisa Corrêa (2018), ao abordar as distintas concepções existentes dentro do MST, aponta que, em linhas gerais, “a principal divergência entre os grupos no interior da organização” se centrava no debate sobre a luta ser estritamente agrária ou buscar conectar campo e cidade. Noutros termos, “a diferença entre conquistar melhorias parciais para a classe trabalhadora e subverter radicalmente a ordem”. Na primeira aceção, o MST seria “um movimento camponês que lutava pela Reforma Agrária, essa estratégia seria momento de um projeto de desenvolvimento nacional que reduziria a desigualdade social e que, a longo prazo, poderia ou não criar as condições para uma insurreição socialista” (Ibidem, p.315). Muito embora “as referências à revolução, insurreição e socialismo” fossem “continuamente repostas pelos militantes”, esta era, mais das vezes, “tratada mais como uma inspiração do que uma possibilidade, mesmo que considerada a longo prazo” (Ibidem). Para o segundo grupo,

A Reforma Agrária seria um momento tático, isto é, um meio para unificar as lutas dos trabalhadores rurais e urbanos, bem como as organizações de esquerda com o objetivo de esgarçar ao máximo a relação entre capital e trabalho. Sua consequência seria a instauração de um período de insurreição social. Ainda que não houvesse total clareza do que isso seria e quando aconteceria, buscava-se lutar, no aqui e agora, para o acirramento dos conflitos a fim de forçar o início de um processo insurrecional. Era como se a radicalização da tática fosse suficiente para superar a estratégia reformista, transmutando-a em revolucionária (Ibidem, p.315-6).

O horizonte de expectativas colocado não poderia ser expresso, no entanto, apenas por distintas concepções táticas e estratégicas acerca da luta. Se a estratégia reformista não pôde transmutar-se em revolucionária apenas pela radicalização da tática, é porque o sentido histórico da organização mesma é o que estava em questão. Como mencionamos anteriormente, o MST é, desde a origem, fruto do solapamento do horizonte histórico da modernização periférica brasileira. O movimento se perfez, nos termos de Corrêa, como um “organizador de desempregados em busca de inserção no mercado de exploração do trabalho” (Ibidem, p.318). No entanto, mesmo a militância radical do movimento, ao fazer a crítica da adesão ao consenso

neodesenvolvimentista, reclamava como alternativa “outra faceta desse mesmo projeto de desenvolvimento retardatário e/ou periférico” (Ibidem), o socialismo. Pois, nos precisos termos de Robert Kurz,

O “mercado planejado” do Leste, como já revela essa designação, não eliminou as categorias do mercado. Conseqüentemente, aparecem no socialismo real todas as categorias fundamentais do capitalismo: salário, preço e lucro (ganho da empresa). Ele não só adotou o princípio do trabalho abstrato como o levou às últimas conseqüências [...]. Desde o princípio o socialismo real não podia suprimir a sociedade capitalista da modernidade; ele próprio é parte do sistema produtor burguês de mercadorias e não substitui essa forma social histórica por outra, mas sim representa somente outra fase de desenvolvimento dentro da mesma formação de época. A promessa de uma sociedade pós-burguesa vindoura e desmascarada como um regime pré-burguês e estagnado de transição para a modernidade, como o fóssil de um dinossauro pertencente ao heroico passado do capital (KURZ, 1992a, p.25).

Por um lado, a concepção da militância do MST – que, aliás, coaduna-se com grande dos movimentos sociais de esquerda –, “a superação do capitalismo seria a realização e não a supressão do trabalho para o desenvolvimento da sociedade industrial”, encerrava o horizonte utópico-concreto à via socialista da modernização. Por outro lado, a dinâmica histórica do capitalismo mesmo vedava a possibilidade de uma estratégia socialista. Se a União Soviética, engendrando seu processo de modernização via planificação da economia, hipostasiando o trabalho e não abolindo a forma social de valor, ao menos o havia feito em um momento histórico de ascensão dessa forma social, momento no qual projetos modernizadores tinham espaço social a se desenvolver, no caso do MST, o movimento já atuava sob os primeiros escombros de uma modernização retardatária esgotada, que viveu seu curto período com o “milagre econômico” e com a revolução verde, ambos financiados por um Estado centralizador ditatorial. Não restavam, por assim dizer, relações pré-capitalistas a serem modernizadas, apenas um capitalismo periférico – plenamente instaurado como resposta à crise das economias centrais – e a gestão da barbárie imposta pelas ruínas dessa modernização. O MST vem à cena precisamente pela força do colapso em sua expressão periférica.

Em que pesem as particularidades próprias às formas de organização e aos sujeitos que a realizam, a história – e os limites – do Partido dos Trabalhadores pode

ser lida na mesma chave interpretativa. Como formula Menegat (2019, p.134), “o PT nasceu justamente nesta conjuntura histórica de fim de linha”. Nesse aspecto, é insuficiente a interpretação mais difundida acerca das origens do Partido que geralmente é compreendido na chave da atuação

de uma classe operária numerosa e combativa, formada nos anos de intensa industrialização da ditadura militar e que, por sua própria situação objetiva, teve força para protagonizar os momentos mais espetaculares do enfraquecimento político que levaram ao término do regime. Derivaria desta situação a sua força para propor a criação de um partido que se apresentava como uma necessidade histórica que daria unidade a um amplo movimento popular que surgiu junto, e por motivos semelhantes, às greves operárias do ABC paulista. Nesta chave ele é entendido como a organização política da ala radical e popular do movimento pela redemocratização do país que deveria concluir o processo de modernização, elevando finalmente o Brasil aos padrões ocidentais de civilização (Ibidem, p.134).

Em consonância com Menegat, é possível dizer que há pelo menos dois graves equívocos nessa forma de interpretação. O primeiro deles diz respeito a um suposto horizonte revolucionário que nunca se pôs enquanto tal. Certamente, “a experiência mais próxima a uma revolução, já vivida por aqui, ocorreu no período pré-1964, cujo golpe a interrompeu preventivamente” (Ibidem). O PT, desde suas origens, sempre operou na mesma chave que grande parte do marxismo tradicional, “como uma esquerda restrita à crítica da distribuição de riqueza no capitalismo e não à crítica das categorias fundamentais que constituem este modo de produção enquanto uma objetividade abstrata destrutiva” (Ibidem, p.135). Se esse aspecto *per se* já denota uma clara limitação do horizonte colocado, este horizonte se revela ainda mais encurtado se tivermos em conta que o PT surge como resposta – ainda que inconsciente – ao esgotamento do tempo histórico em que a distribuição relativa da riqueza ainda era possível em algum nível. Nesses termos, “um partido revolucionário que surge num tempo em que as revoluções se encerraram – ao menos no modelo moderno que as conhecemos – somente será revolucionário por ilusão de seus membros” (Ibidem) – ou de seus opositores. Um segundo equívoco na interpretação hegemônica acerca do PT é a particularidade histórica que o tornou possível. Se não podia – e nem mesmo pretendia – atuar como um partido revolucionário nos moldes clássicos, “*ele representou durante muito tempo a capacidade de reação e resistência das camadas populares e de setores das classes médias que, por diversas razões, se pensavam nos velhos moldes*

de uma sociedade estável e centrada na dinâmica do progresso – que, aliás, aparecia a estes mesmos setores como algo eterno” (Ibidem, grifos do autor). Nesses termos,

O papel do PT esteve confundido com este desejo de *salvar um horizonte histórico não mais possível*, mas caro a uma compreensão progressista da história, que acabou se mesclando com uma atuação no presente na qual foi possível produzir 'escoras' numa sociedade que desmoronava, mas, paradoxalmente, por estas mesmas escoras, ficava em pé. Estas escoras são técnicas de gestão social da crise, intervenções que procuram fazer uma sutura num tecido social completamente esgarçado por índices alarmantes de desemprego que se transformam facilmente em violência cotidiana assustadora. A “governabilidade social” que estas técnicas desenvolvidas em prefeituras administradas pelo PT ao longo dos anos 1990 proporcionaram, diante do medo que este mergulho na regressão à barbárie produziu, fez dela a aparente materialização do desejo de uma sociedade menos desigual, quando era na verdade a evidência da sua impossibilidade. Pouco se sublinha na história das lutas sociais recentes no Brasil que, se nos anos 1980 eram massivas e predominantemente ligadas ao movimento sindical, já nos 1990 havia refluído e migrado para os conselhos participativos e orçamentários etc. (Ibidem, p.136, grifos do autor).

O aguardado salto do Partido, de uma legenda que acumulava prefeituras – sobretudo em cidades pequenas e médias – à presidência da república em 2003 viria a reforçar ainda mais esse papel redentor do PT. “O modo PT de governar”, centrado em políticas sociais que pudessem gerir a barbárie imposta pelos estertores da modernização, parecia agora se universalizar. É inegável que sob inúmeros aspectos tal gestão obteve êxito: o país saiu do mapa da fome, conseguiu gerar empregos e fornecer certo grau de aparente estabilidade. “Entre 2003 e 2008 a economia brasileira – profundamente arruinada depois de duas décadas de crise sem saída – viveu um estranho processo de reanimação (artificial) que coincidiu com o primeiro 'trabalhador na presidência’” (Ibidem, p.138). Essa “reanimação” da economia, como abordamos no capítulo anterior, no entanto, apenas pôde ser sustentada por um curto período de tempo que desaguou na catástrofe política contemporânea. O que evidentemente não quer dizer que o PT tenha criado as bases para o bolsonarismo, por exemplo, mas que em nenhum momento teve reais condições de fornecer qualquer alternativa que não a reposição da crise por meio da ilusão de um novo desenvolvimento e de uma nova modernização.

Nessa chave interpretativa, é possível perceber que a mudança da orientação hegemônica internamente ao MST ao longo do tempo não é explicada a contento apenas pela hipótese de que, com a chegada do PT ao governo federal em 2003, o governo deixa de ser visto como inimigo e passa a ser visto como aliado. Não é apenas pela tática de não tensionar um “governo aliado” que a atuação do MST passa a aderir ao um projeto nacional desenvolvimentista. O fato é que, oriundos do mesmo fim de linha da modernização retardatária brasileira, PT e MST encontram de formas diferentes, mas mais ou menos ao mesmo tempo, o limite de seu campo de atuação – sem que necessariamente elaborem essa historicidade. O reformismo pretensamente revolucionário de um e de outro esbarra no fato de que o mundo que almejavam atingir – seja a socialdemocracia europeia da qual o PT é tributário, seja o socialismo soviético, caro ao MST – desabava do centro em direção à periferia do moderno sistema produtor de mercadorias. Era uma espécie de chegar na festa (da modernização) quando ela se encerrara, ou, para ficarmos com o célebre verso de Caetano Veloso (1991), “aqui tudo parece que era construção e já é ruína”.

De um modo distinto do messianismo de bases propriamente religiosas, a utopia da modernização (seja por vias capitalistas ou socialistas, democráticas ou autoritárias) se consubstanciou na história brasileira como mais uma das apostas em um “milagre dialético”. E se pequenos milagres, como a bolha das *commodities* durante os governos Lula, puderam sustentar temporariamente essa ilusão, o desenvolvimento histórico mesmo tratou de, num curto espaço de tempo, demonstrar a impossibilidade da sustentação de tal aposta.

O cenário da política institucional brasileira, no começo da terceira década deste século, apenas torna ainda mais explícito o fim de linha que se arrasta há quatro décadas, com claudicantes momentos de alívio sustentados a capital fictício. A extrema-direita parece organizar politicamente a pulsão de morte de uma sociedade que dissolveu seus próprios fundamentos. A adesão à barbárie, chamada midiaticamente de negacionismo, faria mais jus à realidade se fosse chamada afirmacionismo. A extrema-direita, inconscientemente, olha para o abismo da dissolução social e o abraça. Não fornece qualquer alternativa além de acelerar a

barbárie. Por outro lado, as esquerdas e o vasto espectro social autodenominado progressista busca cegamente reeditar um passado recente (nem tão) dourado, com uma nova aposta desenvolvimentista, a despeito de sua impossibilidade real. Não restando horizontes futuros aparentes, resta tentar ser feliz de novo – seja pela via lulista, seja por pedido pelo retorno dos anos de chumbo da ditadura militar – ou aderir completamente à catástrofe acelerando-a. Em um contexto no qual a política apenas segue o sendo formalmente, sem que seu conteúdo faça jus à forma, resta apenas a reafirmação tanto messiânica quanto teleológica da esperança de que entes da política – à direita ou à esquerda – possam se corporificar como redentores de um tão reclamado projeto nacional. Configuração que a clássica frase de Lula, “eu não sou um ser humano, sou uma ideia”<sup>170</sup>, parece captar quase alegoricamente.

Com o segundo e o terceiro capítulos – transitando do Brasil Colônia ao presente histórico – não almejamos evidentemente reivindicar a retomada de qualquer projeto político ou de qualquer frente de luta supostamente concernente a um passado dourado cujas forças se esvaíram, mas tão somente demonstrar que a história da formação social brasileira, isto é, a história de sua modernização, invariavelmente foi constituída pelos imaginários utópicos e messiânicos, sejam eles reformistas, revolucionários ou reacionários. Esses imaginários, cristalizados em horizontes de expectativas, não prescindiram da “formação de uma aparência” na qual a propriedade privada e as classes dominantes puderam ser personificadas como entes a serem abolidos – como se sua abolição equivalesse à superação do capitalismo mesmo –, ao passo que lideranças religiosas, ou mesmo movimentos sociais e partidos políticos puderam se tornar “encarnação do sujeito-classe metafísico” (KURZ, 2016), capazes de extrair da barbárie o combustível da emancipação. Em suma, buscamos tratar de toda uma constelação de ações e representações próprias ao plano da modernização periférica brasileira e de seus respectivos tratamentos imanentes da contradição. O que parece estar em questão, e se colocar como decisivo, é o fato de que todas essas representações ou formas de ser do processo da modernização periférica brasileira vêm a baixo juntamente com a

---

<sup>170</sup> Cf. [https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272\\_467301.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272_467301.html). Acesso em 03 de novembro de 2020.

própria modernização em colapso. De modo que a aposta na reforma, na revolução, na reforma revolucionária, ou mesmo na reação, nada mais transparecem senão diferentes atualizações do El Cid que, morto sobre o cavalo, apenas pode ter esperada sua queda definitiva, enquanto por um curto período de tempo logra encobrir a própria ausência.

## Capítulo IV – Utopia sobre ruínas

*“As sirenes tocaram a noite inteira sem parar. Todavia, pior que as sirenes, foi o navio que afundava, enquanto as cabeças das crianças explodiam”*

*(Ignácio de Loyola Brandão)*

### 4.1 A modernização *encontra* seu conceito, ou distopia concreta e o fenecimento do sujeito

Walter Benjamin, em seu intento de fazer jus a um conceito de história que dê conta de desvelar os traços da miséria espiritual e política da modernização, certa vez afirmou que “devemos acordar do mundo de nossos pais”.<sup>171</sup> “Mas o que se pode exigir de uma nova geração, se seus pais nunca sonharam?”,<sup>172</sup> questiona de modo pertinaz Susan Buck-Morss (2000, p.209).

O fim da fase ascendente do processo de modernização, e seu conseqüente colapso, solapou o horizonte de expectativas que a modernização mesma havia fundado nos últimos três séculos. Grande parte das categorias que mobilizamos na interpretação e na crítica do mundo moderno parecem obsoletas na medida em que se revelam parte integrante de seu próprio objeto que transparece em ruínas, sem poder, no entanto, ser enterrado. As velhas alternativas entre reforma e revolução, entre democratização e ditadura do proletariado transparecem agora apenas como um amontoado de escombros no edifício societário colapsado. Momento histórico que nos impõe a experiência de um tempo de desintegração e de esgotamento. O sofrimento de experienciar – em diferentes níveis – um cotidiano de desintegração, se, por um lado se traduz no notório crescimento de transtornos físicos e mentais, por outro, no que concerne à teoria, tem podido ser apreendido sob o ponto de vista de uma melancolia, de um luto – raramente elaborado – pelo conjunto de expectativas frustradas que herdamos da fase ascendente da modernização. É sobre esses escombros societários que o historiador italiano Enzo Traverso se debruçou ao buscar

---

<sup>171</sup> Tradução de: “We must wake up from the world of our parentes”

<sup>172</sup> Tradução de: “But what can be demanded of a new generation, if its parents never dream at all?”

compreender a melancolia de esquerda que marca esse tempo histórico que o autor compreende como sendo aquele que sucede o tempo das utopias. A Revolução Francesa, às vésperas do século XIX, escreve o autor, “criou um novo conceito de revolução – não mais uma rotação, de acordo com seu significado astronômico original, mas uma ruptura e uma inovação radicais”, lançando assim “as bases para o nascimento do socialismo, que se desenvolveria com o crescimento da sociedade industrial”<sup>173</sup> (TRAVERSO, 2019, p.24), e contribuindo decisivamente para fundar um horizonte histórico de transformação social no qual a agência revolucionária, diretamente vinculada a seus respectivos sujeitos históricos, era decisiva. O século XIX se fez assim como o século das revoluções – daquelas que aconteceram e daquelas que embora não tenham se efetivado foram, por assim dizer, o combustível do desenvolvimento histórico do período.

Diferentemente do que ocorrera com o século XIX, o que acaba por parir o século XX não são atos revolucionários propriamente ditos, mas a guerra; embora evidentemente houvesse uma inquestionável imbricação entre ambos. “Ao demolir a ordem dinástica européia – a ‘persistência’ do Antigo Regime – a Grande Guerra [...] também engendrou a Revolução Russa” (Ibidem).<sup>174</sup> A força da guerra e o horizonte de transformação social, se não se equivalem, passam a estabelecer desde aí, ao menos até o fim da Guerra Fria, uma profunda conexão. Se o “outubro de 1917 apareceu imediatamente como um evento grandioso e ao mesmo tempo trágico que, durante uma sangrenta guerra civil, deu origem a uma ditadura autoritária e que rapidamente se transformou em uma forma de totalitarismo”, no mesmo movimento, “a Revolução Russa despertou uma esperança de emancipação que mobilizou milhões de homens e mulheres em todo o mundo” (Ibidem, p.25).<sup>175</sup>

---

<sup>173</sup> Tradução livre de: “creó un nuevo concepto de revolución – ya no una rotación, según su significado astronómico original, sino una ruptura y una innovación radical – y sentó las bases para el nacimiento del socialismo, que se desarrollaría con el crecimiento de la sociedad industrial”.

<sup>174</sup> Tradução livre de: “Al demoler el orden dinástico europeo – la ‘persistencia’ del Antiguo Régimen –, la Gran Guerra [...] también engendró la Revolución Rusa.

<sup>175</sup> Tradução livre de: “octubre de 1917 apareció de inmediato como un acontecimiento grandioso y al mismo tiempo trágico que, durante una sangrienta guerra civil, dio origen a una dictadura autoritaria transformada con rapidez en una forma de totalitarismo. En simultáneo, la Revolución Rusa despertó una esperanza de emancipación que movilizó a millones de hombres y mujeres en el mundo entero”.

As coisas parecem, no entanto, se passar de maneira bastante distinta no século XXI que, se ainda não nos permite fazer um diagnóstico com o benefício do distanciamento temporal próprio do privilégio daqueles que vêm ao mundo em épocas posteriores, já tendo se passado quase um quarto de sua duração, nos permite, com alguma segurança, captar momentos decisivos de seus fundamentos e sintomas. Um desses sintomas decisivos é a flagrante dissolução do horizonte de radical transformação. Não experienciamos um período histórico em que as expectativas se fundam na revolução, na guerra, ou em quaisquer outros aspectos disruptivos da realidade. As expectativas parecem bascular, como veremos, entre a conservação radical do presente, por um lado, e a adesão ao extermínio, por outro. Na formulação de Paulo Arantes (2004b, p.139),

difícilmente alguém se arriscaria a empregar a palavra Revolução na sua acepção histórica original neste início de século XXI. A sensação prevalecente é de que a Era das Revoluções se encerrou de vez, e com ela teriam se esgotado as energias utópicas do nosso tempo. Basta olhar para as expectativas rebaixadas no Brasil dos últimos anos e a opção preferencial de suas elites para a mediocridade, que a famigerada utopia do possível resume tão bem.

Nesse limiar histórico, a “consciência antecipadora”, tal como formulada por Ernst Bloch (2006), parece solapada, frente a uma radical “transição do ‘princípio da esperança’ ao ‘princípio da responsabilidade’” (TRAVERSO, 2019, p.25). À medida que as condições materiais objetivas para a construção de outro mundo se dissolvem, impõe-se a necessidade de conservar as ruínas da modernização, sem as quais aparentemente não restaria qualquer campo de referência comum que nos impeça de recair em uma espécie de carnificina generalizada. Noutros termos,

No início do século XXI, essa dialética do tempo histórico parece esgotada. As utopias do século passado desapareceram e deixaram um presente carregado com memória, mas incapaz de projetar no futuro. Não há nenhum “horizonte de expectativa” à vista. A utopia parece uma categoria de passado – o futuro imaginado por um tempo passado – porque já não pertence ao presente de nossas sociedades. A própria história mostra-se como uma paisagem de ruínas, um legado vivo de dor (TRAVERSO, 2019, p.25).<sup>176</sup>

---

<sup>176</sup> Tradução livre de: “en los comienzos del siglo XXI esta dialéctica del tiempo histórico parece agotada. Las utopías del siglo pasado han desaparecido y han dejado un presente cargado de memoria pero incapaz de proyectarse en el futuro. No hay a la vista ningún “horizonte de expectativa”. La utopía parece una categoría del pasado – el futuro imaginado por un tiempo superado – porque ya no

Esse vazio de futuro é tanto objetivo quanto subjetivo. Por um lado, de fato, se encontram ausentes as condições para uma radical viravolta histórica. Por outro, a *intelligentsia* depois da luta de classes, como formulou (KURZ, 1992b), não apenas se mostrou incapaz de superar as categorias que a realidade tratou de tornar obsoletas como abandonou majoritariamente qualquer pretensão explicativa acerca do real. Os infundáveis estudos de caso e a exacerbada valorização das particularidades, subjetividades e diferenças que marcam hodiernamente desde as elaborações pós-modernas até as marxistas evidenciam isso. No que diz respeito mais estritamente à tradição marxista, a insistência quase irrefletida no conceito de “luta de classes” ajuda a demonstrar o limite do pensamento teórico frente à ruína societária. A formulação de Marx & Engels (2005) de que “a história de toda a sociedade até aos nossos dias nada mais é do que a história da luta de classes” foi transhistoricizada e transformada em uma espécie de fórmula mágica que explicaria *per se* todo o desenvolvimento histórico e suas inerentes mazelas e transformações. Obnubilando-se, assim, a particularidade histórica da luta de classes. Se esta resguardava decisivo poder explicativo para uma sociedade que se constituía pela ascensão da modernização, pela universalização do valor e pela necessária imposição do trabalho, o mesmo não pode ser dito para uma sociedade em ruínas tornada automeadiação do valor em crise. Não se trata, evidentemente, de declarar superada a teoria marxiana, antes pelo contrário, trata-se do reconhecimento de que “só o retorno a Marx pode restituir acuidade e gume aos conceitos rombudos” (LEFEBVRE, 1967, p.73). Tratar-se-ia, conforme Kurz (1998; 2011b) e Anselm Jappe (2006), de reconhecer a existência de um “duplo Marx”<sup>177</sup> que vai muito além das formulações hipostasiadas do *Manifesto*.

---

pertenece al presente de nuestras sociedades. La historia misma se muestra como un paisaje de ruinas, un legado viviente de dolor.

<sup>177</sup> Tendo em vista a distinção entre os dois Marx, levada a cabo por Kurz, poder-se-ia considerar que Kurz perde de vista a totalidade da obra marxiana, e incorre nos mesmos erros daqueles que dividiram sectariamente a obra de Marx em juventude e maturidade, e científico e revolucionário, mas “uma consideração atenta da ideia do Marx duplo, entretanto poderia mostrar coisa diversa. A abordagem de Kurz não pretende jogar fora alguns elementos da teoria de Marx e o corte que ela introduz não se vincula cronologicamente à obra. A totalidade do pensamento de Marx não sai do horizonte de Kurz e é possível evidenciar isso pelo fato de que ele problematiza o campo de tensões que se forma na teoria. Esse campo de tensões é marcado pela não-simultaneidade interna e externa do capitalismo e, segundo Kurz, Marx leva isso em conta. Vendo como se processa a contradição

Podemos distinguir duas tendências na obra de Marx, ou eventualmente falar de um duplo Marx: por um lado, o Marx “exotérico”, que toda a gente conhece, o teorizador da modernização, o “dissidente do liberalismo político” (Kurz), um representante das Luzes que queria aperfeiçoar a sociedade industrial do trabalho sob a direção do proletariado: por outro lado, um Marx “esotérico” cuja crítica das categorias de base – difícil de compreender – visa mais além do que a civilização capitalista. É preciso contextualizar historicamente a teoria de Marx e o marxismo tradicional, em vez de ver simplesmente erros tanto numa coisa como na outra. Não pode dizer-se que o Marx “esotérico” tem “razão” e que o Marx “exotérico” está “errado”. É preciso pô-los em correlação com duas etapas históricas distintas: a modernização, por um lado, e a respectiva superação, por outro (JAPPE, 2006, p.10-1).

Se é verdade que, em sua tendência exotérica, Marx foi um teórico da modernização, ao passo que a tendência esotérica se centrou nas categorias fundamentais da sociedade com vistas à superação da modernização mesma, hoje, esgotado o combustível histórico da modernização, apenas “o Marx ‘esotérico’ pode constituir a base de um pensamento capaz de captar os desafios atuais e de compreender simultaneamente as origens mais recuadas desses mesmos desafios” (Ibidem). Foi, no entanto, assentada no Marx exotérico e escamoteando o esotérico – chamado até mesmo de idealista por marxistas como Louis Althusser – que grande parte da experiência do marxismo tradicional operou. Tal imbricação é tão intensa que sobre um marxismo que não tenha por cerne a luta de classes é logo levantada a suspeita de não ser marxismo – como se marxismo e luta de classes fossem equivalentes. Não compreendida como particularidade histórica do processo de imposição da forma social de valor, e transistoricizada a despeito da objetividade histórica, o conceito de luta de classes segue sendo mobilizado pelas esquerdas, “tal como as unhas dos pés dos cadáveres ainda continuam a crescer por algum tempo embora o corpo no seu todo já esteja morto” (KURZ, 2016, p.299).

No âmbito do debate público, embora o conceito continue sendo mobilizado, passa a se referir apenas a uma “melhor” e “mais equilibrada” distribuição da riqueza, que passaria por uma melhor aplicação dos recursos públicos, ou, como

---

imane da teoria, pode-se avaliar qual a relação existente entre o Marx exotérico e o Marx esotérico e compreender porque não há como isolar cirurgicamente o que, pretensamente, seria útil e inútil, já que há uma imbricação inextricável entre ambos” (REGATIERI, 2009, p. 53).

disse Lula, “incluir os pobres no orçamento e os ricos no Imposto de Renda”.<sup>178</sup> Esse estreitamento do que seria a luta de classes não está em campo distinto daquele que mencionamos no capítulo anterior acerca da paulatina mudança tática e estratégica do MST, que de um programa que visava a “acabar com o capitalismo” caminhou para outro no qual almejava a ser “parte de um novo modelo de desenvolvimento nacional”, compondo assim uma espécie de consenso desenvolvimentista de centro-esquerda.

Podemos dizer haver ao menos uma razão teórica e uma razão histórica para esse enredamento. No que concerne à razão teórica há de se ter em conta que o horizonte socialista, ancorado em uma leitura parcial do Marx exotérico, nunca de desvencilhou do paradigma modernizador; desenvolveu-se totalmente imerso na lógica da produção de mercadorias e nutrindo quase uma obsessão pelo trabalho. Nesse horizonte nunca esteve a superação do trabalho, mas sua hipostasia; e mesmo quando declaradamente havia uma preocupação com a produção, esta preocupação dizia respeito muito mais às técnicas de gestão dessa produção, sua planificação, do que ao fundamento colocado na produção de mercadorias mesma. Encerrada nesse horizonte, a luta socialista se realizou muito mais como uma disputa por recursos internamente à lógica da produção de mercadorias – que, aliás, deveria ser ainda mais intensificada, por meio da incorporação de mais trabalho –, do que se voltou contra as categorias fundamentais do capitalismo. Foi, no limite, uma luta por uma modernização centralizadora que garantisse algum nível de distribuição da riqueza na forma valor.

A razão histórica, por sua vez, comunica-se ao fato de que, esgotada a possibilidade modernizadora, o horizonte que já era flagrantemente achatado mimetizou-se completamente ao presente. Por isso o chamado campo progressista passou a se aferrar tão condescendentemente às instituições que outrora pretendia abolir. O velho chavão liberal “qualquer emprego é melhor que nenhum” parece ter ganhado uma nova versão na qual “qualquer instituição é melhor que nenhuma”. Essa posição conservadora na qual as esquerdas estão colocadas no âmbito da

---

<sup>178</sup> Cf. <https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-me-pediou-para-colocar-pobre-no-orcamento-e-rico-no-imposto-de-renda-diz-haddad/>. Acesso em 28 de fevereiro de 2023.

modernização em colapso deve tributo ao fato de que essa modernização mesma sempre foi a orientação fundamental pela qual se guiaram, ao menos desde a Revolução Francesa. No âmbito do progressismo, do qual majoritariamente se orgulham, as esquerdas preservam um fetiche do valor de uso que se expressa agora em uma contraditória defesa da ordem. O valor de uso sempre foi, aponta Kurz (2004, s.p), “a categoria predileta da esquerda na crítica da economia política. Para o marxismo tradicional, que se iludiu com uma versão positivista da teoria marxiana, trata-se com efeito duma definição positiva, ontológica, em todo o aparelho conceitual d’ *O Capital*. A crítica e a revolução social devem ocorrer no plano destas categorias, para regulá-las de modo mais racional e filantrópico, em vez de aboli-las”. O valor de troca, por outro lado, é identificado como aquilo que deveria ser superado: a vitória do valor de uso sobre o valor de troca. Escapa aí que “é a categoria valor que une ambos os lados, o ‘uso’ e a forma social abstrata” (KURZ, 2004). Dessa ontologia do concreto e do valor de uso deriva, ao contrário de uma crítica da economia política, uma crítica política da economia. Como se ambos os polos não fossem mediados e correspondentes ao mesmo quadro da história da modernização. É nutrida nessa concepção a ilusão da possibilidade de uma transformação – ou mesmo de uma superação do capitalismo por vias políticas. No entanto, o esgarçamento social cada vez mais agudizado frente aos limites atingidos pelo moderno sistema produtor de mercadorias revela a verdade toldada por essa ilusão: “o capitalismo – tornado ‘social’, ‘democrático’, ‘humano’ e mesmo ‘ecológico’ à custa de esforços seculares – pode de um dia para o outro passar a ser o capitalismo sem mais adjetivos: um sistema fetiche cego, pronto para tudo devorar de modo a assegurar a sua sobrevivência” (JAPPE, 2006, p.244). De costas para esse fundamento, mesmo quando ele ameaça diretamente a sobrevivência individual e coletiva, parte substancial das esquerdas – e do progressismo de forma mais ampla – persiste com a inócua “condenação dos políticos neoliberais que lhes contrapõe”, e reclamando “o regresso às receitas keynesianas e a um papel prevalecente do Estado”. Neste discurso que “não contesta a mercadoria enquanto tal, mas somente a sua ação sobre os diferentes aspectos da vida”, o horizonte seria apenas o “de ‘voltar a enquadrar’ a economia na sociedade por intermédio de reformas corajosas levadas a cabo por

amplas coligações de homens de boa vontade” (Ibidem). Em última instância trata-se de uma espécie de saudosismo cego clamando por uma espécie de retorno ao fordismo keynesiano. Se mesmo nos ditos países centrais, “esse regresso é simplesmente impossível”, fazendo-se necessário demonstrar “aos que seriam capazes de se contentar com um capitalismo de rosto humano [...], que o tempo dessa opção está decididamente ultrapassado” (Ibidem, p.246), na particularidade brasileira esse saudosismo é ainda mais desprovido de substância. Ao contrário dos países europeus, nos quais a cegueira quanto ao desenvolvimento histórico do capitalismo ainda ao menos poderia permitir certa nostalgia dos tempos de *welfare* do pós-guerra, no Brasil o chamado “estado de bem-estar social” sequer chegou a se realizar, senão por meio de políticas ambulatoriais que, a rigor, apenas garantiam a sobrevivência imediata a uma parte da população. Aqueles que apostam na vontade política como chave de superação baseiam-se apenas

na convicção de que a mundialização neoliberal não é o resultado inevitável da lógica capitalista e ao mesmo tempo um sinal da sua extrema fraqueza, mas sim o resultado de uma espécie de conspiração preparada há muito tempo. Segundo esse discurso, com a mundialização, os detentores do poder econômico e sobretudo do poder financeiro procuram anular todas as conquistas obtidas durante um século de lutas pela “democratização” e pelos “direitos sociais”. Autores como Bourdieu não veem a ambiguidade profunda de tais “conquistas”, que, mesmo tendo sido arranca às classes burguesas contra sua vontade, nem por isso deixaram de ser úteis e inclusivamente indispensáveis ao desenvolvimento do capitalismo (Ibidem, p.246).

Essa leitura truncada do que seria o neoliberalismo não permite a compreensão de que “a mundialização neoliberal não é um ‘retrocesso’ contra o qual fosse necessário defender as aquisições da democracia social. A mundialização é antes o estágio que se segue logicamente ao Estado-providência” (Ibidem, p.247). O neoliberalismo, embora possa sustentar a *aparência* de ser um aprofundamento do capitalismo, na medida em que amplia e aprofunda os domínios da exploração, é na verdade sintoma decisivo de sua crise radical. É que apesar de a lógica do sistema produtor de mercadorias demandar a exploração da força de trabalho, não é a exploração *per se* o fundamento deste sistema. O capital – e as classes que o personificam – não exploram por sadismo. Embora em algumas leituras de cunho moral, o capitalismo possa aparecer como um sistema que se baseia no sadismo e no

sofrimento, sua força motriz é a produção de valor. Se esta não se realizar, não importa o quanto os trabalhadores estejam sendo precarizados, humilhados ou, no limite, aniquilados. Mas, precisamente por ontologizarem e transhistoricizarem o trabalho e o valor de uso, grande parte dos teóricos progressistas veem produção de valor em qualquer dispêndio de força de trabalho. De modo que o aumento da exploração seria idêntico à vitória do capitalismo e não a um sintoma de sua crise fundamental. Assim começa-se a perceber porque “não há abuso no facto de os neoliberais se apresentarem a si mesmos como os representantes do ‘progresso’ e das ‘reformas’: eles constituem a melhor expressão do que são o progresso e as reformas na sociedade capitalista”. Ou, nos profícuos termos de Kurz (2020, p.29, grifos nossos),

Democracia e economia de mercado se correspondem como dois lados da mesma moeda, e nisso *os democratas oficiais sem dúvidas têm razão contra seus irmãos adotivos da esquerda*. A democracia oficial diz mais do que sabe quando estabelece liberalidade, individualidade e economia de mercado como positivamente idênticas. Pois, de fato: a liberdade é a liberdade de poder comprar e vender como sujeito da mercadoria, e a liberdade de “negociar” sobre as regulações institucionais e condições de compra e venda (sistema jurídico e legal, representação e mediação dos interesses mercantilizados, transferências infraestruturas e sociais etc.), mas não a liberdade de ser um indivíduo diferente do sujeito da mercadoria (um eterno comprador-vendedor). A referência à identidade entre liberdade e mercado admite implicitamente que a liberdade democrática é definida através do mercado, e com isso também é limitada (KURZ, 2020, p.29).

Há uma outra tendência no pensamento anticapitalista contemporâneo que, em larga medida, reconhece a impossibilidade de uma saída propriamente política para a aporia histórica colocada. Esta tendência ao menos parece reconhecer na mercadoria um elemento decisivo para a compreensão do problema. No entanto, ao se aterem a uma crítica ao utilitarismo e ao fetichismo modernos, ancorados nas já aqui discutidas formulações de Marcel Mauss (2013), a mercadoria acaba por ser retrocedida à sua mera empiria, à sua fisicidade corpórea e, em última instância a seu valor de uso. Deste modo, aborda-se a mercadoria, mas não a “forma mercadoria”, porque não a reconhece, ao fim e ao cabo, como forma social. O sistema de trocas-dádiva, tal como apresentado por Mauss, decerto está circunscrito a uma lógica alheia à forma-mercadoria, mas está situado em outro tempo-espço, em outra

configuração societária. No atual estágio de desenvolvimento das forças produtivas, apenas a completa desconsideração dos fundamentos do moderno sistema produtor de mercadorias poderia sustentar a ilusão de que a paulatina suplantação e por fim a abolição da troca mercantil poderia superar o capitalismo enquanto tal. Mais uma vez, o momento da produção é aqui ontologizado e o fundamento do capitalismo, bem como de sua respectiva superação, é transferido para o *momento* da troca, da circulação e da distribuição. Deste modo, essa tendência que, embora minoritária, não é desimportante e encontra ressonância mesmo em autores como Karl Polanyi (2016)<sup>179</sup>, não pode reconhecer na “existência simultânea da dádiva e da mercadoria uma contradição que terá necessariamente que conduzir a uma crise em virtude do carácter omnívoro do valor. O valor tem que procurar transformar tudo em mercadoria; porém, quanto mais consegue este seu objetivo, mais entra em colapso” (JAPPE, 2006, p.254). Em última instância, essa tendência não dista tanto “da dos neokeynesianos: sim à mercadoria, com a condição, contudo, de que ela permaneça dentro das suas fronteiras e que renuncie a devorar a sociedade inteira” (Ibidem, p.256).

Às voltas com a aparência imanente do trabalho precarizado, não raro fetichizado na forma de *startups*, a tradição de pensamento que é tanto bem representada quanto capilarizada a partir de Hardt e Negri (2001; 2005) também parece tatear o terreno das ruínas da modernização sem dele extrair conclusões para além da catástrofe colocada. Os autores, ao se deterem mormente no chamado “trabalho imaterial”, não têm dificuldade para, a partir da constatação de que a dialética entre trabalho e tempo livre não se realiza do mesmo modo que no século XIX – já que o trabalho *aparentemente* produtivo não se restringe ao “local da produção” –, declararem superada a teoria do valor. O entendimento rasteiro do que seria o processo de valorização os impede de sequer reconhecer a existência de uma crise no sistema produtor de mercadorias. Para eles, precisamente ao oposto, o

---

<sup>179</sup> Para Polanyi, segundo Jappe (2006, p.233), “a ideia de um mercado auto-regulador, avançada pelo liberalismo económico desde o século XIX com fervor religioso, é uma verdadeira ‘utopia negativa’. Contudo, o objecto da crítica de Polanyi não é o mercado enquanto tal, mas a convicção liberal de que possa existir uma sociedade inteiramente baseada num mercado auto-regulador e tendo a motivação económica como único critério de acção”.

capitalismo nunca gozou de tanta saúde, afinal nunca antes se lucrou tanto. “A transformação do trabalho em valor não constitui objeto de crítica; pelo contrário, essa transformação é considerada um facto ontológico neutro, senão mesmo um facto positivo”, deste modo, “confundem o conceito de trabalho abstrato com o de ‘trabalho imaterial’ não distinguindo assim trabalho concreto e trabalho abstrato, atribuindo, em último termo, “a criação de valor ao trabalho concreto” (JAPPE, 2006, p.259).

Se do ponto de vista de uma crítica da economia política não há muito o que se considerar nas formulações de Hardt e Negri, politicamente eles expressam uma tendência que comunica – de forma inconsciente – aspectos importantes da catástrofe em curso. É que, politicamente, os autores se dirigem “a um público muito preciso, em termos sociológicos: sugere às novas camadas médias da população, que ganham o pão de cada dia no setor ‘criativo’ – informática, publicidade, indústria cultural –, que são elas o novo sujeito da transformação social” (JAPPE, 2006, p.262).

A rigor, faz pouco mais de meio século que essa preocupação com os chamados “novos sujeitos” passou à ordem do dia. E não é contingente que a emergência dessa questão seja contemporânea à decisiva revolução microeletrônica que desde a década de 1970, como situa Kurz, deu um teor totalmente distinto à reprodução capitalista. Como destacamos anteriormente, grande parte da ebulição social que culminaria no Maio de 1968 na França se comunicava a uma espécie de “lógica do usuário” (LEFEBVRE, 1959) e “a redução de expectativas dos estudantes franceses relegados à condição de material humano de baixo custo frente à crise econômica” (BONIFÁCIO, 2019). O que em nada pode se desvincular do fato de que mesmo na Europa do pós-guerra, em contexto de *welfare* e de quase pleno emprego, “o fantasma do desemprego tecnológico” já começava a se fazer presente de modo tão decisivo que mesmo as pessoas que estão no processo de produção sentiam-se já aí como potencialmente supérfluas, como “desempregados potenciais” (ADORNO, 2020). É nesse contexto que os trabalhadores – da cidade e do campo – que até então eram tomados como sujeito revolucionário *par excellence* na tradição de esquerda começa a ser suplantado historicamente. Os estudantes são aqueles que assumem

este protagonismo em um primeiro momento, não apenas pautando o debate e enfrentando-se com a ordem estabelecida, mas denunciando inclusive os limites da própria esquerda. A miséria do movimento estudantil denunciada pela Internacional Situacionista ajuda a compreender porque o PCF (Partido Comunista Francês), por exemplo, sempre esteve distanciado desses “novos sujeitos” e hostil a eles: “a denúncia teórica e prática do stalinismo sob todas as suas formas deve ser a obviedade de base de todas as futuras organizações revolucionárias” (INTERNACIONAL SITUACIONISTA, 2002, p. 52), dizia o panfleto produzido pelos estudantes. Essa cisão reforçava a ideia de que o sujeito histórico tal como pensado pelas Internacionais não fazia mais jus à sociedade que se tornava urbana e moderna.

Mesmo um autor como Theodor Adorno chegou a compreender naquele momento um deslocamento no horizonte de transformação que alterava também os possíveis sujeitos desta empreitada histórica. O que fez com que, em um primeiro momento, Adorno fosse inclusive entusiasta dos movimentos estudantis que começavam a ganhar corpo na Europa Ocidental àquela quadra da história.<sup>180</sup> Afirma ele naquele momento só seria possível

filosofar negando a tese marxista de que a reflexão está superada. Esta tese pensou a possibilidade da transformação do mundo como algo que está presente aqui e agora. Só por teimosia se poderia supor hoje esta possibilidade igual a do tempo de Marx. O proletariado ao qual Marx se dirigia não estava, contudo, integrado, se empobrecia a olhos vistos, e o poder social não dispunha dos meios com os quais sair em uma situação de emergência. A

---

<sup>180</sup> É bem verdade que este entusiasmo “estava com os dias contados. Já naquele momento os protestos se radicalizavam e a situação passava a ser vista, por parte dos estudantes, como pré-revolucionária. Agora não se tratava mais de pequenas reformas, mas de ações diretas capazes de provocar o Estado, de resistência ativa e politização contínua. Adorno não seria antipático a uma mudança radical da sociedade, mas acreditava que a situação nada tinha de pré-revolucionária e que tais tentativas estavam fadadas de antemão. Como sabia disto? Por meio da análise da sociedade de seu tempo, por causa dos obstáculos que impediam a mudança. Não havia um grupo antagonista suficientemente forte para colocar o sistema em perigo. Os estudantes podiam querer ser tal grupo, mas estavam longe de conseguir isto. Ademais, os mecanismos de dominação tinham se intensificado a tal ponto que não só fatores externos (a força física repressiva) levavam a uma adaptação resignada, como fatores internos (a dominação psíquica feita pela indústria cultural) tornavam tal adaptação desejada. Ignorar isto seria um sinal de desespero. Ademais, os estudos sobre o estado do antissemitismo levado a cabo pelo Instituto mostravam que este estava longe de fazer parte de um passado longínquo, de modo que uma suspensão da ordem tendia a ser regressiva, reavivando o fascismo latente da sociedade alemã, e não progressista, fazendo de tal sociedade uma ordem mais justa e emancipada” (FLECK, 2015, p.39).

filosofia, o pensamento simultaneamente coerente e livre, se encontra em uma situação completamente diferente (ADORNO, 1996, p.405)<sup>181</sup>

Na esteira das novas formas de se conceber o espaço e transformação social que foram gestadas até culminarem no Maio de 68, a própria “cidade, enquanto tal, tornava-se não apenas palco, mas objeto de reivindicação, não apenas objeto, mas sujeito histórico (?)” (BONIFÁCIO, 2019, p.142). Nos termos de Henri Lefebvre (1971, p.143), “enquanto lugar das forças produtivas e força produtiva ela mesma [...] a cidade é sede do poder político que garante a potência econômica do capital, que protege a propriedade (burguesa) dos meios de produção”. Decerto foram os Situacionistas aqueles que, naquele momento, melhor se apropriaram dessa compreensão. De acordo com Anselm Jappe (2013b, p.313), eles “foram pioneiros quando indicavam um novo terreno central das lutas sociais no urbanismo e na oposição à reestruturação autoritária e mercantil do espaço urbano e ao desaparecimento dos lugares públicos e das trocas diretas entre indivíduos nos espaços que esses lugares permitem”. Mas o que estava aí em questão não era um progresso positivo da luta emancipatória, como certo fetiche espacial, muito comum na ciência parcelar da Geografia, faz parecer. O fato de as lutas saírem do chão da fábrica e se estenderem pelo espaço, tomarem a cidade e fazerem da cidade mesma uma espécie de novo sujeito histórico, não era um sintoma de uma expansão revolucionária, mas de uma “proletarização ainda mais radical do mundo”, para dialogarmos com Guy Debord (1997). É porque a classe média branca e francesa se proletarizava – e não mais apenas os pobres, negros e migrantes –, que a revolta ganha corpo, sacudindo e virando do avesso a “lógica do usuário” estabelecida no *welfare* francês. Os “novos sujeitos” nada mais são que uma expressão de uma crise radical que a década de 1960 já gestava nos ditos países centrais. Por um lado, o aumento do desemprego e o começo da desregulamentação trabalhista que se

---

<sup>181</sup> Tradução livre de: “philosophiert, kann es nur, wenn er die Marxische These vom Oberholtsein der Besinnung verneint. Sie dachte die Möglichkeit der Veränderung der Welt von Grund auf als jetzt und hier gegenwärtig. Bloß Sturheit aber könnte diese Möglichkeit noch so unterstellen wie Marx. Das Proletariat, an das er sich wandte, war noch nicht integriert: es verelendete zusehends, während andererseits die gesellschaftliche Macht noch nicht über die Mittel verfügte, im Ernstfall mit überwaltigender Chance sich zu behaupten. Philosophie, als der zugleich konsequente und freie Gedanke, findet sich in einer gänzlich anderen situation”.

desenvolveria com o recrudescimento neoliberal tornavam paulatinamente a forma trabalho uma espécie de “nova raridade”, que fazia com que a célebre formulação marxiana começasse a se alterar para “desempregados do mundo uni-vos”; por outro, esse mesmo processo proletarizava as camadas médias, fazendo ruir um horizonte de expectativas fundado desde a reconstrução no pós-guerra.

É evidente que naquele momento não era tarefa simples compreender a negatividade do processo em curso, mesmo porque, em que pese o paulatino rebaixamento de expectativas, ainda não estava a olhos nus a desintegração do *welfare*. O otimismo de Henri Lefebvre, por exemplo, é totalmente justificável, neste aspecto. O curso da história, não permitiria, no entanto, preservar grandes ilusões quanto às transformações sociais que *pareciam* colocar na ordem do dia “novos sujeitos”.

Se nas obras que circundam o período de 1968, como *O direito à cidade*, *A irrupção*, *A revolução urbana*, *Manifesto diferencialista* e *Espaço e política*, Lefebvre constrói uma recusa às instituições, e denuncia às ilusões urbanísticas e estatísticas que consubstanciam essas instituições, passados dez anos da irrupção dos estudantes, Lefebvre passa a debruçar-se especificamente sobre a maior das instituições – o Estado. Não que nesse segundo momento o autor tenha passado a conferir possibilidades emancipatórias à forma Estado, mas o que parece estar em jogo é o caráter irreduzível deste. E se a aposta na profanação e na espontaneidade se mostrava agora limitada, tratar-se-ia de melhor compreender o caráter do instituído frente à zona crítica que persistia a obnubilar a emancipação e a mistificar a vida cotidiana, empobrecendo seus conteúdos e sentidos. No final dos anos de 1970, Henri Lefebvre viu-se de frente a uma crise generalizada da forma política, uma descrença quanto à forma partido, e debruçou-se então, na passagem conceitual de uma teoria da crise para uma teoria da catástrofe (BONIFÁCIO, 2019, p.147-8).

Em *L'Etat [O Estado]*, Lefebvre especula: “cogita-se, até, que a crise é mais um estado que um instante, que esse estado de crise se normaliza, distinguindo-se pouco da não-crise, que, em suma, a crise pode se revelar estimulante ou, justamente ao contrário, durável como um estado normal, e que definitivamente o problema não é revelar uma crise ou crises, mas saber onde, por que e como os momentos críticos cessaram de estimular a invenção” (LEFEBVRE, 1978, p.212).<sup>182</sup> Em que pese certo

---

<sup>182</sup> Tradução livre de: “On pense même que la crise est plus un état qu’un instant, que cet état de crise se normalise, diffère peu de la non-crise, que, en somme, la crise peut s’avérer stimulante ou, précisément au contraire, durable comme un état normal, et qu’en définitive le problème n’est pas de

fetichismo do sujeito pressuposto nesta formulação lefebvriana, fica nítido que o autor neste momento de sua obra começa a avançar na compreensão da vinculação entre uma crise que se tornava “mais estado que instante” e o contexto político francês do período. É no bojo dessa compreensão, inclusive, que Lefebvre pôde desenvolver sua teoria da produção do espaço, que, mais que um dado ontológico, como entendem alguns intérpretes de sua obra, já pode ser apreendida como momento mesmo da crise de valorização, como abordaremos no tópico final deste capítulo. Não ocasionalmente, em *Quando a cidade se perde numa metamorfose planetária*, um dos últimos textos escritos pelo pensador francês, já no final da década de 1980, Lefebvre expressa uma visão completamente distinta acerca das potencialidades do urbano e do direito à cidade.

O centro urbano não se torna apenas um lugar de consumo, mas é tomado em si mesmo como um valor de consumo. Exportados, ou antes, deportados para os arrabaldes, os produtores tornam-se turistas no centro de que foram despossuídos, expropriados. Vemos hoje as populações periféricas reinvestir nos centros urbanos como lugares de lazer, de tempos vazios e desocupados. O fenômeno urbano acha-se profundamente modificado. O centro histórico desapareceu como tal. Resta apenas, de uma parte, como centro de decisão e de poder, e, de outra, como espaços fictícios e artificiais. É verdade que a cidade persiste, mas, sob um aspecto, museificada e espetacular (LEFEBVRE, 1989, s.p, grifo nosso).<sup>183</sup>

Se em Lefebvre, a crise que forma os “novos sujeitos” na década de 1960 passa a ser compreendida em sua negatividade imanente, o mesmo não pode ser dito sobre grande parte da tradição marxista. Frustrada a esperança histórica da revolução e desbotada a expectativa em torno dos novos sujeitos urbanos advindos das camadas médias, a procura pelos “novos sujeitos”, capazes de redefinir os rumos da história mesma, persiste a mobilizar parte substancial dos teóricos de esquerda. Alain Bihr (1998), por exemplo, ao refletir sobre a atualidade de um projeto comunista, oferece

---

révêler une crise ou des crises, mais de savoir où, pourquoi et comment les moments critiques ont cessé de stimuler l'invention”

<sup>183</sup> Tradução livre de: “ Le centre urbain ne devient pas seulement un lieu de consommation, il prend en lui-même une valeur de consommation. Exportés ou plutôt déportés dans les banlieues, les producteurs reviennent en touristes vers le centre dont ils ont été dépossédés, expropriés. On voit aujourd'hui les populations périphériques réinvestir les centres urbains comme lieux de loisirs, de temps vide et inoccupé. Le phénomène urbain s'en trouve profondément modifié. Le centre historique a disparu comme tel. Il ne reste que, d'une part, les centres de décision et de pouvoir, et, de l'autre, des espaces factices et artificiels. Il est vrai que la ville persiste, mais dans un aspect muséifié et spectaculaire”.

elementos importantes para compreender em que consistiria esse momento de superação. De acordo com o autor,

Enfraquecido em função das transformações maiores que o capitalismo introduziu nas condições sociais de existência, e das possibilidades que elas abrem para sua realização, um projeto como esse compreende necessariamente uma *vertente negativa* (negadora): o comunismo como movimento que acaba com todas as formas alienadas da atividade humana até hoje (e não somente o capitalismo), como “virada do mundo ao avesso”. E uma *vertente positiva* (construtora): o comunismo como edificação de uma sociabilidade nova e original. Cada um dos “fins” compreende sua contrapartida positiva. Assim, o comunismo define-se particularmente por: a) o fim do econômico: o fim do trabalho assalariado por meio da socialização dos meios de produção (cujo uso é então determinado e controlado pelo conjunto da sociedade; o fim das relações mercantis) como relações sociais reificadas e, conseqüentemente, das “leis” cegas que as regem, graças à planificação democrática da produção social pelos produtores; o fim do fetichismo mercantil e monetário (do culto à riqueza abstrata), substituído pelo sentido da verdadeira riqueza humana, aquela das relações sociais comunitárias; a superação da divisão social do trabalho por meio da autogestão do processo de trabalho como atividade colocada sob o duplo signo da necessidade natural e da obrigação social. b) o fim do político: o fim da alienação da força social pelo poder político (o fim de sua monopolização por uma parte da sociedade) e, particularmente, o fim do Estado, a autoadministração, pela comunidade reunificada, de suas próprias condições materiais e institucionais de existência; o fim do direito e da moral substituídos por um costume refletido, sendo objeto de um debate permanente no seio da comunidade. (BIHR, 1998, p.274-5).

Movimento este que segundo Bihl – bem como grande parte da tradição marxista –, resultaria na tomada de poder pelo proletariado e na auto-aniquilação deste enquanto classe, na medida em que dissolve a sociedade de classes enquanto tal. Precisamente, a formulação de Bihl explicita, ao mesmo tempo, a potência e o limite objetivo de parte considerável das formulações das esquerdas teóricas e práticas. Bihl tem em vista a superação das condições materiais que engendram e perpetuam a dominação do homem, no entanto, a *vertente positiva* (construtora) almejada por ele preserva em seu âmago, as determinações que a *vertente negativa* (negadora) deveria abolir. O fetiche do trabalho e da democracia são preservados quando se nega apenas abstratamente a economia e a política. Trabalho e democracia não são aí reconhecidos enquanto manifestações decíguas destes dois polos críticos. A dupla determinação do trabalho – enquanto “necessidade natural e obrigação social” – remete à mesma ontologia que faz Bihl buscar a “verdadeira riqueza

humana”, como se a riqueza abstrata, produzida na forma valor, não constituísse uma verdade, mas apenas um desvario. É precisamente por se constituir como “verdadeira” que a riqueza abstrata consegue dominar o mundo por meio de seu fetiche, invertendo meios e fins, sujeitos e objetos, circunscrevendo inclusive o que vem a ser denominado “humano”. Alain Bihl quer ainda restituir certa sociabilidade ao nível da comunidade sem para isso abolir as categorias fundamentais do social enquanto tal. “Bihl quer passar da grande noite à alternativa sem tatear o túnel escuro do possível, que só pode sê-lo tendo em vista a objetividade do mundo” (BONIFÁCIO, 2018, p.162).

A própria estrutura da elaboração de Alain Bihl transparece o mal-estar comum à esquerda frente à redução do horizonte de suas expectativas. O autor se ocupa longamente de questões parcelares, cindidas no universo da crítica burguesa, como a crise ecológica ou a crise cultural, perdendo de vista o nexo fundamental existente entre elas, o que resulta na incapacidade de pensar conceitualmente os termos da superação do objeto da crítica.

Deste modo a crítica continua pendente na particularidade dos fenômenos (das relações de poder na medicina à prática de deportação nos serviços de estrangeiros, dos "constructos" do racismo à retórica política dos constrangimentos objetivos), sem jamais poder debruçar-se sobre o todo da conexão da forma social, uma vez que esta já não dispõe de qualquer conceito substancial. Esta dissolução da "essência" histórico-social na relacionalidade fenomenológica de relações de poder e na respectiva construção ou desconstrução encobre assim, queira-se ou não, a substancialidade negativa então já não denominável das categorias reais capitalistas. Com isso, porém, perde-se precisamente o potencial crítico do conhecimento da relatividade. É que esta apenas poderia manifestar-se socialmente num movimento de transformação emancipatório se a real pretensão de validade absoluta da forma fetichista dominante fosse rompida precisamente no seu conteúdo substancial. (KURZ, 2016, p.271).

Se em Bihl, e na tradição marxista de forma mais ampla, apesar de um horizonte limitado nas categorias próprias da modernização capitalista, ao menos há ainda um projeto de superação do modo de produção e de construção de uma sociedade fundada – supostamente – sobre outras bases, a tradição pós-estruturalista contemporânea sequer parece capaz de vislumbrar um horizonte para além das categorias mais aparentes do capitalismo. É o que ocorre, por exemplo, na recente

elaboração de Suely Rolnik (2018).<sup>184</sup> Frente à manifesta perplexidade da filósofa “com a atual dissolução em cascata de vários governos de tendência mais à esquerda, especialmente na América Latina” (p.101), Rolnik se propõe a pensar respostas não reativas a essa frustração. Segundo ela, mediante tal configuração, “somos tomados por uma urgência que convoca o desejo a agir”. E, nesse aspecto, “as repostas do desejo a essas situações traumáticas oscilam entre dois polos extremos: um polo reativo, patológico, no qual nos despotencializamos, e um polo ativo no qual se preserva nossa potência vital, tendendo inclusive a intensificar-se”. Estaria nesse segundo polo a potência de ampliar “o alcance da nossa mirada”, nos permitindo “ser mais capazes de acessar os efeitos da violência em nossos corpos, de sermos mais precisos em sua decifração e expressão e, com isso, mais aptos a inventar maneiras de combatê-los”. Para Rolnik, é, portanto, “nessa experiência que se depositam insurgências na cena social, performatizando novas estratégias em função dos problemas singulares que as deflagram” (p.102).

É curioso que para sustentar sua argumentação, Rolnik se baseie na formulação freudiana, segundo a qual o que “seria próprio do humano é a linguagem, assim como sua capacidade de criação, o que amplia o poder de variação das formas de vida” (Ibidem, p.104). É que se a hipótese sobre a dissolução da forma social resguarda algum teor de verdade, ela necessariamente implica em ter conta uma decisiva fratura na condição humana sob a forma sujeito. Pois se não vivemos em uma sociedade pós-histórica, tal como Kojève (1979), em sua interpretação da filosofia hegeliana da História, pôde a conceber, mas ao mesmo tempo nos dessocializamos de forma radical, há algo que possamos considerar nas formulações do filósofo russo. O desaparecimento do Homem no fim da história, segundo ele,

Não é nem mesmo uma catástrofe biológica: o Homem permanece em vida como animal que se encontra *in acordo* com a Natureza e o Ser dado. A desaparecer estão o homem propriamente dito, isto é, a Ação negadora do dado, e o Erro ou, em geral, o Sujeito *oposto* ao Objeto. De fato, o fim do tempo humano ou da História, isto é, a desapareção definitiva do Homem propriamente dito ou do Indivíduo livre e histórico significa simplesmente a cessação da Ação no sentido forte do termo. O que quer dizer praticamente: o

---

<sup>184</sup> A bem da verdade este é um traço constitutivo das formulações da autora, já estando presente, por exemplo, em *Micropolítica: cartografias do desejo* (GUATTARI & ROLNIK, 1986).

desaparecimento da guerra e da revolução sanguinária. E, por outro lado, o desaparecimento da *Filosofia*; do momento em que Homem não muda mais a si próprio de modo essencial, não há motivos para mudar (os verdadeiros) princípios que estão na base de seu conhecimento do Mundo e de si. Mas todo o resto manter-se-á indefinidamente; a arte, o amor, o jogo etc.; brevemente, tudo o que torna o homem feliz (KOJÈVE, 1979, p.434-5).<sup>185</sup>

A dissolução do homem, a superação de sua identidade como forma histórica, aquele momento que tal como Tonho Tigreiro pudesse dizer “*agora, tenho nome nenhum, não careço*”, teria, contudo, de manter viva a força da negatividade, e não simplesmente superá-la como pressupõe Kojève. Algo como o que Bataille (apud AGAMBEN, 2013) – em resposta à formulação de Kojève – definiu como “negatividade sem emprego”. Pois “se a história não era outra coisa senão o paciente trabalho dialético de negação, e o homem – o sujeito e, ao mesmo tempo, o portador dessa ação negadora –, agora a conclusão da história implicava necessariamente o fim do homem e a volta da tese segundo a qual, no limiar dos tempos, ele encontrará seu fim assumindo, como na miniatura Ambrosiana, uma face animal” (AGAMBEN, 2013, p.18). Ou, nos termos da *Fenomenologia do Espírito*, “a consciência só é efetiva para si através da negação e da abolição de semelhante ser” (HEGEL, 1992, Livro I, p.215, grifos do autor). Se, no entanto, subsistiriam nesse animal pós-histórico “a arte, o amor, o jogo etc.”, é porque algo próprio ao humano permaneceria como fundamento. Bataille (2005) pôde conceber que esse resíduo que permanece seria a própria força da negatividade que, subsistindo em um mundo que não mais demanda o constante *trabalho* de negação, tornar-se-ia “negatividade sem emprego”. Agamben, retornando à dialética do senhor e do escravo na *Fenomenologia*, alerta-nos, contudo, da impossibilidade de uma negatividade dialética sem emprego. “Se, de fato, o senhor consegue verdadeiramente gozar e subtrair-se ao movimento da dialética, ele deve ter, no seu prazer, uma voz animal (ou antes, divina);

---

<sup>185</sup> Tradução livre de: “Et ce n'est donc pas non plus une catastrophe biologique: l'Homme reste en vie en tant qu'animal qui est en accord avec la Nature ou l'Être donné. Ce qui disparaît, c'est l'Homme proprement dit, c'est-à-dire l'Action négatrice du donné et l'Erreur ou en général le Sujet opposé à l'Objet. En fait, la fin du Temps humain ou de l'Histoire, c'est-à-dire l'anéantissement définitif de l'Homme proprement dit ou de l'Individu libre et historique, signifie tout simplement la cessation de l'Action au sens fort du terme. Ce qui veut dire pratiquement: – la disparition des guerres et des révolutions sanglantes. Et encore la disparition de la Philosophie; car l'Homme ne changeant plus essentiellement lui-même, il n'y a plus de raison de changer les principes (vrais) qui sont à la base de sa connaissance du Monde et de soi. Mais tout ce reste peut se maintenir indéfiniment; l'art, l'amour, le jeu, etc., etc.; bref, tout ce qui rend l'Homme heureux”

precisamente aquilo que o homem jamais consegue fazer, permanecendo preso no seu discurso significante. (O que significa que o gozo do senhor não é uma figura do humano, mas do animal, ou melhor, do divino, e que diante dele se pode calar ou, no limite, rir” (AGAMBEN, 2006, p.72). E se, conforme argumenta o filósofo italiano, é tanto a morte – consciência da supressão da própria existência – quanto a linguagem que tornam o humano algo que possa ser cindido das demais animalidades, o que permaneceria como resíduo e fundamento no pós-histórico, em vez de uma negatividade sem emprego, seria “uma experiência da palavra que não suponha mais nenhum fundamento negativo” (Ibidem, p.74).

Mas se trata menos aqui de pensar no fim da História tal como se debruçou a tradição hegeliana que de refletir os sentidos e conteúdos da própria História, sem o que qualquer pensamento utópico seria apenas invólucro vazio. Mesmo porque, de acordo com o próprio Kojève, o fim da história não seria algo por ocorrer, mas a própria forma massificada da existência no mundo contemporâneo. “O *American way of life* é o gênero de vida do período pós-histórico, e a presença dos Estados Unidos no mundo inteiro prefigura o futuro ‘eterno presente’ da humanidade inteira. O retorno do homem à animalidade aparece não como uma possibilidade futura, mas como uma certeza já presente” (KOJÈVE, 1979, p.437).<sup>186</sup> A animalidade se realizaria, assim, não como uma superação negativa da negatividade do mundo, mas quase como uma regressão kafkiana. Tratar-se-ia, assim, não de investigar “o mistério metafísico da conjunção, mas aquele prático e político da separação” (AGAMBEN, 2013, p.33). Ou seja, questionar “sobre como – no homem – o homem é separado do não homem” (Ibidem, p.34). Movimento que não deveria se prestar a, positivamente, formular qualquer teoria da história, mas constituir parte das bases para “pensar de maneira mais apropriada o que pode ser uma dialética após a dissolução do mundo” (SAFATLE, 2019, p.39).

---

<sup>186</sup> Tradução livre de: “L’*American way of life* était le genre de vie propre à la période post-historique, la présence actuelle des Etats-Unis dans le Monde préfigurant le futur « éternel présent » de l’humanité tout entière. Ainsi, le retour de l’Homme à l’animalité apparaissait non plus comme une possibilité encore à venir, mais comme une certitude déjà présente”.

Um abalo decisivo na experiência sob a forma sujeito é o que se reconhece aqui. Se o sujeito de constitui historicamente apenas com o alvorecer do processo de modernização, sendo lapidado historicamente conforme suas determinações,<sup>187</sup> o esgotamento desse processo mesmo ameaça dissolver ainda mais radicalmente a subjetividade – embora essa dissolução possa *aparecer* como uma reafirmação egoica do subjetivo. Rolnik parece apreender a dissolução subjetiva em curso, mas não a reconhece como parte decisiva do fim de linha da modernização capitalista, mas ao oposto, a torna uma reafirmação e uma hipostasiação da vitória do capitalismo sobre a subjetividade. Deste modo, ao invés de denunciar como *falsa* a própria subjetividade, busca salvá-la do domínio da mercadoria. E ao reclamar, com justiça, que as esquerdas majoritariamente estão preocupadas com “‘a inclusão’ no mapa oficial da democracia” (ROLNIK, 2018, p.119), ao invés de um alargamento da crítica que a permitisse chegar aos fundamentos tanto da limitação quanto da impossibilidade da dita “inclusão”, a autora estreita a crítica em direção à micropolítica, à descolonização do inconsciente “cafetinado” pelo “regime colonial-capitalista”. Assim, sua defesa de uma subjetividade que não se encerre no sujeito e em seu narcisismo imanente não encontra porto para ancorar. Pois como seria possível fazê-lo tendo em conta que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual [e] não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”? (MARX, 2008, p.47).

Por fim, embora defenda que “a desarticulação entre ambas as esferas de combate, macro e micropolítica, só contribui para a reprodução infinita do *status quo*” (ROLNIK, 2018, p.143), a filósofa-psicanalista acaba reafirmando tal desarticulação ao apontar a premência da micropolítica como forma de enfretamento à catástrofe. Segundo ela,

A experiência macabra deste triste episódio [a Segunda Guerra Mundial] da história nos trouxe a intuição de que não basta insurgir-se macropoliticamente, pois a reatividade micropolítica pode chegar a altíssimos graus de violência contra a vida: genocídios de baciada com requintes de

---

<sup>187</sup> Ao abordamos o valor como forma social, na Introdução desta tese, tematizamos a constituição do sujeito, consonante à história da modernização, a partir das formulações de Adorno e Kurz.

perversão inimagináveis. Ainda assim é só duas décadas depois, nos anos 1960 e 1970 com a geração nascida no pós-guerra, que eclodiu um movimento micropolítico disseminando-se intempestivamente por toda a trama social em várias regiões do planeta (Ibidem, p.144).

Ao tecer tal formulação, a autora parece imputar às subjetividades tacanhas e reacionárias por um lado, e à passividade social por outro, a catástrofe da Segunda Guerra, perdendo aí justamente a mediação entre o que é macro e o que o é micro. Em grande medida, porque reconhece como sendo macro a aparência política da modernização capitalista e não suas categorias fundamentais. E a noção mesma de política sequer lhe é decisiva, na medida em que transparece como fato ontológico do humano. Como a história da modernização não lhe comparece nem mesmo como pano de fundo, tendo como único corte possível o neoliberalismo, não é possível para a autora apreender que a dita geração do pós-guerra, que se embrenha em movimentos micropolíticos, apenas o faz como reação ao colapso do sistema produtor de mercadorias que começa a dar seus primeiros sinais ainda na década de 1960 – como apontamos na relação entre o Maio de 68 e a crise do capitalismo na França.

Não é de se estranhar, pois, que a autora perceba que “as insurgências que vêm irrompendo por toda parte [...] têm introduzido estratégias nas quais o par direita/esquerda deixa de ser um promotor suficiente para delinear as forças em jogo e acertar os alvos do combate” (p.102), ou ainda que veja com surpresa e trata como contradição a íntima relação entre neoliberalismo e neoconservadorismo. É que para a autora não existe um contexto histórico sobrejacente, não há qualquer horizonte histórico esgotado, muito menos crise de valorização,<sup>188</sup> há apenas, em suas próprias palavras “urgência que convoca o desejo a agir”. Qual o fundamento dessas ações e a substância histórica de sua necessidade são questões que não se apresentam para ela.

E esse não é evidentemente um demérito que possa ser imputado apenas e tão somente às formulações de Rolnik, nem mesmo do chamado pós-estruturalismo

---

<sup>188</sup> Podendo inclusive afirmar que o capitalismo, “em sua nova dobra, radicaliza-se e torna mais evidente o objeto da expropriação que permite a acumulação de capital: é do movimento pulsional em seu nascedouro que o regime se alimenta. Ou seja, ele se nutre do próprio impulso de criação de formas de existência e de cooperação nas quais as demandas da vida concretizam-se, transfigurando os cenários do presente e transvalorando seus valores” (ROLNIK, 2018, p.107).

como um todo. O que parece ocorrer aí é um sintoma do processo mesmo de dissolução da forma social. À medida que a cínica afirmação de Margareth Thatcher sobre a inexistência da sociedade afirma seu teor de verdade na realidade efetiva, a defesa do campo de referências que constitui a subjetividade moderna encolhe-se tal como a antena do caracol após uma experiência traumática.<sup>189</sup> Ainda que Rolnik defenda uma subjetividade que não se restrinja ao sujeito, a objetividade social mesmo lhe escapa, a impedindo de perceber, por exemplo, que se os “governos mais à esquerda na América Latina se dissolvem feito cascata”, essa dissolução só pode ser explicada tendo em conta que o que se dissolve é precisamente o horizonte histórico que esse governos representavam. O recolhimento à forma sujeito e à subjetividade acaba por aparecer assim como autodefesa ao processo de dissolução social. Pois, “perceber-se, ainda que em fragmentos, mediado, mediano e medíocre ante a poderes estranhos só pode conduzir a um destes caminhos: ou à resignação em existir, ou à ilusória tentativa de tornar a si mesmo um poder estranho” (BONIFÁCIO, 2018, p.241) o que faz com que “a ilusão do sujeito uma vez mais se faz necessária quando não resta objetivamente nada mais que sequer permita essa ilusão” (Ibidem).

Processo esse que pode ser captado não apenas teórica e política, mas também esteticamente. A tendência estético-arquitetônica bem percebida por Guilherme Wisnik (2012), de transpor para o material a opacidade própria de viver em um mundo que se dissolve – embora o conteúdo substancial dessa dissolução escape ao autor – e encontra na figura da nuvem e do nevoeiro sua expressão mais bem-acabada, parece-nos substancial. Essas “arquiteturas líquidas” são “abordagens que não propõem a construção de paisagens, e sim, antes, a desconstrução de visões, em situações de suspensão do sentido nas quais a baixa definição visual parece indicar um estado de transmutação simbólica” (WISNIK, 2012, p.228). Criam, assim, “um meio quase infundável entre o material e o imaterial, e que, no polo oposto ao plano imanente da visão perscrutadora iluminista parece transportar a um plano

---

<sup>189</sup> “O símbolo da inteligência é a antena do caracol [...] Diante de um obstáculo, a antena é imediatamente retirada para o abrigo protetor do corpo, ela se identifica de novo com o todo e só muito hesitantemente ousará sair de novo como um órgão independente” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.210).

transcendente, como em um céu que, surpreendentemente, tivesse baixado à terra”. O céu que desce à terra não é, contudo, um mundo de *produção imaterial de valor*, como compreende o autor, mas um mundo que desaba sobre si mesmo sem prometer nada mais que a gestão destas ruínas. Deixando como experiência sensível a sensação de estar, de fato, em meio a um nevoeiro.

**Figura 18: Pavilhão Blur Building (construído em 2001), Yverdon - lês - bains, Suíça**



Fonte: Wisnik (2012, p.233).

Essa experiência de um tempo histórico que parece nos colocar inexoravelmente em meio a um nevoeiro, aparece, é bem verdade que sob outras formas, na literatura e no cinema contemporâneos. Não apenas por meio de uma densa nebulosidade, como nos exemplos buscados por Wisnik no cinema de Tarkovski, mas em outro traço também presente na obra do cineasta russo: a distopia.

As narrativas distópicas, aliás, voltaram nos últimos anos a mobilizar o imaginário social e a indústria cultural. O período imediato do pós-guerra havia sido profícuo – principalmente na literatura – na produção de narrativas do gênero. *1984*, *Fahrenheit 451* e *Revolução dos Bichos* são bons exemplos dessa tendência. No caso brasileiro, seria a ditadura militar a mobilizar o pensamento distópico na literatura,

como, por exemplo, no já mencionado *Não Verás País Nenhum*, de Ignácio de Loyola Brandão. A guerra fria também seria outro impulsionador de distopias que tiveram alcance global tanto na literatura quanto no cinema. Após o fim da Guerra Fria, ao longo da década de 1990, contudo, a profusão de narrativas do gênero obviamente não havia desaparecido, mas certamente se tornado mais rarefeita.

Nas duas últimas décadas, e especialmente nos últimos anos, no entanto, as distopias reassumiram um espaço decisivo na indústria cultural, em produções cinematográficas, como *Jogos Vorazes*, *Divergente*, *Matrix*, *Mad Max*, e no brasileiro *Bacurau*; além da continuação do clássico *Blade Runner*, de 1982; em jogos como *Resident Evil*, *Half-life*, *Final Fantasy* e *Injustice*; e séries como *The Walking Dead*, *The 100* e *Black Mirror*, *Round 6*, *Ruptura* e *The Last of Us*. “Esse tipo de entretenimento revela a antítese da utopia ou uma utopia negativa. Em grande parte destes filmes há um líder ou comunidade totalitarista contra uma maioria oprimida pelo sistema político, realidade cada vez mais próxima da sociedade atual, sendo basicamente uma luta para revoluções, comandada por revolucionários” (SILVA & CORREIA, 2018, s.p). O que mobiliza essa nova onda de distopias não é mais, todavia, uma experiência recente de guerra – como no caso dos anos que se seguiram à Segunda Guerra Mundial, a latência de um conflito bélico com potencial para extinguir a vida – como no caso da Guerra Fria –, tampouco uma ditadura – como no caso brasileiro mobilizara Ignácio de Loyola Brandão. Evidentemente guerras particulares, como no caso do Iêmen e da Ucrânia, seguem existindo, mas é, antes, uma “guerra total” que assumiu a face da sobrevivência cotidiana ante a dissolução do social que mobiliza as narrativas distópicas contemporâneas. O conteúdo de séries como *Round 6* – onde um grupo de pessoas passando por dificuldades financeiras aceita um estranho convite para um jogo de sobrevivência, valendo um prêmio bilionário, expondo uma espécie de guerra de classes –, *The Last of Us* – onde a única possibilidade de sobrevivência em um mundo pós-apocalíptico é a construção de uma comuna – e *Ruptura* – onde o terror é o próprio cotidiano do trabalho – demonstram essa nova experiência de tempo histórico marcado pela dissolução social.

No entanto, se como dissera Agamben (2014, p.25), “todos os tempos são, para quem os experimenta na sua contemporaneidade, obscuros”, de modo que não seria exagerado dizer que a própria realidade cotidiana assumiria o contorno de um nevoeiro, ou mesmo de uma distopia, o que garantiria ao gênero distópico

um caráter distinto é precisamente a centralidade de um indivíduo – ou conjunto de indivíduos – que experimenta de maneira singular a obscuridade do real. A necessidade de sobrevivência coloca esse indivíduo na condição de sujeito em uma espécie de odisseia contra a objetividade destrutiva. Em termos adornianos, tal movimento nada mais seria que a própria autoconservação, fruto do medo preservado no ego desde nossa proto-história. A sensação, de nenhum modo injustificada, de que o mundo está em ruínas, impõe ao mesmo tempo a projeção dessa sensação na forma de representação e a busca desesperada por se agarrar em algo em meio ao mundo em dissolução. Esse algo acaba por ser a única coisa que ilusoriamente ainda *parece* nos pertencer: a capacidade de agir como sujeito dos próprios anseios (BONIFÁCIO & CERQUEIRA, 2020, p.237-8).

Nestes termos, as recentes distopias tematizadas na indústria cultural acabam por fornecer importantes índices da experiência histórica do contemporâneo. E não o faz apenas porque retrata uma sociedade em ruínas na qual a guerra total é a única forma de sobrevivência e a barbárie é a única forma de sair do meio do nevoeiro, o faz também, e sobretudo – ainda que aí de forma inconsciente –, ao revelar uma decisiva ferida de morte do sujeito moderno. A hipostasia da capacidade de agência dos sujeitos frente à catástrofe objetiva é o conteúdo de um conservadorismo de esquerda contemporâneo, que tem em sua autoconservação a expressão micro e na defesa das instituições e das próprias categorias fundamentais do capitalismo a expressão macro.

Esse mesmo caráter autoconservador que fornece potência à distopia enquanto uma negatividade aquém de sua própria crítica – incapaz, portanto, de se converter em algo verdadeiramente negativo e superador na forma de uma utopia concreta –, seria o motor do fetiche do particular próprio às empreitadas pós-modernas – e mesmo pós-estruturalistas – que veem na insurreição do particular a possibilidade de irrupção sem, no entanto, elevar tal particularidade ao nível da totalidade e, em última instância, sem compreender o que há realmente de particular nas distintas particularidades. *Déficit* crítico que, em nossa compreensão, não é mero equívoco metodológico, mas parte da própria experiência histórica de

dessocialização imanente que, contraditoriamente, se atém uma vez mais à precária forma sujeito, não porque essa se encontre fortalecida, mas por aparecer como contraposto ao edifício societário em ruínas. Algo como a vingança – sempre falsa – do particular contra a universalidade totalitária experienciada – ainda que raramente ao nível consciente – como ruína. Como afirmamos anteriormente: *a ilusão do sujeito uma vez mais se faz necessária quando não resta objetivamente nada mais que sequer permita essa ilusão.*

O quadro histórico colocado no horizonte das esquerdas justifica aquela melancolia reconhecida por Enzo Traverso (2019). O horizonte revolucionário parece solapado e junto com ele as possibilidades históricas da classe que o marxismo tradicional elegeu como sendo portadora da condição de sujeito da revolução: o proletariado. Órfãos de uma utopia capaz de se comunicar a uma transformação social que se realize ao nível da universalidade, restou à grande parte da tradição crítica de esquerda se apegar à busca por “novos sujeitos”, que podem variar desde os estudantes, passando pela própria cidade e pela classe média mobilizadora de trabalhos imateriais, chegando mesmo a um inconsciente que poderia se descolonizar a despeito da objetividade do mundo. Todos esses fragmentos sociais alçados a fórceps à condição de sujeito histórico nada mais são que expressões da crise do valor e da dissolução social que, como sintoma, projeta em distintos particulares a resposta para o fio de Ariadne. Mais precisamente: a mobilização de estudantes franceses ainda na década de 1960 ou as organizações da classe média majoritariamente branca, destinatária de teorias como as Hardt e Negri, expressam, antes de mais nada, que a precarização da vida avança de baixo para cima, ou da periferia para o centro. A massificação da condição periférica, tal como formula Canettieri (2019), na esteira da “fratura brasileira do mundo” apreendida por Arantes (2004), é a chave dessas mobilizações, que não apenas não revelam novos sujeitos históricos, como explicitam a falência mesma da forma sujeito. A dissolução da forma social avança da periferia para o centro na medida em que o capitalismo desaba do centro para a periferia. Como bem formula Horkheimer (2022, p.136), “as estações centrais devem ser compreendidas a partir das estações mais periféricas. Os escritórios de uma fábrica próspera só podem se tornar inteligíveis do ponto de vista do galpão de

trabalho dos operários não qualificados em tempos de racionalização e crise”. Nesses termos, se a tese da dissolução da forma social transparece, apesar de todas as catástrofes do contemporâneo, ainda um tanto exagerada, bastaria olhar para aqueles sujeitos tematizados por Gabriel Feltran (2011), cuja morte pode ocorrer *sem que nenhuma voz pública a reclame*, e ter em conta *que o que está em questão na perda de relevância social desses indivíduos, o que os torna uma ameaça – explícita ou velada – à sociedade, o que os dessocializa radicalmente, não é per se o envolvimento com a criminalidade. É antes a obsolescência de sua humanidade. Não ocasionalmente, a emergência do humanismo é contemporânea à ascensão da forma mercadoria*. Esse é o horizonte social, posto que se expande paulatinamente da periferia para o centro; como na prosaica, e por ora ainda pontual, reclamação do comandante da Rota<sup>190</sup> que, em 2017, reclamava que a corporação precisaria se atentar para o fato de que a abordagem nos Jardins – bairro nobre de São Paulo – deveria ser diferente daquelas realizadas nas periferias paulistas.<sup>191</sup> O simples fato de essa diferença secular ter de ser agora anunciada “aponta que estranhamente a violência concreta – em vestes estatais – já chegou [ainda que evidentemente em menor grau de intensidade] aos Jardins (BONIFÁCIO, 2018, p.243). Se a algum custo quisermos encontrar “novos sujeitos” que apontem para uma espécie de vanguarda dos rumos societários, não é para a classe média branca que devemos olhar, mas para os sujeitos dessocializados nas periferias urbanas, para os trabalhadores escravizados no campo ou para as comunidades indígenas devastadas e assassinadas por trabalhadores precarizados.

A amplitude e repercussão deste tema podem ser acompanhadas e aprofundadas pelo [...] apagão-extinção da tradição crítica brasileira [...]. Esta extinção demarcou o corte traumático que se segue ao aniquilamento da nossa capacidade coletiva de pensar e sentir a realidade, enquanto a fratura do mundo nos devolve a uma situação incontornável – ao circunscrever a contradição como algo que terá que se resolver no tempo presente, dando-lhe urgência, e dela não retirando qualquer mola propulsora de um futuro conhecido, suprimindo inclusive tudo o que era ilusório nas reflexões de outrora sobre este tema. Defrontados com esse resto, porém, descobrimos que a fratura, ao não ter nexos com o devir, é abismo (MENEGAT, 2023, p.97).

Nestes termos,

---

<sup>190</sup> Polícia especializada de São Paulo.

<sup>191</sup> Cf. <https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/24/abordagem-no-jardins-e-na-periferia-tem-de-ser-diferente-diz-novo-comandante-da-rota.htm>. Acesso em: 30/08/2017.

Sem o antigo “horizonte de ‘conquistas’ a serem acumuladas, numa perspectiva mais ampla de integração progressiva”, o que resta às lutas do nosso tempo é refluir aos poucos ou escalar imediatamente, “assumindo sem qualquer mediação formas insurreccionais (sem antes e depois)”. Daí que protestos contra um aumento nas tarifas de transporte se tornem, em poucos dias, terremotos nas ruas do Brasil ou do Chile; que a violência policial incendeie cidades na Grécia, nos Estados Unidos ou na Nigéria; que um aumento nos combustíveis paralise o Equador, a França, o Irã ou o Cazaquistão. Ainda que as reivindicações iniciais forneçam contornos mínimos a esses levantes, sua explosão tende a extrapolá-las e diluí-las em uma revolta generalizada contra a ordem – que acaba por se traduzir em muitos casos, de maneira imprecisa, em uma revolta “contra o governo”. Tão intensos quanto descontínuos, sem jamais assumir formas estáveis, os conflitos que se proliferam de um extremo ao outro do globo podem ser descritos como “não-movimentos sociais” (UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA, 2022b, p.89).

Esse caráter descontínuo e fragmentário destes “não-movimentos” que permite que possam “ser ‘copiados e imitados, acumulando instâncias de repetição’” e se ramifiquem “como *memes* na internet – só que nas ruas, numa dinâmica que retroalimenta as redes” (Ibidem, p.90), não é qualquer notícia boa no sentido de se tratar de uma expansão da luta ou da revolta, tampouco da descoberta de novas táticas e estratégias para o enfrentamento político e para a insurreição social. Antes, é sintoma do esgotamento de um campo de possibilidades sempre atrelado, de um modo ou de outro, ao campo de referências da modernização. Assim, “se os não-movimentos trazem uma boa notícia, contudo, ela é justamente essa: eles ‘indicam que o proletariado já não tem nenhuma tarefa romântica’, sem ter nada a esperar e também nada perder” (Ibidem, p.95).

Ernst Bloch, certa vez, em diálogo com Adorno acerca dos limites do pensamento utópico em um período onde as suspeitas sobre este começavam a recair com mais peso, afirmou crer que “a utopia não pode ser retirada do mundo apesar de tudo”, mas o ponto decisivo é: “não há dança antes da refeição. As pessoas devem primeiro encher o estômago e depois podem dançar”<sup>192</sup> (BLOCH, 1996, p.14). O problema que se apresenta na ordem do dia, no entanto, é: não há mais “comida” para todos; não por qualquer malthusianismo, mas porque, por mais comida que haja no mundo, quem não puder vender sua força de trabalho, transformando-a em

---

<sup>192</sup> Tradução livre de: “I believe Utopia cannot be removed from the world in spite of everything [...] there is no dance before the meal. People must first fill their stomachs, and then they can dance”.

dinheiro, não pode comer. E a venda desta única mercadoria da qual dispõe o trabalhador já é “tão promissora quanto a venda de carruagens de correio no século XX” (GRUPO KRISIS, 1999, p.13). Assim, o combustível das utopias, ou seja, o progresso da modernização, encontra-se esgotado. A modernização finalmente *encontra* o seu conceito, que nunca foi – senão como promessa devedora da completa reificação da dialética histórica e da posituação da modernização mesma – a realização da modernidade plenamente constituída, senão que, tal como na já mencionada alegoria benjaminiana, o acúmulo de uma catástrofe única. O fim da história da modernização não se revela como um “presente sem carecimentos”, como na filosofia hegeliana da história, mas como um futuro sem provimentos, no qual a conservação do presente se torna a utopia de uma esquerda inconsciente de sua própria forma.

#### **4.2 Apocalipse reacionário**

Se os sonhos diurnos e a consciência antecipadora, tal como formulados por Bloch (2006), acabaram se corporificando mormente em utopias modernizadoras, dando aquela aparência de que *nossos pais nunca sonharam*, os sonhos noturnos talvez nos digam mais sobre as utopias deste tempo histórico. A bem da verdade, já em Freud o sonho é uma realidade cuja interpretação abriria caminhos para possibilitar o conhecimento do inconsciente. Assim, “o conteúdo manifesto do sonho, recordado vagamente pela manhã, é diferente dos pensamentos latentes do sonho” de modo que, “há no sonho, portanto, a manifestação dos desejos inconscientes do sonhador, que ao passar para o estado consciente da vigília realiza uma deformação de seus conteúdos” (FRANÇA, 1990, p.182). Muito da experiência cotidiana – seja qual for o conteúdo deste cotidiano – reaparece nos sonhos noturnos, não raro como uma reorganização dessa vida ordinária, refinando-a com desejos inconscientes de romper a ordem estabelecida. Jacques Rancière (2010) percebeu bem a potência de compreender esses sonhos que, despertos, seguem a mobilizar o imaginário, sobretudo quando fora do momento do trabalho. O filósofo francês dedicou-se então à memória das noites que escaparam da sequência habitual de trabalho e descanso de alguns operários no século XIX.

Algumas dezenas, algumas centenas de proletários que tinham 20 anos por volta de 1830 e haviam decidido, naquela época, cada um por si, não suportar mais o insuportável: não exatamente miséria, baixos salários, acomodações desconfortáveis ou a fome sempre por perto, mas mais fundamentalmente a dor do tempo roubado todos os dias para trabalhar madeira ou ferro, costurar roupas ou pregar sapatos, sem outra finalidade senão conservar indefinidamente a força da servidão e as de dominação; o absurdo humilhante de ter mendigar, dia após dia, aquele trabalho onde se perde a vida; o peso de os outros também, aqueles que trabalham na oficina com seus orgulhos de Hércules de cabaré ou sua obsequiosidade de trabalhadores conscienciosos, os de fora, esperando uma posição que lhes seria dada com prazer, aqueles que, em suma, caminham em uma carruagem e lançam um olhar desdenhoso para aquela humanidade estigmatizada (RANCIÈRE, 2010, p.19)<sup>193</sup>

Esses homens e mulheres, em que pese a manutenção de uma cotidianidade de trabalho que só lhes permite sobreviver, começavam a nutrir desejos utópicos de construção de um outro mundo. Se a extenuante vida no chão da fábrica não abria tantos espaços para a construção de imaginários de outros mundos possíveis, “a subversão do mundo começa na hora em que os trabalhadores normais deveriam desfrutar do sono tranquilo daqueles cujo ofício não obriga a pensar” (Ibidem, p.20)<sup>194</sup>. As horas de sono intranquilo ou gastas com a diversão noturna em bares fornecem a

história dessas noites subtraídas à sequência normal de trabalho e descanso; interrupção imperceptível, aparentemente inofensiva, do curso natural das coisas, na qual se prepara, se sonha, se vive já o impossível: a suspensão da ancestral hierarquia que subordina os que se dedicam a trabalhar com as próprias mãos aos que foram contemplados com o privilégio do pensamento. Noites de estudo, noites de embriaguez. Jornadas de trabalho prolongadas para ouvir a palavra dos apóstolos ou a lição dos instrutores do povo, para aprender, sonhar, discutir ou escrever. Manhãs de domingo antecipadas para irem juntos ao campo a fim de esperar o nascer do sol. Dessas loucuras, alguns se sairão bem: acabarão empresários ou senadores vitalícios — não necessariamente traidores. Outros morrerão: suicídio das aspirações

---

<sup>193</sup> Tradução livre de: “Algunas decenas, algunas centenas de proletários que tenían 20 años alrededor de 1830 y que habían decidido, en ese tiempo, cada uno por su cuenta, no soportar más lo insoportable: no exactamente la miseria, los bajos salarios, los alojamientos nada confortables o el hambre siempre próximo, sino más fundamentalmente el dolor del tiempo robado cada día para trabajar la madera o el hierro, para coser trajes o para clavar zapatos, sin otro fin que el de conservar indefinidamente las fuerzas de la servidumbre junto a las de la dominación; el humillante absurdo de tener que mendigar, día tras día, ese trabajo donde la vida se pierde; el peso de los otros también, los que trabajan en el taller con su jactancia de Hércules de cabaret o su obsequiosidad de trabajadores concienzudos, los de afuera, esperando un puesto que se les cedería gustosamente, los que, en fin, pasean en calesa y echan una mirada de desdén sobre esa humanidad marchita”.

<sup>194</sup> Tradução livre de: “La subversión del mundo comienza a esa hora en que los trabajadores normales deberían disfrutar del sueño apacible de aquellos cuyo oficio no obliga a pensar”.

impossíveis, languidez das revoluções assassinadas, tísica dos exílios nas brumas do norte, pestes desse Egito onde se buscava a Mulher-Messias, malária do Texas onde se ia construir Icária. A maioria passará a vida no anonimato do qual, às vezes, emerge o nome de um poeta operário ou do dirigente de uma greve, do organizador de uma efêmera associação ou do redator de um jornal que logo desaparece. (RANCIÈRE, 2010, p.20-1).<sup>195</sup>

Em todos esses vislumbres estão inscritas as inquietações sociais engendradas por uma cotidianidade massacrante e que, por vezes, não abria margem para tais incômodos aflorarem de modo consciente. De todo modo, esses sonhos noturnos não se encerram em seu momento onírico. Se não podem ser vividos imediatamente senão sob a sombra da loucura, ao menos permanecem como lampejo durante a vigília. “Os sonhos são nossa produção própria insubstituível, mas não sabemos exatamente como os criamos. Sabemos que sua matéria-prima é a vida social ordinária, com seus restos diurnos e pendências cotidianas, mas somos surpreendidos pelos enigmas que eles causam em nós” (DUNKER, 2018, p.10) mesmo depois de despertos. De modo que os sonhos de determinados grupos sociais em momentos históricos particulares podem revelar parte importante dos fundamentos desses momentos que por vezes passam ao largo da racionalidade consciente. Charlotte Beradt (2018) bem o notou ao estudar os sonhos do Terceiro Reich. Até por não se restringir, como fizera Rancière, a um grupo social, Beradt pôde estabelecer uma espécie de mapeamento, cuja o território era o inconsciente alemão no período de ascensão hitlerista. O sonho de um senhor de sessenta anos,<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Tradução livre de: Tradução livre de: “la historia de esas noches arrancadas a la sucesión del trabajo y del reposo: interrupción imperceptible, inofensiva, se diría, del curso normal de las cosas, donde se prepara, se sueña, se vive ya lo imposible: la suspensión de la ancestral jerarquía que subordina a quienes se dedican a trabajar con sus manos a aquellos que han recibido el privilegio del pensamiento. Noches de estudio, noches de embriaguez. Jornadas laboriosas prolongadas para entender la palabra de los apóstoles o la lección de los instructores del pueblo, para aprender, soñar, discutir o escribir. Mañanas de domingo adelantadas para ir juntos al campo para ver el amanecer. De esas locuras, algunos saldrán beneficiados: terminarán empresarios o senadores vitalicios – no necesariamente traidores. Otros morirán: suicidio de las aspiraciones imposibles, languidez de las revoluciones asesinadas, tisis de los exilios en las brumas del norte, pestes de ese Egipto donde se buscaba la Mujer-Mesías, malaria de Texas donde se iba a construir Icaria. La mayoría de ellos pasarán sus vidas en ese anonimato desde donde, a veces, emerge el nombre de un poeta obrero o del dirigente de una huelga, del organizador de una efímera asociación o del redactor de un periódico pronto desaparecido”.

<sup>196</sup> “Goebbels chega à minha fábrica. Manda os funcionários de alinharem em duas filas, uma à direita e outra à esquerda. Eu devo ficar entre elas e fazer a saudação a Hitler com o braço. Levo cerca de meia hora para levar o braço apenas alguns milímetros. Goebbels observa meu esforço como se assistisse a um espetáculo, sem expressar nem aprovação nem desagrado. Quando finalmente consigo erguer o braço até o fim, ele diz apenas seis palavras: ‘eu não desejo sua saudação’. Daí vira-se e vai na

dono de uma fábrica de porte médio na qual, três dias depois de Hitler assumir o poder, ele era despedaçado moralmente ao passo que fisicamente permanecia intacto revelava “o que mais tarde cientistas políticos, sociólogos e médicos definiriam em suas análises como a essência e o resultado da dominação totalitária sobre as pessoas”, algo que ele àquela altura “não conseguiria vislumbrar acordado” (BERADT, 2018, p.29). Outros sonhos, tidos por judeus,<sup>197</sup> “falam, cada um à sua maneira, da destruição das condições em que se baseavam uma longa vida” (Ibidem, p.148). Havia ainda aqueles sonhos que paulatinamente se convertem de noturnos em diurnos até em algum momento, se corporificarem como realidade objetiva:

Os sonhos em que o desejo de pertencer ao grupo ou de participar não se revela lentamente, em anedotas formadas passo a passo, mas se manifesta, de maneira infantil, sincera diretamente, correspondem com certeza a dezenas ou centenas de milhares de sonhos diurnos, tidos durante a passagem da condição de opositor para a de seguidor, quando o caminho de resistência se

---

direção da porta de saída. Eu fico exposto daquela maneira em minha própria fábrica, entre meus próprios trabalhadores, com o braço levantado. Fisicamente só posso ficar assim. Então fixo meu olhar no pé torto de Goebbels, enquanto ele se retira mancando. E permaneço nessa mesma posição até acordar (apud BERADT, 2018, p.30)

<sup>197</sup> O primeiro sonho, de 1935, é de um advogado e notário berlinense que beirava os cinquenta anos, detentor ‘do distintivo de combatentes do front’ [na Primeira Guerra Mundial], graças ao qual manteve provisoriamente, apesar das Leis Raciais, sua licença profissional: ‘vou ao concerto, tenho um ingresso – ou pelo menos acredito ter um. Verifica-se, porém, que se tratava apenas de um informe publicitário e outra pessoa está sentada em meu lugar. O mesmo acontece com muitas outras pessoas. Enquanto deixamos a sala pelo corredor central, vagorosamente e com a cabeça baixa, a orquestra entoia: ‘pois não temos aqui embaixo morada permanente’. O segundo sonho também é de um advogado e notário de Berlim, talvez uns cinco anos mais velho, e ocorreu depois de os benefícios para combatentes terem sido suspensos e ele ter perdido seu emprego: ‘Vestido solenemente, vou ao Ministério da Justiça (aonde eu realmente fui, trinta anos antes, como de costume, depois de passar nos exames públicos). O ministro, cercado de guarda-costas da SS, está sentado atrás de uma enorme mesa (daquelas que conhecemos das fotos de Hitler) e tem uma espécie de vestimenta entre o uniforme preto e a túnica de advogado. (O que motivou o sonho deve ter sido o fato de que, no dia anterior, precisei me desfazer da minha túnica). Digo ao ministro: ‘eu os acuso pelo fato de terem me tirado o chão’. Os guarda-costas me seguram e me jogam no chão. Caído, afirmo: ‘também beijo o chão no qual os senhores me lançam’. O terceiro sonho é mais uma vez de um advogado e notário berlinense, cinco anos mais velho do que o segundo homem, ou seja, quase sexagenário, e em cuja vida o conceito de ‘aparência burguesa’ sempre desempenhara um papel importante. Na mesma época ele sonhou uma espécie de continuação lógica do horrível e grotesco *J'accuse* do segundo homem: ‘Há dois barcos no Tiergarten – um normalmente verde e o outro amarelo [na época os judeus só podiam se sentar nos bancos pintados de amarelo]. Entre os dois há um cesto de lixo. Sentome sobre o cesto e penduro um cartaz em meu pescoço, como às vezes fazem os cegos pedintes e também os ‘violadores da raça’, obrigados pelas autoridades. No cartaz que dependuro em mim lê-se: ‘se necessário cedo lugar ao papel’.”. Algo parecido com o que ocorre, “por exemplo, no sonho de uma professora de matemática, no qual era proibido, sob ameaça de pena de morte, anotar qualquer coisa que tivesse qualquer relação com sua área de conhecimento” (BERADT, 2018, p.146-8, grifos da autora).

tornou pedregoso demais. Os sonhos dessa categoria seguem um esquema recorrente que não é, nem de longe, tão imaginativo como o de outras categorias. [...] Esses sonhos não se apresentam com o aspecto distorcido das sátiras, e sim com exageros infantis: sou o braço direito de Hitler e estou muito satisfeito. (Sonhos assim, compreendidos como um desejo primitivo, são típicos de crianças que ainda não conhecem as complicações dos adultos com o desejo). Pode-se também sonhar algo mais complicado, como aconteceu com um homem de 26 anos, que trabalhava em uma transportadora: “Marcho em uma coluna da AS, mas estou à paisana. Eles querem me espancar, mas então chega Hitler e diz: ‘deixem-no em paz, pois queremos tê-lo conosco’”. Ou como no caso de um homem de sessenta anos, que sonhou: “Estou à beira da rua e vejo marchar a Juventude Hitlerista. Então eles me cercam e gritam em coro: ‘seja nosso porta-bandeira’” (BERADT, 2018, p.135-6, grifos da autora).

São esses sonhos transmutados de noturnos a diurnos e depois postos em movimento na realidade social é que nos interessa e o que nos parece mais substancial aqui. Evidentemente, não temos condições de nos debruçarmos sobre os sonhos noturnos do período contemporâneo, mas nos parece possível notar na realidade em ato traços desse movimento. Não é ocasional que parte substancial das pautas e articulações próprias ao bolsonarismo tenham o aspecto de um delírio coletivo. Quase como se os sonhos noturnos, cuja tessitura desconjuntada é marca indelével, permanecessem vívidos depois do despertar. Entre comemorações por supostos decretos de estado de sítio, supostas prisões de ministros do STF e pantomimas ritualísticas em portas de quartéis, um pequeno texto vazado de um grupo de mensagens bolsonarista parece se destacar, ao mesmo tempo em que bem expressa esse conjunto de aparentes delírios:

Tem muita gente reclamando: ‘ah, que as forças armadas não entraram!’ Eu já tinha falado para alguns colegas, o presidente: o Bolsonaro – que é escolhido divino no Brasil – e o Trump – que é escolhido divino nos Estados Unidos – eles obedecem a confederação galáctica dos mundos que é de extraterrestre, gente! Por isso que fica difícil de explicar porque quem não acredita em extraterrestre não sabe o que está acontecendo, mas eu sei! Eu estudo há mais de três anos, essa guerra aqui não é só uma eleição. Isso é uma guerra apocalíptica [...] As forças armadas brasileiras já sabem o que a gente quer! Eles sabem, mas não tem permissão porque a permissão será quando Deus der! [...] Se tranquilizem porque a história do Lula ladrão vai até março. Temos que continuar orando [...] nós teremos nossa liberdade, isso é certo! E depois teremos coisas fascinantes, vai mudar tudo, vai mudar medicina, direito e educação. Teremos *Madbads*, processos de cura, nos curaremos de tudo! Não precisaremos pagar energia! Viveremos no paraíso! (apud BARROS, 2023, s.p).

Por mais absurda que pareça essa compreensão da realidade, é preciso encarar o fato de que ela encontra – somada sem grandes contradições a outras de caráter parecido – adesão de uma parcela quantitativamente importante da população brasileira adulta, cujos sonhos não se assemelham mais aos *de crianças que ainda não conhecem as complicações dos adultos com o desejo*. Antes pelo contrário, tais delírios apresentam uma intrincada tessitura que, se não corresponde a qualquer objetividade social apreensível racionalmente, não deixa de estabelecer nexos com uma compreensão redentora da realidade que, a rigor, não tem nada de propriamente nova. É bem verdade que há nessa massificação do delírio um papel importante da tecnologia, como a relevância de um Steve Bannon<sup>198</sup> bem revela, mas é preciso ter em conta ao buscar compreender essas pessoas, que “o que parece alimentá-las, contudo, para além dos algoritmos que estabilizam bolhas de maneira eficiente ou da suposta ignorância, é um desejo comunitário de se ver livre da vida tal como está posta” (BARROS, 2023, s.p). Pois como bem afirmou a socióloga Silvia Viana, por ocasião de uma mesa que dividiu com Douglas Barros, na USP, em novembro de 2022, “ninguém viaja segurando o desembaçador do vidro de um caminhão e, portanto, colocando a própria vida em risco, sem uma crença fundamental do acerto daquilo que está fazendo... O bolsonarismo está do lado da utopia, mesmo que a utopia deles para nós soe como profundamente distópica!” (apud BARROS, 2023, s.p).

---

<sup>198</sup> Ex-assessor de Donald Trump e figura influente no círculo bolsonarista, Bannon é uma espécie de ideólogo dos novos radicais de direita. “A primeira influência foi apostar numa campanha divisionista. Nos Estados Unidos, Bannon acreditava que Trump seria eleito exatamente por ser um candidato que não tentava agradar diversos grupos do eleitorado – bastava surfar na insatisfação de uma parcela que ele chamava de ‘maioria silenciosa’. Bolsonaro foi pelo mesmo caminho e abandonou o politicamente correto. A outra inspiração de Bannon para o bolsonarismo foi o uso e a disseminação de ‘verdades alternativas’ ou, em outras palavras, de *fake news* e de teorias conspiratórias. Bannon foi diretor-executivo do site *Breitbart News*, que dissemina informações duvidosas em meio a manchetes noticiosas para promover uma visão extremista do mundo. Muitos dos sites bolsonaristas de *fake news* foram criados à imagem e semelhança do *Breitbart News*. O ex-assessor e conselheiro de Trump descreve seu site como dedicado à ‘direita alternativa’ dos Estados Unidos, que se caracteriza por seu radicalismo e pela agenda racista e anti-imigração” Cf. <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2022/10/21/quem-e-steve-bannon.htm>. Acesso em 13 de março de 2023.

**Figura 19: Homem pendurado do limpador de para-brisa de um caminhão em movimento durante protesto**



Fonte: <https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2022/11/patriota-do-caminhao-bolsonarista-diz-que-ficou-pendurado-cerca-de-6km-e-estava-certo-de-que-iria-morrer.ghtml>. Acesso em 14 de março de 2023.

O que parece aí estar em questão é algo próximo ao que Marx (2015a, p.327) disse sobre a sociedade francesa do início da década de 1850: “assim se forma a grande massa da nação francesa, pela simples adição de grandezas do mesmo nome, do mesmo modo como, por exemplo, batatas em um saco formam um saco de batatas”, ou daquilo que Adorno (2008, p.37) formulou durante a Segunda Guerra Mundial: “o cimento que unia os homens foi substituído pela pressão que os mantém juntos”. Se a dissolução social, quando experienciada pelo chamado campo progressista, converte-se em tentativas de conservação das instituições, de retomada do progresso e da modernização, ou na tentativa de “descolonização do imaginário”, entre os radicais de direita essa experiência tem se convertido em algo bem mais explosivo. Como em um sonho no qual se faz ver algo que não se *conseguiria vislumbrar acordado*, ainda que esse vislumbre não ganhe propriamente a forma de consciência, a extrema-direita brasileira parece ter compreendido bem melhor que as esquerdas progressistas que o “retorno do ex-metalúrgico ao Palácio do Alvorada” representa “não um momento de reconstrução nacional” (UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA, 2022b, p.77), mesmo porque, como esperamos ter demonstrado, não há exatamente o que se reconstruir, mas, que “um novo governo

Lula significará, na melhor das hipóteses, que as pessoas poderão continuar trabalhando de Uber” (Ibidem, p.76). Nesse aspecto, Felipe Catalani (2021) tem certa razão ao afirmar que a recorrente associação do bolsonarismo com a tese arendtiana da “banalidade do mal” não faz jus à realidade. “A ascensão bolsonarista representou” na verdade “uma *desbanalização* do mal. Por outro lado, o mal ‘banalizado’ já havia se tornado algo por assim dizer ‘progressista’: algo que já descrevia a nossa normalidade social antes da bruta desnormalização bolsonarista (CATALANI, 2021, p.160, grifos do autor). Se as esquerdas, em seu arraigado progressismo, estavam dispostas a “ser feliz de novo” em uma grande frente ampla capaz de retomar o paradigma neodesenvolvimentista, a extrema-direita – é bem verdade que mergulhada num turbilhão de *fake news* – via nesse recente e suposto passado algo não tão dourado quanto os indicadores socioeconômicos podiam fazer parecer. Não se trata, evidentemente, de estabelecer uma falsa equivalência entre lulismo e bolsonarismo, tampouco de dizer que o segundo ofereça respostas reais às lacunas deixadas pelo primeiro. Como Paulo Arantes disse recentemente, ao ser perguntado sobre o projeto lulista em uma entrevista à Folha de São Paulo: “eles continuam sem nenhum projeto, como não tinham em 2003. Em 2003, era um discurso progressista, desenvolvimentista, redistributivista. Vai continuar sempre assim: tudo pelo social, tudo pelo emprego, não tem nada de novo” (ARANTES, 2023, s.p). No entanto, formula o filósofo, “a novidade, de fato, é o que o lulismo fez e nós não prestamos atenção e não soubemos valorizar, só valorizamos quando veio o bolsonarismo: essa redução de danos. Isto é, o lulismo foi um anteparo para essa destruição inerente ao capitalismo nessa sua fase atual, em que ele destrói o seu próprio fundamento, que é a fonte do valor, o trabalho vivo” (Ibidem).

Enquanto a racionalidade progressista se concentra na construção do dito anteparo, de escoras que retardem o desabamento do edifício societário, a extrema-direita caminha para o tudo ou nada, para a explosão de qualquer consenso e, inauditamente, demonstra os limites objetivos da “gestão da barbárie” levada a cabo pelo PT. Nesses termos, os aparentes delírios bolsonaristas revelam, de uma maneira completamente distorcida, aquilo que a razão progressista escamoteia. A grotesca ideia de que ao longo do governo Lula a população brasileira teria de comer carne de

cachorro, dada a escassez de comida,<sup>199</sup> e a cômica fala de uma eleitora de Bolsonaro na qual ela diz que “não existe segunda-feira no comunismo”<sup>200</sup> podem, a despeito do entendimento dos próprios envolvidos, fazer mais jus à realidade do que a ideia de que o brasileiro voltará a comer picanha durante o novo governo petista. É que se o que a segunda-feira sempre representou no capitalismo foi o retorno à rotina de trabalho, o fim do ócio concedido nos fins de semana, de fato, talvez as “segundas-feiras” estejam defrontadas com sua própria obsolescência: seja para a massa crescente de desempregados que não poderão vender sua força de trabalho quando a semana iniciar, seja para a outra crescente massa de trabalhadores precarizados em regimes de “viração”, para os quais sequer há final de semana, a *segunda-feira de fato talvez não exista mais*. Exatamente na mesma medida, a cínica e consolidada máxima segundo a qual “quem não trabalha não deve comer” coloca efetivamente milhões de pessoas frente a uma escassez na qual ideia de “comer carne de cachorro” pode não ser tão delirante. O que claramente esses delírios bolsonaristas não têm em conta é que tais verdades expressas por meio do falso não devem tributo a qualquer projeto comunista, mas à realização mesma do progresso capitalista.

Sabemos que na alternativa progressista fornecida pelo PT os catastróficos resultados da modernização capitalista, se não são superados nem sequer questionados, são ao menos atenuados, o que, diga-se de passagem, está longe de ser desimportante. Mas, precisamente sobre restauracionismo progressista é que se desenvolve a utopia concreta bolsonarista. “A política de esquerda, apesar das ilusões retrospectivas a respeito de uma era de progresso, já havia se tornado há algumas décadas o presentismo da política ambulatorial, da gestão e do atendimento das vítimas” (CATALANI, 2021, p.162). Em contrapartida, o radicalismo de direita contemporâneo,

faz a vítima sair da posição de vítima (embora ela continue sendo uma): ela não é mais alguém a ser socorrido. Mas ela não é somente alguém que sabe “socorrer-se”, alguém que *se vira*, pois isso já estava dado no mundo do

---

<sup>199</sup> Cf. <https://valor.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/03/bolsonaro-pede-a-apoiadores-tentar-mudar-votos-esquerda-quer-comer-cachorro.ghtml>. Acesso em 13 de março de 2023.

<sup>200</sup> Cf. [https://www.youtube.com/watch?v=I7uJNDVpJW4&ab\\_channel=CidadaoantenidoNEWS](https://www.youtube.com/watch?v=I7uJNDVpJW4&ab_channel=CidadaoantenidoNEWS). Acesso em 13 de março de 2023.

trabalho da viração. Ao mesmo tempo, como uma espécie de *lado B* da política dos sem socorro, tal vítima pode se tornar (também indiretamente, pela via da indiferença) *um carrasco*. Um carrasco “sem papas na língua” (Ibidem, p.162-3, grifos do autor).<sup>201</sup>

A indiferença frente ao sofrimento ou, ainda mais, certa adesão à catástrofe passa, desse modo, a ser marca decisiva de uma extrema-direita que de uma maneira ou de outra presente não ter nada a perder, nada a conservar. O conservadorismo estranhamente se transferiu para outro lado do espectro político. Mesmo o conservadorismo religioso à direita parece muito disposto a uma cruzada – onde tanto pode viver quanto morrer – do que a conservar qualquer aspecto da vida social, por mais reacionário que possa ser. A adesão de religiosos – sejam evangélicos (Figura 20) ou católicos (Figura 21) – ao discurso armamentista, evidencia bem essa inclinação à guerra.

**Figura 20: Evangélicos fazendo sinal de arma de fogo dentro de uma Igreja Assembleia de Deus em Paulo Ramos/MA**



Fonte: <https://www.facebook.com/OneL13One/photos/absurdo-crist%C3%A3os-fazendo-sinal-de-arma-de-fogo-dentro-de-um-tempo-religioso-em-r/688058674927935/>. Acesso em 14 de março de 2023.

<sup>201</sup> Ou, como formulara Adorno (2015c, p.172), “as pessoas que obedecem aos ditadores também percebem que estes são supérfluos. Eles reconciliam essa contradição ao assumirem que elas mesmas são o opressor brutal”.

Figura 21: Mulheres fazendo sinal de arma de fogo dentro de uma Igreja Católica no Rio de Janeiro



Fonte: <https://www.diariodocentrodomundo.com.br/a-foto-do-ano-jesus-pede-calma-a-mulheres-que-fazem-sinal-de-arma-dentro-de-sua-igreja-por-kiko-nogueira/>. Acesso em 14 de março de 2023.

Essa adesão à destruição do outro e, no limite, de si próprio não se explica por aquele “mesmo ódio do qual carecemos (se é que Walter Benjamin tem razão quando diz que a classe operária desaprendeu o ódio), e sim de um que não é outra coisa senão sintoma de uma desagregação social total” (Ibidem, p.164). É possível encontrar, ao menos ao nível da aparência, inegáveis similitudes com o período de ascensão hitlerista na Alemanha:

Se um bom cidadão vem a saber, por volta do ano de 1930, que uma pessoa conduzida por intenções puras foi capturada, torturada ou morta por uma soldadesca bárbara em seu próprio país ou em qualquer lugar do mundo, na maior parte das vezes ela não se indignará por esse incidente, mas sim expressará o receio de que o mais provável seja que isso que lhe foi comunicado tenha sido exagerado. Se ela vier a saber mais informações irrefutavelmente exatas desse incidente, com uma regularidade atroz, aconteceu ontem, aconteceu hoje e acontecerá amanhã, e que é necessariamente parte do sistema em sua fase atual; se o cidadão for instruído, ademais, sobre a conexão da geopolítica imperialista com os presídios na Hungria, na Romênia, na Bulgária e na Polônia ou com o terror nas colônias, então ele realmente se enfurecerá passionalmente – porém não, digamos, contra os autores e executores desses atos desumanos, mas sim contra aqueles que o arrancaram da escuridão. Quando, em nome do lucro simplesmente, os portadores do sentimento de humanidade e da vida intelectual de países inteiros são assassinados, classes sociais são mantidas em horror e desespero, povos são subjugados da maneira mais ignominiosa ou mesmo erradicados, então o burguês leigo<sup>202</sup> se transforma em historiador crítico da mais meticulosa exatidão e, apesar da aversão moderna pelo fetichismo dos critérios, exige rigor científico, proclamando contra a divinização da intuição

<sup>202</sup> Ou o indivíduo típico da classe média, como é mais condizente com a realidade brasileira hodierna.

que encontra de hábito, a constatação exata dos pormenores como a essência da pesquisa, e, em vista do sangue derramado, presta queixa contra a unilateralidade da história, contra o relatório parcial que favorece os perseguidos, contra os instigadores, porém não contra os instigadores da atrocidade, mas sim contra os camaradas, contra o partido, contra as ideias dos afetados e, no fim, contra a própria vítima (HORKHEIMER, 2022, p.169-170).

Contudo, se o conteúdo histórico do nazi-fascismo europeu da primeira metade do século XX, como abordamos no primeiro capítulo, era justamente a superação das escórias pré-capitalistas da República de Weimar, configurando-se como um projeto bárbaro de modernização, o conteúdo atual é distinto. A não empatia com o lugar social da vítima no fascismo clássico, por parte da população em geral, se comunicava a uma personificação do mal, do atraso, do abstrato nesses indivíduos; e por parte dos operários do horror que efetivamente infligiam a violência direta, o decisivo era o *ethos* do trabalho, segundo o qual “o empregado no campo de extermínio não ‘agiu’, mas, por mais horroroso que soe, ele *trabalhou*” (ANDERS apud CATALANI, 2021, p.160, grifos do autor). Atualmente, embora a personificação também apareça como um dos momentos que oscila entre o ódio e a indiferença, o que se personifica não é apenas e tão somente o atraso, o mal e o abstrato, é antes de tudo o lugar mesmo da vítima. A experiência histórica da dissolução confronta a todos e a cada um ao fato de serem – em diferentes níveis – potencialmente vítimas. Se historicamente as mulheres, os negros, os pobres e periféricos sempre foram aqueles sobre os quais pesaram, e continuam pesando, os despojos catastróficos da vida social, à medida que a dissolução avança da periferia para o centro, as camadas médias, começam paulatinamente a se verem como potenciais vítimas da catástrofe social. Por mais que projetem a culpa desse devir catastrófico nas “políticas ambulatoriais”, nas políticas afirmativas, no sistema de cotas, etc., em suma, em tudo que supostamente os coloca “para trás” enquanto alguém “fura a fila” do acesso à democratização da mercadoria, o que está em questão é que o devir social colocado é um só: não há horizonte de mundo onde seja possível escapar da massificação da catástrofe. Se não podem em geral levantar a voz contra o sistema produtor de mercadorias, cada vez mais se vê nas falas da extrema-direita conteúdos “anti-sistema”. Claro que nessa retórica há algo de manipulação

consciente, mas há também um ódio mal elaborado para com o sistema que objetivamente empurra aqueles outrora resguardados em seus privilégios à condição de vítima. O ódio crescente para com as “vítimas da sociedade” é na verdade um ódio à crescente possibilidade de vir a ocupar esse lugar social. Ataca-se então o lugar que não se quer ocupar. Não deixa de ser uma luta desesperada da forma sujeito para permanecer existindo: *se é para que todos sejam potencialmente aniquilados é melhor se corporificar em agente de aniquilação e auto-aniquilação do que se tornar uma vítima passiva da destruição.*

A seriedade de tal utopia bolsonarista se mostra quando fica claro que não estão dispostos apenas a colocar a vida alheia em risco, mas estão dispostos a morrer eles mesmos. Se o prosaico patriota do caminhão teve a sorte de permanecer vivo, o mesmo não ocorreu, por exemplo, com o homem que ateou fogo ao próprio corpo na Esplanada dos Ministérios enquanto gritava “Morte ao Xandão”, em referência ao Ministro do STF Alexandre de Moraes.<sup>203</sup> Chama atenção, ainda nesse caso, o fato de o suicida trazer consigo imagens do ex-presidente da África do Sul, Nelson Mandela, de Adolf Hitler com Johann Georg Elser, e de um manifestante que tentou parar tanques na Praça da Paz Celestial, na China; em suma, figuras que independente de qualquer espectro político tencionaram não ser viajantes passivos do trem da história. *“Se é para morrer que seja por minhas próprias mãos”.*

Essa necessidade dos radicais de direita de se afirmarem como sujeitos, em contraposição à condição vítima, se faz ver, por exemplo, no fato de que em vários vídeos divulgados por eles próprios enquanto fechavam estradas ou depredavam o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto e o prédio do STF, faziam questão de se identificar, dizendo nome completo e cidade de onde vieram, facilitando, inclusive, o trabalho da polícia em encontra-los posteriormente. Um dos fundamentos desse fenômeno – sem dúvida intimamente associado à experiência de desintegração social –, que vem se corporificando desde 2013, é a ultrapassagem de uma aposta na representação para uma aposta na expressão. A insistência desses grupos em ter preservada sua “liberdade de expressão”, quando em verdade estão cometendo

---

<sup>203</sup> Cf. <https://midianinja.org/news/morre-homem-que-ateou-fogo-contra-si-mesmo-em-protesto-a-alexandre-de-moraes/>. Acesso em 14 de março de 2023.

crimes – como no caso de Monark<sup>204</sup>, que defendeu a liberdade de organização de um partido nazista, ou de Adrilles Jorge<sup>205</sup>, que fez uma saudação nazista durante um programa de TV – se comunica precisamente a essa ultrapassagem. Para eles, tais gestos deveriam realmente ser respeitados como liberdade de expressão, porque quando invocam esse princípio não estão evocando o princípio legal/constitucional que leva o mesmo nome – essa defesa da lei e da ordem está com o campo progressista –, eles estão, precisamente ao oposto, atacando o princípio da legalidade que julgam não os representar. Não é porque não compreendem bem o que diz a lei que estas figuras reclamam que crimes sejam protegidos pela lei; eles a compreendem e logram tensioná-la. É provável que Monark e Adrilles até nutram algum grau de simpatia por organizações de extrema-direita que assumam a forma de um partido nazista e seus respectivos rituais de saudação, mas isso não é o decisivo. Dizer que a Terra é plana, que o nazismo é de esquerda, que as vacinas implantam *chips* chineses, que a pandemia de COVID-19 foi uma farsa, ou fazer uma saudação nazista, tem, para esses grupos, o mesmo peso, que é o de se expressar a despeito do que diz a lei, a ciência, o bom senso ou, em seus termos, “o sistema”. E aqui faz pouca ou nenhuma diferença o que se expressa, desde que essa expressão, em alguma medida, afronte o sistema normativo que ordena a vida social. Algo próximo ao que Adorno (2020, p.71) chamou de “idealismo vulgar”, onde o “o conceito de ideia é pragmaticamente deslocado para o seu contrário. Isto é, a ideia não deve existir porque ela é verdadeira, graças a seu teor objetivo, mas somente por sua razão pragmática, por não se poder viver sem ideia, porque deve ser bom ter uma ideia. O que é o conteúdo da ideia, isso é indiferente”. Aqui, do mesmo modo, a expressão prescinde que qualquer ideia concatenada que careça de ser expressa; o decisivo é apenas expressar. O sucesso eleitoral de um radical de direita como Nikolas Ferreira – o deputado federal mais votado da história do país, aos 26 anos de idade – está precisamente nisso. Seus conteúdos publicados em redes sociais que, junto à atuação em igrejas evangélicas, o tornaram conhecido, consistem basicamente

---

<sup>204</sup> Cf. <https://www.estadao.com.br/politica/monark-defende-partido-nazista-no-brasil-e-contraria-principios-da-constituicao/>. Acesso em 14 de março de 2023.

<sup>205</sup> Cf. <https://extra.globo.com/tv-e-lazer/adriles-jorge-demitido-apos-fazer-gesto-associado-saudacao-nazista-no-ar-em-debate-sobre-declaracoes-antisemitas-de-monark-25386814.html>. Acesso em 14 de março de 2023.

em supostas afrontas à esquerda, que passam ao largo de qualquer conteúdo propriamente político. Ali o que está presente é apenas a hipostasia da expressão. Não é de espantar, no entanto, se Nikolas Ferreira despontar nos próximos anos como um forte nome à presidência do país.

Se historicamente todas as apostas políticas e sociais dessas pessoas – muitas delas, antes de comporem essa *lunatic fringe*, tendo tido concepções progressistas da realidade – culminaram na catástrofe social de endividamento, desemprego e precarização, que é sem dúvida anterior ao bolsonarismo, o sentimento que se massifica é o de que ninguém mais os representa. O que a um primeiro olhar parece absolutamente contraditório, haja vista a adesão um líder inquestionável na figura de Jair Bolsonaro – e outras figuras que levam a cabo o mesmo discurso, como o próprio Nikolas Ferreira. Mas o que Bolsonaro representa na verdade é exatamente o fim da representação. Segundo seus próprios termos, em um diálogo com um dos ideólogos da extrema-direita brasileira, Olavo de Carvalho, ele não estava no poder para representar ninguém, nem para construir nada: “O Brasil não é um terreno aberto onde nós pretendemos construir alguma coisa para nosso povo. Nós temos é que desconstruir muita coisa”.<sup>206</sup> Dentre vários outros aspectos, um decisivo para compreender o fenômeno bolsonarista é ter em conta que a principal promessa real – para além dos seus *slogans* de campanha adaptados da extrema-direita europeia – é a de expressão. Se mesmo o chefe de executivo pode ter atitudes tão absurdas quanto oferecer cloroquina para uma ema,<sup>207</sup> ou perguntar em sua conta oficial do Twitter o que é *golden shower*;<sup>208</sup> então, qualquer pessoa pode dizer – e fazer – qualquer coisa a despeito da legalidade ou de qualquer convenção social. Não deixa de ser, aliás, um sintoma na superfície do fato de que, se não há mais uma forma social coesa enquanto tal, não haveria porque continuar seguindo os ritos e convenções de uma época onde isso era necessário para sobreviver em sociedade. Evidentemente, a despeito do fato de a forma social desabar sobre os sujeitos sociais, continuamos

---

<sup>206</sup> Cf. <https://valor.globo.com/brasil/noticia/2019/03/18/nos-temos-e-que-desconstruir-muita-coisa-diz-bolsonaro-durante-jantar.ghtml>. Acesso em 14 de março de 2023.

<sup>207</sup> Cf. <https://www.tvgazeta.com.br/videos/presidente-jair-bolsonaro-exibe-caixa-de-cloroquina-a-ema-no-palacio-da-alvorada/>. Acesso em 14 de março de 2023.

<sup>208</sup> Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/06/apos-postar-video-com-pornografia-bolsonaro-pergunta-o-que-e-golden-shower.ghtml>. Acesso em 14 de março de 2023,

constrangidos a viver em conjunto, ainda que – como na metáfora marxiana – apenas como batatas espremidas umas contra as outras em um saco de batatas. Assim o abandono do social – mesmo que o social mesmo já não exista – é uma aposta que apenas pode conduzir à carnificina, que na visão desses grupos não seria algo tão ruim desde que pudessem abandonar a condição de vítimas passivas e infligirem, eles próprios, o horror. “Esse potencial explosivo de desintegração em meio a uma forte integração social” converte-se “no pesadelo diurno” de uma nova direita para a qual há um “sentimento de catástrofe social antecipador, que se traduz, por sua vez como um desejo inconsciente de fim do mundo” (CATALANI, 2020, p.33). No pano de fundo desse desejo de destruição segue a messiânica expectativa de redenção.

Quando uma pessoa está no grau mais baixo, exposta a uma eternidade de tormentos que outras lhe criaram [ou que esta julga ter sido criado por outros nos quais projeta tal culpa], ela alimenta, como uma redentora imagem do desejo, a ideia de que viria alguém imerso na luz e lhe faria sobreviverem a verdade e a justiça. Isso não precisaria sequer lhe acontecer em vida,<sup>209</sup> nem tampouco em vida daqueles que a torturaram até a morte, mas um dia, em algum momento, tudo seria corrigido. As mentiras, sua imagem falsa trazida ao mundo sem que pudesse se defender, desapareceriam um dia ante a verdade, e sua verdadeira vida, suas ideias e seus objetivos, assim como o sofrimento e a injustiça que lhe foram infligidos no final, seriam relevados. O amargo é morrer na obscuridade [...] (HORKHEIMER, 2022, p.206-7, inserção nossa em colchetes).

Assim, se o progressismo nada mais oferece que a tentativa de construir um castelo com as ruínas de outro que desabou, a extrema-direita prefere abraçar os destroços, acelerar a catástrofe, aderir ao fim, denunciar a ingovernabilidade da barbárie, levando-a a cabo. Desta forma, se não podem escapar da condição de vítima, se tornam, ao mesmo tempo, o carrasco, dando à dissolução social o aspecto de um apocalipse reacionário.

Há, no entanto, uma tendência recente na teoria crítica brasileira de compreender que o bolsonarismo, ao encarnar certo pensamento utópico, restitui o sentido mesmo da política, que estaria escamoteado pelo consenso democrático do

---

<sup>209</sup> Os já mencionados casos do militar morto no Farol da Barra, na Bahia, e do homem que ateou fogo ao próprio corpo enquanto gritava palavras de ordem contra o Ministro do STF Alexandre de Moraes – e que faleceu em decorrência dos ferimentos dias depois –, exemplificam bem essa promessa redentora da qual a própria morte pode ser parte constituinte ser implicar em maiores prejuízos ao objetivo redentor.

qual fazem parte a centro-direita, o PT, e mais amplamente todo o chamado espectro progressista da sociedade brasileira. Essa compreensão aparece, por exemplo, na interpretação de Felipe Catalani. Nessa chave interpretativa, a concepção do jurista alemão, e membro do Partido Nazista, Carl Schmitt, segundo a qual a política é baseada no conflito, no enfrentamento, e não no consenso, em alguma medida expressaria o fenômeno bolsonarista. A política aí seria o acirramento, a um grau máximo, dos antagonismos sociais. Teria como critério e forma de ser a diferenciação entre amigos e inimigos (SCHMITT, 2008).

Há várias limitações nessa concepção, e não seria necessário ir muito longe para vislumbrarmos que é impossível dissociar a compreensão que Schmitt tinha da política de suas próprias inclinações políticas e de suas preferências táticas, por assim dizer. Mas este não é o problema central. Tanto não o é, que os representantes da teoria crítica brasileira que notadamente não coadunam com as inclinações políticas de Schmitt, tampouco nutrem ignorância sobre elas, podem reconhecer na noção schmittiana de política algum teor de verdade que ajudaria a explicar o sentido do bolsonarismo. E, a bem da verdade, com outros matizes, essa noção de política como conflito sequer precisaria chegar na obra de Carl Schmitt – o que suas formulações têm a oferecer em termos de originalidade é o fato de ele estar em grande medida teorizando o fazer político de uma direita radicalizada que, inegavelmente, resguarda algum nível de semelhança com o bolsonarismo –, mas ela está presente, por exemplo, na obras de um democrata como Rancière (1996; 2018), na qual o dissenso enquanto conteúdo e sentido da política, tem por razão de ser “interromper uma lógica da dominação suposta natural, vivida como natural” (RANCIÈRE, 1996, p.372), ao passo que o consenso pressupõe o uníssono, a não contestação; estado de coisas onde qualquer insurgência passa ser tratada como caso de polícia.

Certamente por isso, Douglas Barros (2021), que não cita Schmitt e neste texto não está tematizando diretamente o bolsonarismo, ao tomar por referência Rancière, Castoriadis e Fanon, pode chegar a uma interpretação que não dista muito daqueles que leem o bolsonarismo a partir de Schmitt. Em seu texto parecem estar reunidos elementos importantes para pensarmos a questão. Barros inicia sua elaboração

relatando que “Lula vive dizendo que os jovens deveriam se interessar por política, e é claro que qualquer pessoa minimamente comprometida com o social sabe que ele está certo”. O problema colocado, no entanto, é que “o que ele chama de ‘política’, é na verdade algo completamente estéril e impenetrável à participação popular: a gestão das formas de reprodução da vida social em época de capitalismo tardio, ou noutras palavras, o consenso democrático liberal” (BARROS, 2021, s.p). Para o autor, “no fundo, essa política sem política é simplesmente uma gestão da economia que forma burocratas especializados no mercado eleitoral”, e seria necessário, caso quiséssemos romper com essa lógica própria ao *ethos* liberal e neoliberal, resgatar a prática política como conflito ou, como gostaria Rancière, como dissenso, como desentendimento. Para fundamentar seu ponto, Barros retorna à Grécia Antiga, buscando no diálogo entre Sócrates e Trasímaco acerca do justo e da justiça a concepção de que a “política trata da partilha do poder na comunidade”. O que lhe permite concluir que “a política é, portanto, luta”, e que o consenso democrático liberal contemporâneo seria, portanto, um esgotamento ou, em seus termos, uma esterilização da política.

Repete-se aqui parte do problema que já apontamentos no que concerne à noção de necropolítica, advinda de Achille Mbembe. E o fundamento desse problema está anunciado pelo próprio Douglas Barros em outro texto. Diz ele em *O princípio esperança bolsonarista*: “Não quero, contudo, reafirmar um certo economicismo ‘marxista’ que vê na queda tendencial da taxa de lucro uma chave para a compreensão das atuais crises, e outras *por vir* (BARROS, 2023, s.p, grifos do autor). É que, como já abordamos no diálogo com a teoria de Mbembe, ao argumentar contra um suposto economicismo marxista, a formulação acaba por ser, ela própria, economicista. Abstrai-se aí completamente a forma social pela qual se consubstanciam o valor, a mercadoria e o trabalho e relega-se essas categorias à parcialidade da ciência econômica, imputando “simplesmente a forma da mercadoria à esfera funcional visível da economia”, em vez de reconhecê-la como forma da totalidade que encerra também a esfera da ‘política’ (KURZ, 1994). Associada a essa reificação das categoriais fundamentais da sociedade produtora de mercadorias, encontra-se novamente a transitoricização da política. Ora, seria necessário fazer tábula rasa de

toda a história da modernização para sustentarmos que o se chamava “política” na Grécia de Sócrates e Trasímaco possa, de alguma maneira, expressar o sentido e o conteúdo modernos da política. Esta última, ao contrário do que gostaria o democrata Rancière, e o autoritário Schmitt, está mais próxima da compreensão que Barros imputa a Lula. E, ao contrário do que formula o autor, essa proximidade não tem a ver com uma esterilização da forma política, mas precisamente com sua razão de ser.

Pela própria separação recíproca típica da forma da mercadoria, os homens dependem muito mais das relações sociais no “processo de metabolismo com a natureza” do que na sociedade pré-moderna, neste aspecto caracterizada por pequenas unidades autárquicas de reprodução. A sociedade da mercadoria, que pela sua lógica tende a uma especialização sempre crescente na relação com a natureza, apenas indiretamente representa uma socialização superior, ou seja, de modo invertido, na própria forma fenomênica da “des-socialização”, por meio do mecanismo cego e sem sujeito do mercado. Como as mercadorias não podem por si ser “sujeitos” e como, portanto, na relação das mercadorias os indivíduos dessa “socialização a-social” (em si absurda) têm, no entanto, de relacionar-se entre si secundariamente de modo direto, teve de formar-se o subsistema da “política” onde são tratadas tais relações diretas secundárias. Pelo próprio grau mais elevado de socialização – todavia determinado por uma forte separação e desconexão das pessoas, agora apenas indiretamente mediadas entre si nas relações com a natureza - surge uma *necessidade de regulamentação* muito superior à da sociedade pré-moderna, necessidade que é transferida para a esfera funcional separada da “política” (KURZ, 1994, s.p, grifos do autor).

Nesse aspecto, concordamos com duas formulações caras a Douglas Barros (2021), mas em um sentido certamente distinto daquele formulado pelo autor. A primeira delas é a de que “a política é, portanto, luta”. De fato. Mas não em um sentido transistórico de luta por justiça calcada no conflito e no dissenso, mas em um sentido especificamente moderno de luta pelo horizonte de sobrevivência e acesso às condições de reprodução internas ao universo da forma mercadoria – desde que esta última não seja apreendida de modo economicista, mas como nexos da mediação social moderna. Para retomarmos os termos caros à Kurz (2007), trata-se do “tratamento imanente das contradições” postas e respondidas no e pelo mundo das mercadorias. O que não se deve evidentemente à vontade de indivíduos, tampouco à vontade geral, como gostaria Rousseau, mas à objetividade social mesma. Nesse nexos, ainda que tenha algo de anacrônico em derivar das concepções de política

oriundas da Grécia Antiga qualquer horizonte para o período da modernização e de seu colapso, a formulação de que “a *República* de Platão é, sem dúvida, um dos primeiros modelos do pensamento que se lança no desafio de levar até as últimas consequências, com todas as suas implicações, a realização da ideia de justiça” (BARROS, 2021, s.p), abrindo os caminhos para uma concepção propriamente política, ganha algum teor de verdade. É que como bem formula Vidal-Naquet (2002, p.210),

Se quiserem a qualquer preço encontrar na antiguidade grega algum modelo das sociedades totalitárias modernas ele não será achado na democracia ateniense e nem mesmo na oligarquia espartana. Poder-se-ia encontrá-lo no projeto que o mais encarniçado dos inimigos da democracia concebeu para remediar os males da sociedade grega, e estou falando mesmo de Platão. Tudo está lá, desde a história reescrita em função da ideologia até a instalação de campo de concentração batizados de “lugares de reflexão” onde os que pensam mal e agem mal terão bastante tempo para meditar sobre a melhor das constituições.

A diferença fundamental é que na história da modernização e de seu colapso, o totalitarismo não se organiza em torno de um soberano – embora aqui ou acolá possa até ser personificado dessa maneira –, mas da abstração real. Os lugares de reflexão, se não são campos de concentração nos moldes daqueles arquitetados no contexto nazi-fascista europeu, podem ser encontrados nas periferias urbanas, no sistema carcerário, ou em qualquer lugar onde se encontre aqueles que “terão bastante tempo para meditar” sobre o fato de não terem logrado êxito em se inserir adequadamente no mundo das mercadorias, não sendo, por isso mesmo, sujeitos políticos *de fato*.

Uma objeção comumente feita às elaborações de Kurz acerca da política nos leva à segunda formulação de Barros à qual gostaríamos de aderir subvertendo seu sentido original. Costuma-se conceber que quando Kurz fala de política está falando apenas e tão somente do Estado, e ignoraria assim o fato de que a política se faz em um muitos outros espaços e escalas. De fato, partindo do contexto alemão, de onde fala Kurz, o peso dado ao Estado certamente é grande, mas seu debate não se encerra aí. Gostaríamos, para dar o devido sentido à nossa formulação, de resgatar um elemento da particularidade da urbanização periférica paulista, já por nós abordada

nesta tese: em sua pesquisa sobre as fronteiras de tensão nas periferias de São Paulo, Gabriel Feltran (2011) menciona que até os anos de 1980, a colonização dos subúrbios pelos trabalhadores gestava ali um senso comunitário, vez que tinham interesses comuns ainda destituídos de legitimidade formal. Essa configuração fez com que eles constituíssem seus próprios sujeitos representativos na esfera política. O fizeram, evidentemente, também frente ao Estado onde era necessário reivindicar sistema de esgoto, água encanada, pavimentação etc. Mas não o fizeram apenas na instância estatal, formaram-se ali lideranças populares, líderes sindicais, lideranças religiosas, que efetivamente faziam política para além da esfera, por assim dizer, mais instituída. Nos termos de Feltran (2011, p.99), “politicamente os ventos eram muito favoráveis a essa construção de sujeitos”, mesmo porque “a legitimidade de trabalhadores como eles era inquestionável”. Tal legitimidade tinha como fundamento e como desdobramento a condição de trabalhador que era reconhecida a cada um daqueles sujeitos políticos, e o objeto da luta política era majoritariamente pelo acesso ao universo das mercadorias, não - reiteramos - pela vontade dos envolvidos, mas porque, como bem diz Debord (1997, p.33), mesmo os imperativos mais básicos da sobrevivência “(comer, morar) já não existe[m] a não ser aprisionado[s] na riqueza ilusória da sobrevivência ampliada”. Parte dessa legitimidade política - aí sim reivindicada e reconhecida frente à institucionalidade estatal - passava pela regularização das habitações autoconstruídas por meio de mutirões, marca decisiva da urbanização periférica brasileira, e que, conforme bem formula Francisco de Oliveira (2006, p.68), cumpre função decisiva ao capitalismo periférico brasileiro como “modo de rebaixar o custo de reprodução da força de trabalho”. Tal atuação política, portanto, não apenas se realizava internamente ao mundo das mercadorias, como lhe era funcional em grande medida. Mas, como demonstra o próprio Feltran (2011), esses ventos favoráveis à constituição de sujeitos políticos não permaneceram soprando nas décadas que se seguiram. E deixaram de soprar na exata medida em que os sujeitos, outrora reconhecidos em sua legitimidade como trabalhadores, se tornaram trabalhadores sem trabalho. Chegamos ao ponto: a política de fato se encontra dessubstancializada, esterilizada, posta ante seus próprios limites. Mas não o está em razão de um consenso liberal que

veda o dissenso e o conflito. O está precisamente pelo oposto: pelo esgotamento da possibilidade desse consenso. A abertura política – para a participação no consenso geral que tem na chamada Constituição Cidadã, de 1988, seu momento áureo – persistiu enquanto ainda havia, mesmo que por ilusão, horizonte de modernização. É o processo de modernização que impõe a forma política como produtora de consensos: todos são iguais perante a lei, são igualmente cidadãos, têm os mesmos direitos básicos etc – Ou se não os têm deveriam lutar para tê-los, apenas enquanto básicos. Não ocasionalmente, Pachukanis (2017, p.97), parafraseando Marx, definiu a sociedade moderna como “uma imensa coleção de sujeitos de direito” regidos por relações jurídicas. Nesse universo, o dissenso só pode sê-lo dentre as possibilidades previamente colocadas pelo consenso. Por isso Kurz (1997) chega a formular que uma luta realmente emancipatória que logre ultrapassar a falsa ontologia da mercadoria teria de ser uma luta radicalmente anti-política.

Desse modo, o que o bolsonarismo faz ao explodir esse consenso não tem nada a ver com fazer política. E isso não se trata de uma aparência que o próprio Carl Schmitt (apud CATALANI, 2020, p.21) chegou a denunciar afirmando que “o ato da despolitização é, de um modo especialmente intensivo, justamente, um ato político”; é antes a manifestação explícita do esgotamento do consenso político, este último muito anterior ao neoliberalismo – que, não raro, como dissemos anteriormente, é confundido com o sistema produtor de mercadorias mesmo. É que no curso da história da ascensão da forma valor, o polo político corporificado em totalidade das mediações sociais, de fato, só podia se fazer ausente como *aparência*, como tática de desregulamentação. Não é o que ocorre no contemporâneo. O próprio nazismo, que Schmitt em grande medida teorizou, exerceu um decisivo papel modernizador e sua promessa redentora era de um *Reich* que duraria mil anos. O bolsonarismo já não nutre ilusões modernizadoras e, como esperamos ter demonstrado, não promete nada mais que adesão à catástrofe. O “definhamento da forma jurídica”, como formula Luiz Philippe de Caux (2020), aliás, se comunicaria precisamente ao fato de que as estruturas jurídico-políticas de mediação do social, desenvolvidas ao longo da história da modernização, e tendo a modernização mesma como razão de ser, se dissolvem junto ao horizonte para o qual foram gestadas para mediar. O

bolsonarismo é, dentre outras coisas, o reflexo do horror mal elaborado ante ao fato de que o consenso político – que ao longo da história da modernização fez com que até mesmo os movimentos comunistas clamassem por mais trabalho e mais modernização – não é mais possível. Daí a passagem do paradigma da representação para o paradigma da expressão, que mencionamos antes. O bolsonarismo é radicalmente utópico e radicalmente não-político, ainda que não seja anti-político.

### **4.3 A propósito de uma hipótese: a ficcionalização do espaço**

O que o bolsonarismo é e o que ele representa, contudo, não é unívoco. Se há por um lado uma *lunatic fringe* radicalizada e propulsora do ímpeto a um apocalipse reacionário, existe, por outro lado, uma ala certamente mais discreta cuja intencionalidade pouco ou nada se vincula à experiência sensível de desintegração social. Para essa segunda ala, na verdade, a sociedade sequer é uma questão, sequer aparece como um “saco de batatas” que os constrange claustrofobicamente a esse tempo histórico. Essa distinção não é uma novidade. Mesmo a mídia tradicional logo no início do mandato de Jair Bolsonaro tratou de fazer essa distinção: o primeiro grupo seria a “ala ideológica” do governo, cujas pautas estariam todas baseadas numa guerra de costumes. O segundo grupo, contudo, permaneceu mais amorfo sem receber um nome que lhe fosse próprio, pressupondo, aliás, que não sendo ideológico nem ideologia teria. Se a falsidade deste pressuposto salta aos olhos, há de se compreender qual conteúdo histórico mobiliza essa suposta ala técnica do bolsonarismo.

Ex-ministros do governo Bolsonaro, como Paulo Guedes e Ricardo Salles, representam bem essa segunda ala, aparentemente mais moderada, em comparação com figuras como Damares Alves, Abraham Weintraub e Ernesto Araújo, por exemplo. E se, com o fim do mandato de Bolsonaro, essas figuras não ocupam mais cargos de ministério, isso nem de longe implica que estejam alheios à política institucional brasileira, haja vista o fato de muitos deles terem sido eleitos para cargos legislativos no último pleito. É o caso de Ricardo Salles, eleito deputado federal por São Paulo. Em que pese sua postura mais “reservada” quando

comparado aos bolsonaristas da chamada ala ideológica, Salles ganhou notoriedade nos noticiários por, logo no início da pandemia de COVID-19 no Brasil, sugerir que o governo deveria aproveitar o momento em que o foco da sociedade e da mídia está voltado para o novo Coronavírus para mudar regras de licenciamento ambiental, em seus termos, passando a boiada.<sup>210</sup>

Não tardou muito para que Salles também fosse denunciado por envolvimento em esquema de facilitação ao contrabando de produtos florestais, sobretudo tráfico de madeira.<sup>211</sup> Logo nota-se que apesar do distanciamento da “guerra de costumes” que mobiliza a ala radical do bolsonarismo, há na ala supostamente técnica e supostamente não-ideológica uma adesão igualmente eficiente à catástrofe social e ambiental. Tal adesão em geral é compreendida como compondo o pacote de medidas neoliberais que acompanham a prática política da extrema-direita ou – no caso do tráfico de madeira – compreendida na chave interpretativa da corrupção. Asseveramos, no entanto, que tais atuações têm de ser compreendidas no âmbito da mesma crise radical das categorias fundamentais do capital que põe o próprio neoliberalismo como sintoma decisivo do colapso e não como momento de hiperacumulação. Nestes termos, se o bolsonarismo, como abordamos anteriormente, não é uma radicalização da política, mas expressão mesma do esgotamento histórico dessa promessa, há de se ter em conta que embora atue internamente às instituições de Estado, o que se processa na atuação do *bolsonarismo técnico* é a desidratação completa da mediação política. Algo que, a seu modo, o próprio Ricardo Salles reconheceu ao dizer que a passagem da boiada só seria possível por meio de *reformas infralegais*. É preciso compreender essa atuação,

---

<sup>210</sup> “A oportunidade que nós temos, que a imprensa está nos dando um pouco de alívio nos outros temas, é passar as reformas infralegais de desregulamentação, simplificação, todas as reformas que o mundo inteiro nessas viagens que se referiu o Onyx certamente cobrou dele, cobrou do Paulo, cobrou da Teresa, cobrou do Tarcísio, cobrou de todo mundo. [...]Então pra isso precisa ter um esforço nosso aqui enquanto estamos nesse momento de tranquilidade no aspecto de cobertura de imprensa, porque só fala de COVID e ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas. De IPHAN, de ministério da Agricultura, de ministério de Meio Ambiente, de ministério disso, de ministério daquilo. Agora é hora de unir esforços pra dar de baciada a simplificação, é de regulatório que nós precisamos, em todos os aspectos”. Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>. Acesso em 17 de março de 2023.

<sup>211</sup> Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-20/eua-entregaram-ao-brasil-detalhes-que-levaram-pf-a-salles-por-suspeita-de-contrabando-de-madeira-ilegal.html>. Acesso em 17 de março de 2023.

portanto, como o aprofundamento de um processo de desregulamentação iniciado ainda na década de 1990, agora agudizado no âmbito de uma crescente estrangeirização de terras no campo brasileiro, diretamente associada a processos de expropriação e grilagem.

É que a “corrente fria” do novo radicalismo de direita tem sua própria utopia concreta, que se não é diretamente adepta do “tudo ou nada” como é aquela da “corrente quente”, também não deixa de aderir radicalmente à catástrofe. Trata-se de uma utopia de valorização que tem na superfície da Terra e na produção e ficcionalização do espaço sua forma de ser. A radicalização da crise global da forma valor ante seu limite interno absoluto que torna “os sanguinários sacerdotes dos astecas inofensivos e amigáveis em comparação com os burocratas do sacrifício ao fetiche global” (KURZ, 2014. p.373), parece encontrar como último limite de sobrevivência a própria Terra. A transformação completa da superfície da Terra em espaço. O que, no Brasil, indubitavelmente, assume caráter *sui generis*, haja vista a já abordada relevância histórica adquirida pela da propriedade privada em sua forma latifundiária.

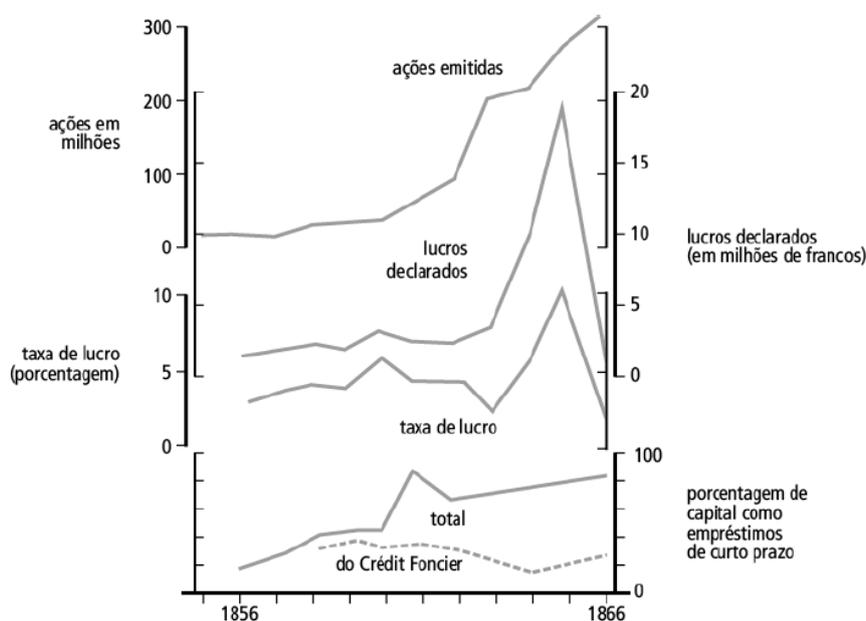
Deste modo, tal utopia de valorização acaba por assumir a forma de uma espécie de utopia geográfica. Não mais aquelas do Eldorado, do Éden ou das viagens de Marco Polo, como teorizou Ernst Bloch (2006, Volume II), mas uma utopia, por assim dizer, bem menos fantástica. Como formulou o próprio Bloch ([1959] 2006, Volume II, p.341), em um período cuja a problemática das mudanças ambientais e climáticas sequer havia se colocado da ordem do dia, “quase todas as costas distantes foram descobertas. Poucas terras habitáveis ainda não foram penetradas, e a flor azul não foi encontrada. Logo não ficou preservado nada, quase nada do sonho geográfico em sua configuração antiga”. De modo que “com exceção de alguns desertos enormes, cordilheiras, florestas virgens, e provisoriamente ainda a Antártida, quase todas as regiões da superfície terrestre foram incluídas no raio da ação humana, sendo transformada pelas condições da sociedade e de acordo com elas” (Ibidem, p.342). No âmbito dessa expansão humana, sob a forma social de valor, sobre praticamente toda a superfície terrestre, o próprio espaço passou a ser inscrito nas e

circunscrito às tramas reprodutivas do capital. Nessa expansão geográfica, o socialismo real, aliás, atuou de maneira tão ou mais intensiva que o capitalismo, revelando, uma vez mais a identidade do socialismo com as categorias próprias da modernização as quais radicalizou de maneira centralizadora. Nos termos de Bloch, na produção do espaço da antiga União Soviética, “plantas, rios, climas se mostraram mudados, mesmo a tundra é transformada em produtora de cereais” (Ibidem).

A totalização da forma mercadoria, portanto, implicou em uma “decisiva ultrapassagem quantitativa e qualitativa da produção no espaço para a produção do espaço enquanto tal” (BONIFÁCIO, 2019, p.151). Ou seja, da produção de coisas diversas e parcelares sob a forma mercadoria, a imposição da forma social de valor passou a demandar a produção do espaço mesmo enquanto mercadoria. O urbanismo, a partir da experiência da reconstrução de Paris levada a cabo por Haussmann (1853-1870), já havia aberto caminho para “um quadro espacial em torno do qual esses mesmos processos – de desenvolvimento industrial e comercial, de investimento em habitação e segregação residencial etc. – puderam se juntar e desdobrar suas novas trajetórias, definido assim a nova geografia histórica da evolução da cidade” (HARVEY, 2015, p.155). Em que pese seu apego e hipostasia por uma espécie de sociologia das classes, Harvey demonstra bem como na reconstrução parisiense já aparecem rascunhados pela primeira vez os elementos de articulação de um sistema crédito como propulsor da produção do espaço urbano. Se a reconstrução de Paris, como realizada por Haussmann, pode ser considerada a base do urbanismo moderno, e não a igualmente radical reconstrução de Lisboa lavada a cabo pelo Marquês de Pombal, cem anos antes, em decorrência de um terremoto que havia devastado a capital portuguesa, é fundamentalmente porque no caso francês “o sistema de crédito foi racionalizado, expandido e democratizado mediante a associação de capitais”. E ainda que obviamente tal *democratização* tenha sido realizada “à custa da especulação quase sempre descontrolada e da crescente absorção de todas as poupanças em um sistema centralizado e hierarquicamente organizado que deixava as pessoas de baixa renda ainda mais vulneráveis às arbitrariedades e aos caprichos imprevisíveis dos detentores de algum poder monetário”, o decisivo a ser considerado é que “foi necessária uma revolução no

sistema de crédito para produzir a revolução nas relações espaciais”. (Ibidem, p.170). Para além da produção de ambientes construídos sob uma nova égide que implicou na transformação decisiva da vida cotidiana parisiense, e em todo um ideário acerca da modernidade, o que se processava na haussmannização da cidade é a constituição de intrincados “sistemas financeiros verticalmente integrados que poderiam ser acionados para construir ferrovias, lançar todo tipo de empreendimento voltado ao transporte, comércio ou indústria e criar investimentos no meio ambiente construído”. (Ibidem, p.167). A burguesia parisiense descobria aí, com certo ineditismo, que a produção do espaço urbano poderia se constituir decisivamente como uma mercadoria de novo tipo, e altamente rentável. Como demonstra o autor (gráfico 8), as operações da *Compagnie Immobilière* revelam claramente a associação entre o sistema crédito recém-desenvolvido com os lucros obtidos pelo empreendimento.

Gráfico 8: Operações da *Compagnie Immobilière* entre 1856-1866



Fonte: Harvey (2015, p.167).

A partir da crise radical e fundamental da forma valor aprofundada a partir da década de 1970, no entanto, essa experiência histórica, que àquela altura já não era uma exclusividade da Paris do século XIX, começa a massificar-se como sendo a forma mesma de produzir o meio com espaço abstratizado. A produção do espaço –

tanto em contexto urbano, onde a marca do urbanismo moderno é indelével, quanto em contexto agrário, sob os ditames da revolução verde e da mecanização agrícola – passa a se apresentar como subterfúgio à desvalorização estrutural. De modo que no âmbito da crise fundamental do capital é possível compreender a generalização das intervenções urbanas, por exemplo,

e a expansão dos investimentos a ela concernentes, vigentes inclusive a nível mundial, como uma tentativa de fazer coincidir estas inversões de capitais com a massa de capitais disponíveis a procura de valorização. Entretanto, as tentativas de estabelecer uma relação proporcional entre capitais ociosos e investimentos imobiliários tendem a coincidir com a própria expansão da crise – dinheiro que continua ocioso do ponto de vista substancial –, pela impossibilidade de ampliar a massa de valor na medida equivalente à forma-monetária circulante (COUTO, 2011, p.136).

Neste mecanismo, que não esteve restrito ao urbano, mas se particulariza no campo nos termos do agronegócio e da ficcionalização do valor, há ainda, contudo, uma decisiva imbricação entre as condições naturais e o que se produz efetivamente enquanto mercadoria – o próprio espaço aí incluso, evidentemente. Nos termos de Bloch (2006, Volume II, p.342), “a própria Terra exerce um papel no metabolismo entre ser humano e natureza, mediante uma intervenção com a participação tão poderosa quanto transformável da natureza”. Por mais que a produção dos meios, ao longo da história da modernização ampliasse paulatinamente a tábula rasa sobre as particularidades, abstraindo-as na forma moderna do espaço, “os climas e as matérias-primas existentes determinaram objetivamente o respectivo mundo humano que se formava. Jamais esteve situado na lua, jamais puramente no intelecto. Situava-se na Terra que propiciava ao trabalho humano possibilidades físicas e que justamente por isso foi ela própria transformada por intermédio desse trabalho, em panorama agrário, e por último em urbano e industrial” (Ibidem). A agudização contemporânea dessa crise fundamental, contudo, marcada por novas estratégias de ficcionalização do valor e da renda, parecem estabelecer uma nova realidade categorial na qual o espaço, tal como a própria forma valor, tem sua produção mesma ficcionalizada. Proposição que só pode ser compreendida se a categoria espaço não for positivada em sua aparente fisicalidade ontológica, mas compreendida ela mesma como categoria negativa própria à imposição da forma

social de valor. Para desdobrar essa hipótese permitirmo-nos uma digressão à história do pensamento geográfico como particularidade da moderna e parcelar divisão do conhecimento que aparece mormente como racionalização da irracionalidade objetiva da modernização capitalista, escamoteando, portanto, o contraditório e o negativo que poderiam revelar essa irracionalidade mesma. Desta compreensão retornaremos ao contemporâneo visando compreender em que medida as contemporâneas formas de ficcionalização do valor podem implicar em uma outra compreensão da produção do espaço.

Por ocasião de sua tese sobre Kierkegaard, Adorno formula uma distinção que lhe é bastante cara entre o pensamento filosófico não identificado com as ciências parcelares e a ciência enquanto tal. Para ele,

a filosofia não se distingue da ciência [...] por um grau mais elevado de generalidade. Não é nem pela abstração das categorias, nem pela natureza de sua matéria que ela se diferencia da ciência. A diferença central é melhor dizendo a seguinte: que a ciência particular aceita seus resultados, pelo menos os últimos e mais profundos de seus resultados, como indissolúveis e fundamentados em si mesmos, enquanto a filosofia considera já o primeiro resultado que lhe é dado como um signo a decifrar. Para dizer claramente: a ideia da ciência é a pesquisa, a da filosofia, a interpretação. (ADORNO, 2010, p.134).

Embora mais tarde Adorno (2009, p.12) lamente o fato de a “regressão da filosofia a uma ciência particular, imposta pelas ciências particulares, [ser] a expressão mais evidente de seu destino histórico”, a distinção por ele proposta ainda na juventude segue tendo algo fundamental a nos dizer. Trata-se mesmo aqui da insuficiência – quando não ausência – do negativo nas ciências parcelares. A razão esclarecida e iluminista que funda as ciências modernas impõe a estas, já de berço, uma positividade da qual não puderam se despir mesmo em suas vertentes críticas. Esse *déficit* de negatividade se comunica precisamente à dissolução das diferenças que a *démarche* iluminista impõe. Quando o moderno pensamento esclarecido “começou a suplantando a religião, sua intenção não era abolir a verdade objetiva, mas apenas tentar dotá-la de novo fundamento” (HORKHEIMER, 2002, p.22); no entanto, “o medo de que a própria linguagem pudesse abrigar resíduos mitológicos” (Ibidem, p.27), acabou por fundar uma nova espécie de mitologia. O pensamento esclarecido

atacou a religião em nome da razão, mas o que acabou por destituir não foi a Igreja enquanto tal, mas certa metafísica e o próprio conceito de uma razão objetiva. “A razão como órgão destinado a perceber a verdadeira natureza da realidade e determinar os princípios que guiam a nossa vida começou a ser considerada como obsoleta”, em uma racionalidade na qual “especulação é sinônimo de metafísica, e metafísica é sinônimo de mitologia e superstição” (Ibidem, p.23). Todo pensamento que se desvia, que se permite *perder* no não-idêntico, no que é múltiplo e diverso, tal como na alegoria fornecida por Ulisses, passa a ser tomado como expressão de uma desrazão, pois avessa ao progresso inexorável demandado pelo moderno.

A racionalidade do esclarecimento é a *busca* incessante pela coerência sem resíduo no âmbito das ideias, a montagem de um sistema que abarque, através de um menor número possível de princípios fundamentais, a complexa rede de acontecimentos: a *mathesis universalis*. O sentido da percepção da diferença reside, então, na oportunidade de se filtrá-la pela equalização através de algum procedimento “abstratizante” de montagem de um quadro completo das ocorrências possíveis (FREITAS, 2006, p.75, grifos do autor).

Daí que “o número tornou-se o cânon do esclarecimento”, onde “as mesmas equações dominam a justiça burguesa e a troca mercantil” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.22). O fetiche do equivalente, como forma social, portanto, extrapola a *imediaticidade* da forma mercadoria, na medida em que a forma mercadoria mesma torna-se forma social. Nessa constelação, a dissolução da diferença equivale à positividade do pensamento rumo ao progresso que apenas seria possível pela liquidação dos mitos e de toda metafísica. Em tal mundo, “tudo o que representa a diferença tem de tremer” (Ibidem, p.166). No entanto, “o preço que se paga pela identidade de tudo com tudo é o fato de que nada, ao mesmo tempo, pode ser idêntico consigo mesmo” (Ibidem, p.23-4). É que “é precisamente a igualdade de tudo com tudo”, ou seja, um estado de indiferenciação, “que se afigurava como a essência do mito: todo acontecimento é visto como retribuição, expiação, pagamento, resgate, reedição de algum evento primordial, situado em um não-lugar fora do tempo e da história comum dos homens” (FREITAS, 2006, p.76). Friedrich Jamerson (1996, p.121) resumiu bem a questão ao asseverar que o “positivismo” pode ser considerado

significando um compromisso com os fatos empíricos e fenômenos do mundo nos quais o abstrato – tanto a interpretação como as ideias gerais, tanto as unidades coletivas sincrônicas mais amplas como as narrativas ou genealogias diacrônicas – está cada vez mais restringido, quando não sistematicamente perseguido e extirpado como uma relíquia e uma sobrevivência de categorias e pensamentos antigos tradicionais, “metafísicos”, ou, simplesmente, obsoletos e antiquados.

A identidade do positivismo revela-se, portanto, *negativa*, pois se funda precisamente na negação de um mundo não superado, mas pretensamente extirpado, negado *ad hoc* pela razão. A metafísica atirada pela janela, no entanto, retorna pela porta. Se, paradoxalmente, a metafísica torna-se real sob a forma da valorização do valor, não se trataria de extirpá-la como na *démarche* positivista, mas precisamente tomá-la como momento. A ultrapassagem da metafísica apenas seria possível caso se reconheça que esta não é *mais* coisa do pensamento, mas, por assim dizer, o cerne mesmo da mediação social.<sup>212</sup> A cegueira do pensamento esclarecido – no qual se inserem mesmo as esquerdas e os marxismos tradicionais – quanto à materialidade das categorias metafísicas fez que estas fossem tomadas como sortilégio que pudessem ser dissolvidas como resíduo do pensamento mítico irracional. Escapa aí ao pensamento esclarecido que “o conceito, que se costuma definir como unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p.26). Esse *escape*, ou esse lapso, não é, no entanto, mera contingência, mas necessidade mesma de um pensamento que se funda positivo, estrangulando a negatividade do mundo sem superá-la, sem submetê-la à negação dialética.

Com a ciência geográfica, o desenvolvimento histórico não é distinto. A própria gênese histórica da categoria espaço – que hoje pouco se diverge sobre ser o cerne das análises geográficas – demonstra essa positividade ofuscante oriunda do projeto iluminista que a funda.

O brilho cego do Iluminismo desabou o Espaço categorial sobre o *Topos*, e se ele ainda permanecia transcendental como em Kant, ele estava ao mesmo

---

<sup>212</sup> A já abordada proximidade entre o sujeito transcendental tal como formulado por Kant e a constituição da abstração real moderna e do fetichismo que lhe é concernente evidencia esse movimento.

tempo desabado como queria Hegel. A transcendência não era mais transcendental pura e simplesmente, mas também imanente. O Homem agora era o centro do mundo, e não as divindades: o Espaço também poderia ser espaço dos homens. A primeira cisão surge: a *transcendência imanente* e a *transcendência transcendente*. O que se manifestaria logo como o esmigalhamento do espaço enquanto substância, e a premência do espaço como acidência. Afinal, em que poderia consistir agora a substância do espaço, se este agora era ao mesmo tempo sideral e social? Divino e profano? Físico e metafísico? Transcendente e imanente? Mais tarde o espaço urbano! A dessubstancialização da categoria não se fez sem que novos paradoxos emergissem. A substância das acidências passou a ser uma preocupação obstinada das ciências parcelares que começavam a se dedicar a entender os espaços que se multiplicavam na medida em que os fragmentos do Espaço Ideal desabavam sobre o *Topos* terreno. A Geografia, em sua vocação eminentemente esclarecida, não fez coisa outra senão agarrar um desses fragmentos acidentais e colar-lhe um rótulo: geográfico. Ora, havia agora um espaço da geografia, outro da astronomia, outro da matemática, outro da arquitetura, outro da física! O espaço, enquanto vocábulo, passa a se referir a quase tudo, enquanto categoria, a nada. Os fragmentos da pseudototalidade apriorística se dividem entre os herdeiros da filosofia especulativa escamoteada pela razão esclarecida, instrumental e positivista, e os herdeiros da ciência natural. (BONIFÁCIO & RIBEIRO, 2016, p.88).

A gênese cindida do espaço ainda hoje representa um alto custo à Geografia. Tal custo remonta a um período onde tanto a problemática do espaço, quanto seu próprio objeto - a produção do espaço enquanto tal - ainda não estava colocada. Refiro-me aqui ao período de predominância das geografias tradicionais ou, de modo mais preciso, e nos termos de Guilherme Ribeiro, das *geografias imperiais*. Segundo ele, “quanto mais conhecemos o pensamento de nossos geógrafos ditos ‘clássicos’, mais nos surpreendemos com sua riqueza e complexidade” (RIBEIRO, 2014, p.153), de modo que uma espécie de tábula rasa capaz de reduzir essa multiplicidade de autores sob a alcunha de “clássicos” ou “tradicionais”, com conotação muitas vezes pejorativa, se revelaria como uma classificação precária que mais obscurece as contribuições e limites desses autores que nos revela algo acerca de suas obras. Se quiséssemos mesmo buscar alguma identidade que possa unir produções tão diversas quanto as de Friedrich Ratzel, Vidal de La Blache, Albert Demangeon, John Mackinder e outros tantos, ela só poderia ser encontrada na preocupação propriamente imperialista posta em suas obras, e na conseqüente condição colonial que se impunha como necessidade à fundação do moderno sistema produtor de mercadorias na Europa. Daí que “não é mera coincidência averiguar o

envolvimento explícito de Ratzel, Vidal de La Blache e Mackinder com o imperialismo, assim como também não é acidental encontrar uma série de intersecções nas obras de tais autores”

Eles partilham preocupações referentes à manutenção e à dilatação de seus impérios (incluindo a problemática das *fronteiras*); à conexão dos espaços dada pelos transportes e comunicações; à formação da escala-mundo; ao fortalecimento econômico dos mercados nacionais; à adaptação das civilizações aos mais diferentes ambientes e à influência destes sobre o processo histórico em geral. Suas geografias realmente possuem um núcleo comum: a Terra como legítima plataforma de difusão do *modus vivendi* europeu (Ibidem, p.157, grifos do autor).

Em verdade, como as demais ciências parcelares, a Geografia teria se constituído historicamente com a missão de “dar conta de racionalizar uma realidade onde a irracionalidade da crise de reprodução do valor despontaria a todo momento” (LIMA, 2017, p.64). Exemplo lapidar de tal processo encontra-se nas formulações de Friedrich Ratzel. Este não apenas “fetichizaria a contradição entre acumulação e crise” (Ibidem), ao propugnar certa superioridade dos povos imperialistas sobre os colonizados em nome da raça e da técnica, mas, sobretudo, forneceria, por meio de sua *Geografia Política*, a estratégia ideológica do expansionismo alemão. Haveria, assim, nas formulações ratzelianas um sentido teleológico no expansionismo colonial, como sentido e razão de ser dos povos tecnicamente mais desenvolvidos.<sup>213</sup> Trata-se mesmo de uma estratégia própria não apenas da expansão física do império – ou de seu modo de vida, como argumenta Ribeiro (2014) –, mas acima de tudo da liberação de força de trabalho, do processo de acumulação primitiva não mais circunscritos à Europa. Esse seria, aliás, segundo Raffestin (1993, p.42), “a diferença

---

<sup>213</sup> Claude Raffestin (1993, p.15) nos lembra de maneira pertinente que a Geografia de Ratzel não pode ser compreendida se não levarmos em conta que “achava-se mergulhada no contexto hegeliano”. E não seria demais lembrar o sentido teleológico que assume a nação germânica na filosofia de Hegel: “para se libertar desta perda de si mesmo, e do seu universo, e do infinito sofrimento que lhe é consequente - sofrimento de que o povo israelita foi o suporte -, o espírito, fechado em si mesmo no extremo da sua negatividade absoluta, apreende, numa perturbação que é em si e para si, a positividade infinita da sua vida interior, o princípio da unidade da natureza divina e humana, e na consciência de si e na subjetividade aparece a reconciliação como verdade objetiva e liberdade. O princípio nórdico dos povos germânicos é que tem a missão de tal realizar [...]. “Nele, por uma evolução orgânica, adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial, como na religião encontra o sentimento e a representação daquela verdade que é sua, sua essência ideal, e na ciência obtém o conhecimento livremente concebido dessa verdade como idêntica em suas três manifestações complementares: o Estado, a natureza e o mundo ideal” (HEGEL, 1997, p.316-7).

essencial entre o sentido militar e o sentido geral do conceito de estratégia, é que no primeiro caso visa-se sempre – ou quase – a destruição, a derrota do adversário e de seus recursos, enquanto no segundo caso visa-se o controle, embora às vezes também a destruição do adversário e de seus recursos”. Tratava-se menos em Ratzel da destruição dos *dominados* do que de sua expropriação. Índice disso é que as preocupações propriamente imperialistas de Ratzel não se comunicavam apenas à expansão das fronteiras do império alemão, mas, sobretudo à conformação tardia do território germânico sob a forma moderna do Estado, a ponto de Raffestin (1993) poder dizer que a tradição ratzeliana produziu muito mais uma geografia do Estado que uma geografia política propriamente dita. Em última instância, “os escritos de Ratzel refletiam a necessidade de formação do Estado nacional como precedente lógico para que a tríade capital, terra e trabalho, se estabelecesse, permitindo assim a acumulação pressuposta na fórmula trinitária” Pois, não seria possível “mobilizar força de trabalho e garantir a propriedade privada da terra e dos meios de produção sem a coerção estatal, seja ela pela violência econômica ou extra-econômica” (LIMA, 2017, p.65). Lembremo-nos que o próprio Marx (1986, Livro I, Tomo II, p.356) salienta o papel do que chama de “legislação sanguinária contra os expropriados” como forma de estabelecer leis para o rebaixamento dos salários. O que, notadamente, não seria possível em uma estrutura territorial demasiado fragmentada como aquela que apresentava a Alemanha anteriormente à unificação. Espaço vital (*Lebensraum*), em Ratzel (1903) nada mais seria que aquele “necessário à satisfação e plena realização das potencialidades da sociedade germânica, unificada pelo fetichismo nacionalista, forma pelo qual o valor a envolveria [...] na concorrência intercapitalista” (LIMA, 2017, p.66).

As preocupações de Vidal de La Blache, por seu turno, não estariam muito distintas das do adversário teórico alemão. Proximidade que a velha querela entre determinismo e possibilismo, em grande medida engendrada e hipostasiada no pensamento geográfico brasileiro por Moraes (1992) e Moreira (1988), acaba por toldar. O que há de substancialmente distinto entre as elaborações conceituais de Ratzel e La Balche seria melhor compreendido pelas próprias formações categoriais dos territórios alemão e francês, respectivamente. Pois se, no caso alemão, o processo

de urbanização ocorria de modo a favorecer a unidade nacional, na França o processo ganhava direção oposta. Distinção que o conceito de gênero de vida (*genre de vie*) bem expressaria.

A expansão do capital na França, ao longo do século XIX, estaria a promover a divisão campo-cidade que, paulatinamente, esfacelaria as antigas relações rurais no país natal de La Blache, o que ameaçaria a unidade nacional francesa, costurada pelo agrário. Apegar-se aos “gêneros de vida” se constituiria, assim, na “tábua de salvação” para a nação francesa, ameaçada pela irracionalidade da industrialização e da urbanização (LIMA, 2017, p.67).

La Blache ontologizaria, assim, uma condição primordial e natural ao povo francês como forma de afirmação de uma identidade nacional. Essa formulação poderia parecer surpreendente para aqueles que veem na Geografia Humana de La Blache uma afirmação das potencialidades do homem em relação ao meio físico. Mas, nos termos do próprio geógrafo francês, “Os fatos de Geografia humana ligam-se a um conjunto terrestre e *apenas por este são explicáveis*; relacionam-se com o meio que, em cada lugar da Terra, *resulta da combinação das condições físicas*” (LA BLACHE, 1954, p.30, grifos nossos). Em último termo, aquele alerta feito por Fernandes Martins (1954, p.8), no Prefácio da edição portuguesa dos *Princípios de Geografia Humana* de La Blache – “Quando se fala de ‘fronteiras naturais’, quando se escutam alusões a ‘espaço vital’... Cuidado! Tratemos de investigar a que imperialismo estarão estes mitos a servir de máscara” – poderia ser aplicada, ainda que de outro modo, à própria obra a qual prefacia. Em tal movimento, “o aparente equilíbrio que ‘apareceria’ em seus ‘gêneros de vida’, e que apontaria no sentido da possibilidade da relação harmônica entre o homem e seu meio, constituir-se-ia em um movimento do capital que, apartado da totalidade (o próprio desenvolvimento do capital como um todo), permitiria que o mesmo fosse interpretado racionalmente” (LIMA, 2017, p.68). O próprio primado regional – oriundo da clássica divisão lablachiana do território francês em 15 *pays* – seria expressão desse fetiche do particular que permitiria a expressão do equilíbrio, escamoteando o contraditório que apenas se revelaria ao nível da totalidade. A centralidade do conceito de *pays* – que inclusive derivaria no vocábulo país – é bem explicitada por, Marie-Vic Ozouf Marigner (2004, p.2)

Para a geografia do último quartel do século XIX, o *pays* tem ainda o *status* de um paradigma. O reconhecimento de unidades homogêneas do ponto de vista de suas características físicas e humanas contribui não apenas para orientar a análise geográfica de várias décadas, mas participa da delimitação epistemológica da disciplina geográfica entre outras ciências. De fato, a natureza do *pays* baseando-se em seus componentes, geológico, mineralógico, pedológico, botânico e climático, seu estudo ancora a geografia nas ciências naturais e permite afirmar sua autonomia em relação à história, da qual é tradicionalmente a auxiliar.<sup>214</sup>

O primado regional seria, por um lado, a tentativa de estabelecer a unidade pela diferença, como se cada parte do todo constituísse um momento decisivo precisamente na formação desse todo; onde, obviamente não há contradições e o todo é exatamente a soma das partes. Essa tensão entre o regional e o nacional é um dos cernes da geografia de La Blache, e um dos motes mesmo da formação dos capitais nacionais – e que, como abordamos no primeiro capítulo, ainda que por outros meios, se realizou também na particularidade brasileira. Por outro lado, tal primado “seria uma forma de apartar a acumulação de seu momento irracional, nos permitindo enxergar, fetichistamente, uma aplicação perfeita do capital onde a acumulação estaria a ocorrer, e uma aplicação deficiente (do capital) nas regiões em crise” (LIMA, 2017, p.70), criando assim a imagem do atrasado, do subdesenvolvido, em contraposição ao moderno e desenvolvido, ao não-ornitorrinco. Acumulação e crise, aparecem aí como momentos dissociados, obnubilando a dialética e a simultaneidade entre acumulação e crise da acumulação; e deixando na penumbra a íntima relação entre colonização e formação do capital no alvorecer da moderna forma social de valor. O que não quer dizer que “região” seja apenas um discurso legitimador sem materialidade, mas que se realiza como objetividade fantasmagórica e *momento* decisivo da formação categorial do capital enquanto relação social. E precisamente por também operar como consciência fetichista interna à moderna forma da teoria, o conceito de região pode aparecer como distinção entre áreas –

---

<sup>214</sup> Tradução livre de: “Pour la géographie du dernier quart du XIXe siècle, le pays revêt même le statut d'un paradigme. La reconnaissance d'unités homogènes du point de vue de leurs caractéristiques physiques et humaines contribue non seulement à orienter l'analyse géographique pour plusieurs décennies, mais elle participe à la délimitation épistémologique de la discipline géographique parmi les autres sciences. En effet, la nature du pays étant fondée sur ses composantes, géologiques, minéralogiques, pédologiques, botaniques et climatiques, son étude ancre la géographie dans les sciences naturelles et lui permet d'affirmer son autonomie par rapport à l'histoire, dont elle est traditionnellement l'auxiliaire”.

como na linguagem de Hartshorne (1969) – quando o que está em questão é precisamente a dissolução da diferença e do contraditório – tanto do ponto de vista conceitual quanto categorial. Em outras palavras, não apenas na formulação deste ou daquele pensamento “região” opera como dissolução do contraditório, mas as regiões que se formam objetivamente têm precisamente essa função imanente ao processo de acumulação. Movimento que a *aparente* cisão entre geografia idiográfica e nomotética ajuda a obscurecer, pois ambas, embora partam de polos opostos – particularidade e generalidade –, gostariam de *conjurar*<sup>215</sup> a diferença, seja negando-a ou hipostasiando-a, movimentos contrários, mas que resultam igualmente na dissolução do contraditório.

A moderna categoria espaço, que não surge como um raio em tarde de céu azul na mente brilhante de um grupo de pensadores, mas se põe como realidade concreta e material com o desenvolvimento da forma social de valor, expressaria precisamente esse contraditório que o *momento* regional do pensamento tratava de obnubilar. Max Sorre seria um dos primeiros a se aperceber dessa nova realidade categorial que se punha ao lidar com as aporias que o conceito de meio começavam a representar na análise da urbanização francesa.

Um dos principais responsáveis pela consolidação do “meio” como categoria geográfica, Sorre, ao se defrontar com as cidades francesas que começavam a crescer desmedidamente no final do século XIX expressa que, certamente, o meio já não fornecia a chave de compreensão da nova realidade que se desvelava. O clima, sempre presente nas considerações de Sorre sobre o meio, é um dos fatores preponderantes para a percepção deste geógrafo de que a relação homem/mundo já desviara da estreiteza que fundava o meio como “gênero de vida” – para nos remetermos a Vidal de La Blache. “Reconheceremos a originalidade dos climas urbanos. Trata-se aqui, sobretudo, dos climas das grandes cidades. O fator dominante não é mais de ordem física, mas sociológica” [afirmaria ele]. Assim, se o meio ainda pressupõe uma ecologia da qual o homem é parte constituinte, nessa realidade “sociológica” com a qual Sorre se defrontava havia uma dessimetria destacada, uma elevação do homem em relação ao mundo, o qual na medida em que dominava em função da técnica, apartava-se de maneira decisiva (BONIFÁCIO & RIBEIRO, 2016, p.89).

---

<sup>215</sup> A noção de conjuração aqui remete à filosofia adorniana, donde conjurar consiste em presentificar algo para expurgá-lo. Dialeticamente, tornar presente para garantir a ausência.

Nos termos de Sandra Lencioni (2003, p.141), “a análise da sociedade cada vez mais urbana e metropolitana, traduziu-se na ideia de espaço como um campo de ação e fluxos”, onde “o desenvolvimento dessa perspectiva na Geografia significou o abandono da ideia da região como síntese dos aspectos naturais e humanos, para se vincular à organização do espaço”. A maneira como a categoria “espaço” penetrou no campo conceitual da Geografia, contudo, não apenas o reificou com o rótulo de “geográfico”, como perpetuou a inconsciência quanto a seu momento contraditório; fornecendo assim, não uma chave de interpretação e de crítica pela via da diferença e da contradição, mas a formulação da diferença como identidade. Problema que Ruy Moreira (1999) captou em alguma medida, mas acabou apenas por reafirmá-lo. “A identidade eliminou o espaço. A diferença o ressuscita” (p.41), começa ele afirmando. O problema está colocado:

A sumarização do concreto como a unidade dos contrários traz uma complicação inesperada para o pensamento dialético [...] a reação da diferença. Substituída pelos contrários no interior da contradição e dissolvida como unidade na síntese que os supera, a diferença foi banida do mundo. O apelo dos manifestantes do “maio de 68” pela diferença (“viva a diferença”, dizia-se), expôs essa contradição de pensar os contrários sem percebê-los como diferenças (Ibidem).

É que o reconhecimento da diferença apenas não seria uma reposição da moderna e reificada forma de consciência teórica se essa diferença fosse elevada ao nível de contradição, não para que se realize uma síntese dos movimentos contraditórios, mas precisamente para dissolvê-los, sem com isso estabelecer uma nova identidade. Sem esse movimento negativo, o reconhecimento da diferença é apenas mais uma reafirmação das cantilenas pós-modernas que, em última instância, não contribuem para a dissolução consciente da identidade totalitária e negativa da forma valor, mas apenas dissolvem discursivamente a própria objetividade, numa *démarche* na qual diferença se confunde com singularidade subjetiva e, em último termo, liberalismo de esquerda. Se “a contradição dialética não é o absurdo lógico”, portanto, “se o pensamento dialético se baseia (ou se “funda”) naquilo que o lógico declara como absurdo, até mesmo impossível”, e “o dialético não concebe esse absurdo ou essa impossibilidade como tais; ao contrário, vê neles um ponto de partida e a inserção numa inteligibilidade que ele declara concreta” (LEFEBVRE,

1975, p.19), a diferença não pode vir a ser identidade da contradição, mas o não-idêntico. Se a diferença ressuscita o espaço, como quer Moreira, ela é a identidade positiva do espaço e não o móvel de sua crítica. Em última medida, não se trataria nem mesmo de uma positividade categorial do espaço, mas de tomá-lo como momento indissociável à crítica categorial, na qual os próprios *momentos* – como motor negativo da crítica – teriam de ser suprassumidos, não como negação abstrata, não como conjuração, mas no reconhecimento de sua objetividade fantasmagórica e negativa, onde sua materialidade mesma faz-se como o não ser de sua concretude imediata. O que notadamente, está fora de questão para um autor, como Ruy Moreira, que mais tarde pretenderia reivindicar a ontologia do espaço.

A clássica interpretação miltoniana do espaço como “acumulação desigual de tempos” (SANTOS, 1978, p.209) também pouco contribui para elevar a diferenciação imanente ao nível da contradição e da crítica categorial. Isso sobretudo se tivermos em conta que tal formulação coabita o universo conceitual que compreende que “as categorias de análise, formando sistema, devem esposar o conteúdo existencial, isto é, devem refletir a própria ontologia do espaço, a partir de estruturas internas a ele” (SANTOS, 2006, p.13); e que, ao se referir ao projeto da bomba de nêutrons idealizada pelo Pentágono durante a Guerra Fria, é assertivo em dizer que “o que na véspera seria ainda o *espaço*, após a temida explosão seria apenas *paisagem* (Ibidem, p.69, grifos do autor). Por um lado, “a proposição de Milton Santos faz parecer que a produção do espaço se refere a uma realidade transistórica e que apenas ganha novos contornos em distintos momentos da história”, por outro, parece perder de vista que “a devastação produzida sobre um espaço igualmente produzido jamais poderia levar ao retorno a um estado de naturalidade” (BONIFÁCIO & RIBEIRO, 2016, p.90). Ao conferir uma substância ontológica ao espaço e um caráter transistórico à sua produção, Milton Santos vai na direção oposta à compreensão de que “o espaço, assim como as forças produtivas que o engendram nada tem de natural, não é uma substância da natureza, mas uma substância do social” e que “o curso contraditório da história apenas pode consistir em atravessar o espaço, e, claramente, não permite voltar atrás” (Ibidem). Em tais abordagens é de todo ausente a compreensão de que “como conceito e realidade, a re-produção das relações de produção não foi

descoberta: descobriu-se”, (LEFEBVRE, 1973, p.5), e apenas nessa etapa de desenvolvimento da humanidade, “o espaço sai das sombras, como o planeta de um eclipse”<sup>216</sup> (LEFEBVRE, 1976, p.291). Noutros termos,

O plano lógico-formal da realidade estabelecida pela forma valor tem esta potência de, enquanto abstração, reduzir os momentos dispersos na condição de unidade da/na reprodução do valor. Deste ponto de vista, a unidade posta do capital enquanto momento reflete a dimensão espacial do processo efetivado desde sua gênese histórica, mas implica também em uma gênese que apresenta as suas determinações lógicas. Deste ponto de vista, Henri Lefebvre aponta a possibilidade de se pensar o espaço como abstração concreta – no sentido de que a lógica posta na realização da forma valor, como redução do antes e do depois a um só momento, determinação, ao que parece, das mediações enquanto que abstrações, efetiva o próprio espaço enquanto categoria analítica e social. Deste ponto de vista, a abstração espacial posta como necessidade lógica da reprodução do moderno, simultaneidade fundamentada pelo valor-trabalho, concretiza-se na medida em que se põe como forma de sociabilidade reprodutora da forma valor. Daí a tese de que o espaço social é, ao mesmo tempo, abstrato e concreto, redução do tempo ao espaço (ALFREDO, 2006, p.58).

Nessa compreensão, mesmo o urbanismo moderno, que tem em figuras como Haussmann e Le Corbusier sua grande expressão, não seria *per se* o produtor de um espaço ao qual “temos, forçosamente, que ajustar as nossas práticas diárias”, como compreendeu Harvey (1998, p.190), mas é ele mesmo *momento* de uma racionalidade especificamente moderna que tem na noção de espaço um norteador pretensamente concreto – porque empírico – da reprodução mesma da forma valor. A pretensa natureza concreta – porque empírica – do espaço é o que permitiria a compreensão deste ser uma *acumulação desigual de tempos*, na precisa medida em que se depreende o espaço como sendo “aquela identidade presentificadora do tempo, onde a abstração frequentemente estaria referida à dimensão temporal e a concretude ao espaço porque o presente” (ALFREDO, 2006, p.60). O que, ao fim e ao cabo, já se encontra em outros termos na *Revue des Deux Mondes* de Reclus, na clássica fórmula de que “a História é a Geografia no tempo e a Geografia é a História no espaço” O que deriva – tanto em Santos quanto em Harvey – de certa ruptura “com a idealidade hegeliana” que acabou por dispensar “a análise das abstrações para a compreensão do moderno e da modernidade, como se a referência científica a elas fosse algo que

---

<sup>216</sup> Tradução livre de: “el espacio sale de las sombras como el planeta de un eclipse”.

desprestigiasse a noção de materialismo e ou materialidade, o que suscitou a não compreensão das determinações metafísicas da sociabilidade sob a forma do capital. A partir daí, científico confunde-se com o material”, (Ibidem, p.61) e este último como o concreto. Nos termos de Amélia Damiani (2008, p.29), a dissolução da potência crítica, da crítica categorial “e o avanço de um certo empirismo coincide com o predomínio [...] do espacial sobre o temporal”. O que se expressa na “forma que o espaço vem sendo pensado na Geografia, num sobrevoo materialista”, e se difundindo internamente à “própria concepção de organização do espaço, quando identifica interesses privados determinantes. Eles aparecem, nesse caso, como interesses especulativos, que comprometeriam a utopia de um espaço como continente civilizador” (Ibidem, p.209).

Reproduzir-se-ia aí o fetichismo do positivo que funda a ciência moderna e esclarecida, donde a negatividade é convertida em irracionalidade e a contradição reduzida à mera diferença. Não caberia, por outro lado, ao pensamento negativo escamotear o contraditório e não puramente empírico como sendo de ordem metafísica e a metafísica como irracionalidade. Ao oposto, caberia tomar a metafísica real como *momento*, não para positivá-la, mas elevá-la ao nível da crítica categorial. Apenas nessa medida, “a categoria espaço, enquanto produção do espaço, ilumina esse período dos tempos modernos, crivado de crises: econômica, política...; ensaiando abrigar todas, sintetizadas como crise social” (Ibidem, p.26), possibilitando criticá-lo na chave interpretativa da abstração real e, portanto, no campo de forças por ela engendrado.

Estamos falando, então, de uma ideia de totalidade da categoria espaço enquanto produção do espaço. [...] Nesse sentido, é possível recuperar a ideia de espaço abstrato, no interior da produção do espaço, e não como um paradigma teórico-abstrato ideal. Ele absorve a historicidade da formação econômico-social capitalista. Esse espaço abstrato, historicamente determinado se define, portanto, negativamente. [...] Como medição concreta para a formação e reprodução das abstrações concretas da sociedade moderna – a mercadoria, o dinheiro, o capital, o trabalho abstrato, o Estado, a técnica, o ambiente; em síntese, o valor de troca –, o espaço, enquanto produção do espaço, ganha a mobilidade dessa economia moderna, mercantilizando-se também (Ibidem, p.210).

Se compreendido para além de sua fisicidade imediata, portanto se não ontologizado enquanto realidade social e não transistoricizado enquanto produto da sociedade mesma, o espaço pode ser compreendido como momento da abstração real moderna, e abstração real ele próprio. Produção do espaço e produção de riqueza na forma valor, estabelecem uma unidade contraditória; parte da mencionada *correia de transmissão dos processos de trabalho*. O que se mostrará central para compreender em que medida a ficcionalização do valor em detrimento de sua produção pode implicar simultaneamente na ficcionalização do espaço como forma de ser do social em crise, revelando-se como alegoria das ruínas societárias. É que se o valor, como debatemos anteriormente, não é algo que esteja *contido* na fisicidade das mercadorias, estando nelas *apenas representado* como fantasmagoria, algo próximo poderia ser dito acerca do espaço, compreendido aqui como produção do espaço no âmbito da abstração real moderna: sua substância, por assim dizer, não está contida na sua dimensão imediatamente física, como uma ontologia do concreto e do valor de uso poderiam fazer pensar, mas na relação social que o produz.

Tal negatividade poderia ser compreendida a partir de particularidades da territorialização do capital em sua crise fundamental. Algo que Pitta, Boechat e Mendonça (2017, p.157) formularam afirmando que “no que se refere [...] ao papel do capital fictício permeando tal territorialização indicamos a concepção de uma produção do espaço na qual as materialidades estão diretamente subordinadas ao seu movimento global, permitindo a sugestão de uma qualificação deste processo como, no fundo, uma produção fictícia do espaço”. O processo hodierno de grilagem, expropriação e estrangeirização de terras, crescente sobretudo nas chamadas frentes de expansão do agro, poderia ajudar a revelar esse processo de forma privilegiada. Far-se-ia necessário, no entanto, compreender em que consiste o *land grabbing* para apreendermos em que medida este fenômeno compõe o processo de deterioração do capital global, em oposição à interpretação mais recorrente de que tal forma de territorialização representaria uma atualização da acumulação primitiva, ou mesmo de acumulação por despossessão, como gostaria Harvey.

Borras et al (2012) ajuda-nos em uma aproximação do fenômeno do *land grabbing*. Com vistas a uma definição alargada desse processo, os autores compreendem que este pode ser apreendido a partir de três características fundamentais: 1) ele representa “apropriação de controle”, compreendidos “como o poder de controlar a terra e outros recursos associados, como a água, a fim de obter benefício desse controle. *Land grabbing* neste contexto é muitas vezes ligado a uma mudança no significado ou uso da terra e recursos associados, uma vez que os novos usos são em grande parte determinados por imperativos de acumulação do capital que agora controlam um fator-chave de produção, a terra”. (BORRAS et al, 2012, p.404).<sup>217</sup> A segunda característica diz respeito à escala desse processo contemporâneo

Essa noção de escala, entretanto, não deve se limitar à escala das aquisições de terras. [...] o *land grabbing* envolve transações em larga escala em duas dimensões amplamente distintas, mas interligadas: a escala das aquisições de terras e a escala de capital envolvido. Este enquadramento leva-nos necessariamente a considerar as várias formas de aquisição de controle: compra, arrendamento, contrato de agricultura, conservação florestal e assim por diante. Tomar a escala do capital como unidade de análise inclui a terra como central na operação do capital, evitando ao mesmo tempo um foco apenas na escala de aquisições de terras, que tende a perder ou subestimar na análise, a lógica mais ampla subjacente e a operação do capital (Ibidem).<sup>218</sup>

O terceiro traço fundamental desse fenômeno, segundo os autores, é que este se efetiva na e pela dinâmica do capital, aparecendo como resposta “à convergência de múltiplas crises: alimentar, energia/combustíveis, alterações climáticas e crise financeira (onde o capital financeiro começou a procurar por oportunidades de

---

<sup>217</sup> Tradução livre de: “power to control land and other associated resources such as water in order to derive benefit from such control. Land grabbing in this context is often linked to a shift in the meaning or use of land and associated resources, since the new uses are largely determined by the accumulation imperatives of capital that now control a key production factor, land.

<sup>218</sup> Tradução livre de: “This notion of scale, however, should not be limited to the scale of land acquisitions, [...] land grabbing entails large-scale transactions in two broadly distinct but interlinked dimensions: the scale of land acquisitions and the scale of capital involved. This framework necessarily leads us to consider the various forms of acquiring control: purchase, lease, contract farming, forest conservation and so on. Taking the scale of capital as the unit of analysis includes land as central in the operation of capital, while avoiding a focus on the scale of land acquisitions only, which tends to miss or underemphasise in analysis the underlying broader logic and operation of capital”.

investimento novas e mais seguras” (Ibidem).<sup>219</sup> Estaria calcada ainda na suposta necessidade emergente “dos mais novos conglomerados do mercado de capitais mundial, particularmente no grupo das principais economias emergentes (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul - BRICS) e alguns poderosos países de renda média (MICs)” (BOECHAT et al, p.2022, p.18).<sup>220</sup> Em síntese, o *land grabbing* contemporâneo pode ser apreendido em uma primeira aproximação como sendo

a captura do controle de extensões de terra relativamente vastas e outros recursos naturais através de uma variedade de mecanismos e formas que envolvem capital que muitas vezes desloca o uso de recursos para a extração, seja para fins internacionais ou domésticos, como resposta do capital à convergência das crises alimentar, energética e financeira, imperativos de mitigação de mudanças e demandas por recursos de novos centros de capital global (BORRAS et al., 2012, p.405).<sup>221</sup>

Em que pese a referida multiplicidade de crises de fato se imporem na ordem do dia, poderíamos dizer que tais preocupações refletem acima de tudo a crise fundamental do capital mesmo posto frente sua incontornável irracionalidade. Por um lado, a real necessidade de expansão do potencial energético revela os limites externos da reprodução do capital, que não pode ocorrer – embora o pretenda – a despeito dos limites físicos do mundo. Por outro lado, a suposta crise alimentar em um mundo em que se produz mais alimentos do que efetivamente se consome, aparece com um *álibi* aparentemente difícil de ser descartado, mas que tem seu fundamento não na produção de alimentos, mas na necessidade imposta ao capital, ante seus limites, e transformação de produtos diversos em ativos financeiros a serem ficcionalizados. O gráfico que se segue demonstra a falsidade da suposta crise alimentar, haja vista que a produção calórica mundial cresceu nas últimas duas décadas, atingindo a marca de 123% da necessidade *per capita* atual.

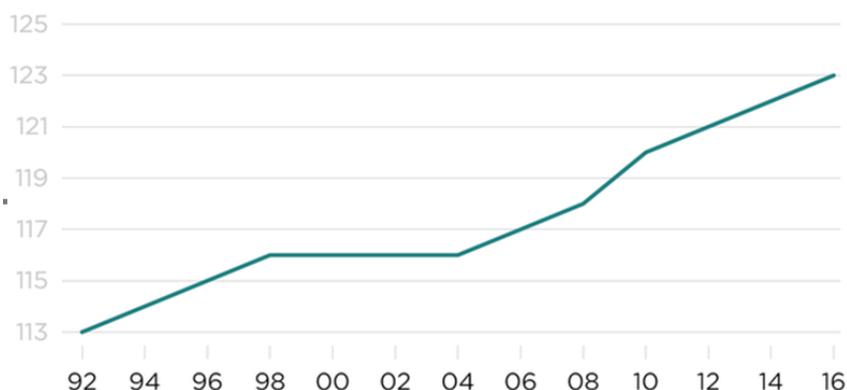
---

<sup>219</sup> Tradução livre de: “to the convergence of multiple crises: food, energy/fuel, climate change and financial crisis (where finance capital started to look for new and safer investment opportunities”

<sup>220</sup> Tradução livre de: “of the newest conglomerates of the world’s capital market, particularly in the group of major emerging economies (Brazil, Russia, India, China, and South Africa - BRICS) and some powerful middleincome countries (MICs)”.

<sup>221</sup> Tradução livre de: “is the capturing of control of relatively vast tracts of land and other natural resources through a variety of mechanisms and forms involving large-scale capital that often shifts resource use to that of extraction, whether for international or domestic purposes, as capital’s response to the convergence of food, energy and financial crises, climate change mitigation imperatives and demands for resources from newer hubs of global capital”.

Gráfico 9: Produção calórica mundial (%)



Fonte: FAO apud (NEXO, 2016).

Se a fome e a subnutrição persistem como realidades contemporâneas, inclusive se agudizando em diversas regiões, isso se deve sobretudo à perda e ao desperdício do que foi produzido. De acordo com dados da FAO (apud NEXO, 2016), um terço de toda a comida produzida anualmente no mundo, o que representa algo em torno de 1,3 bilhões de toneladas, não é consumida. De tudo o que é jogado fora, apenas 25% já seria suficiente para abastecer a população com fome.

Por meio da particularidade do agronegócio sucroenergético, Ana Carolina Leite demonstra que a expansão dessas estratégias do capital ante sua crise tem fundamento um tanto distinto, pouco se vinculando àquelas supostamente necessidades impostas pela multiplicidade de crises que apontariam algum *valor de uso* nessas expansões.

Embora aparecesse relacionada com o esgotamento das reservas mundiais de petróleo e com a necessidade de soluções ecológicas e “sustentáveis” dentre elas, supostamente, a agroenergia e a bioenergia, a crise do preço dos alimentos, que ganhou forma em meados da década de 2000, e a demanda da China, em franca urbanização e desenvolvimento, por alimentos, matérias-primas e energia, a forma adquirida por aquela expansão levantaria questões sobre a existência de um fundamento diverso. No caso do agronegócio sucroenergético, reconhecemos um desmedido endividamento relacionado com a subida do preço do açúcar nos mercados internacionais. Essa escalada definia a quantidade de capital a juros que podia ser tomada empestada, uma vez que os empréstimos eram garantidos pela penhora da produção futura, por isso mesmo, necessariamente em expansão, inclusive mediante a incorporação de novas áreas, e, mais do que isso deviam ser pagos em açúcar [...] Por isso muitas usinas chegaram a ficar endividadas em até cinco safras, e, quando veio a deflação do preço do açúcar e a alta do dólar, usinas como as pertencentes ao Grupo Renuka do Brasil começaram seu processo de recuperação judicial, enquanto outras decretavam falência num contexto em

que a escassez de crédito impedia a obtenção de novas dívidas para saldar as anteriores. (LEITE, 2020, p.189).

Se as hodiernas frentes de expansão baseadas em *land grabbing* não se realizam por necessidades que poderiam ser compreendidas no âmbito do valor de uso, tampouco podem ser apreendidos por meio das mencionadas interpretações marxistas que concebem tal processo no âmbito de uma acumulação primitiva permanente, nem mesmo na chave da acumulação por despossessão, ambas tributárias de uma concepção segundo a qual o capital sempre encontraria meios para garantir sua acumulação de forma interminável. Harvey (2005) ao teorizar sobre a acumulação por despossessão até fornece avanços em relação à concepção de uma acumulação primitiva permanente que não faria jus à mediação de uma dinâmica social na qual a liberação de força de trabalho, isto é, sua mobilização, não é o decisivo nas estratégias de sobrevivência do capital em seu atual estágio; antes pelo contrário, este expulsa cada vez mais o trabalho vivo de seus efetivos processos. Apesar disso, Harvey, como abordamos anteriormente, ao manter-se preso à concepção ontológica do trabalho e do valor de uso compreende o processo à margem de sua substância. Para o autor, as estratégias de acumulação por despossessão apareciam como alternativas ao capital global mediante crises de sobreacumulação, isto é, os excedentes de capital estão ociosos e necessitam de fins lucrativos. O problema colocado pela crise fundamental da forma valor, contudo, aponta precisamente para a direção contrária: não há sobreacumulação propiciando crises do capital contemporaneamente. Ao oposto, é precisamente a impossibilidade da acumulação real que se põe como mola propulsora das crises empíricas, sendo a sobreacumulação apenas a aparência da ficcionalização via inflação de títulos de propriedade (KURZ, 2005). Do mesmo modo, ainda que evidentemente haja despossessão ou espoliação nas franjas de expansão do capital e nos processos de estrangeirização, não raro alavancados por grilagem de terras, não há aí acumulação propriamente dita, o que se tem é a transformação da própria terra – e das mercadorias que podem ser especuladas a partir de sua propriedade – em ativos financeiros. Nestes termos, se os processos de estrangeirização e principalmente de grilagem – esta, como argumentamos, traço indissociável da formação da

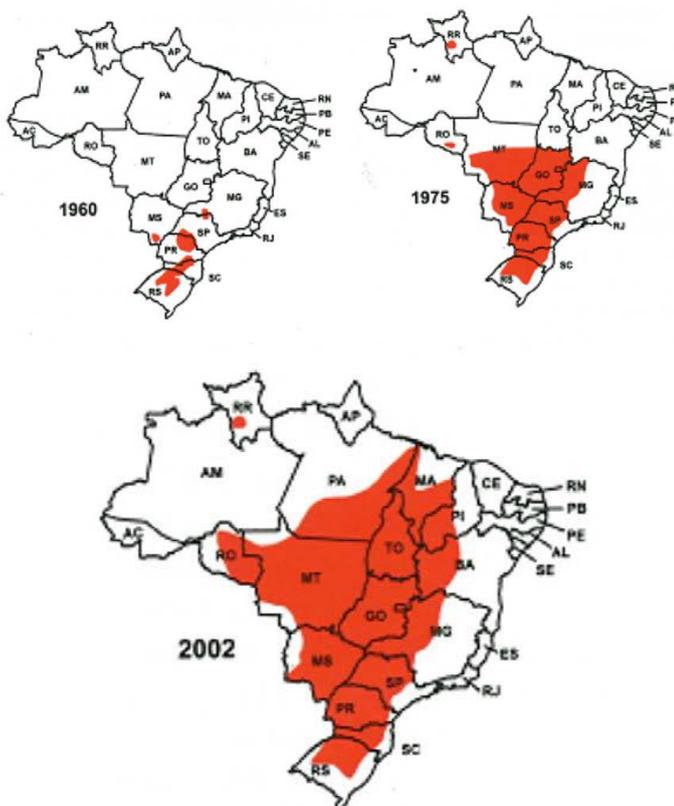
propriedade privada no Brasil –, não são particularidades do contemporâneo, é preciso ter em conta que “a reiteração dos mecanismos de *land grabbing* [...] adquire sentido social e histórico distinto do que já teve para as fases de imposição da mobilidade do trabalho e de industrialização nacional” (BOECHAT, TOLEDO e PITTA, 2020, p.25). E, nesse aspecto, se a crise de 2008 não é o fundamento, ela, enquanto manifestação empírica da dessubstancialização subjacente, ao menos pode ser compreendida como um ponto de inflexão nas estratégias adotadas pelos capitais vinculados ao agronegócio no Brasil.

Ao teorizarem a expansão do agronegócio na região do MATOPIBA como “última fronteira” na conquista do Cerrado pelas agroindústrias no século XXI, Pitta, Boechat & Mendonça (2017), apontam elementos importantes a esse respeito. Segundo eles,

A crise econômica de 2008 gerou uma mudança no perfil do agronegócio no Brasil e estimulou a presença de empresas transnacionais de diferentes setores, não só agrícolas, mas também financeiras. Tal processo estimulou fusões e aquisições, causando maior concentração de capitais. As empresas optam por tal procedimento com a intenção de aumentar seu capital e demais ativos, como máquinas, terras, subsidiárias, entre outros. Assim, o preço de suas ações passa a ser parte fundamental do valor de mercado e torna-se parâmetro para que consigam crédito (Ibidem, p.175-6).

Se a contínua expansão da soja no território brasileiro é uma realidade que data ao menos desde a década de 1960 e a frente de expansão representada pela região do MATOPIBA já é uma realidade desde o início deste século (Figura 22), podemos dizer que tal expansão ganhou teor distinto nos últimos 15 anos.

Figura 22: Expansão da soja no Brasil (1960-2002)



Fonte: JICA apud PITTA, BOECHAT & MENDONÇA (2017, p.165).

Segundo os autores, “após a crise de 2008 podemos constatar uma brusca queda nos preços da soja nos mercados de futuros internacionais (safra 2008/2009), assim como a queda no montante de soja produzido nacionalmente e em seus níveis de produtividade. A área, por sua vez, expandiu-se em 2%, de 21,3 para 21,7 milhões de hectares, mesmo com o cenário adverso” (PITTA, BOECHAT & MENDONÇA, 2017, p.171).

Tabela 9: Produção, Área e Produtividade da Soja no Brasil – safras 1994/95 a 2015/2016

Ano-Safra	Produção (mil toneladas)	Produção %	Área Plantada (mil ha)	Área %	Produtividade (kg/ha)	Produtividade %
1994/95	25.934,1	3,5	11.678,7	1,5	2.221	1,9
1995/96	23.189,7	-10,6	10.663,2	-8,7	2.175	-2,1
1996/97	26.160,0	12,8	11.381,3	6,7	2.299	5,7
1997/98	31.369,9	19,9	13.157,9	15,6	2.384	3,7
1998/99	30.765,0	-1,9	12.995,2	-1,2	2.367	-0,7
1999/00	32.890,0	6,9	13.622,9	4,8	2.414	2,0
2000/01	38.431,8	16,8	13.969,8	2,5	2.751	14,0
2001/02	42.230,0	9,9	16.386,2	17,3	2.577	-6,3
2002/03	52.017,5	23,2	18.474,8	12,7	2.816	9,3
2003/04	49.792,7	-4,3	21.375,8	15,7	2.329	-17,3
2004/05	52.304,6	5,0	23.301,1	9,0	2.245	-3,6
2005/06	55.027,1	5,2	22.749,4	-2,4	2.419	7,8
2006/07	58.391,8	6,1	20.686,8	-9,1	2.823	16,7
2007/08	60.017,7	2,8	21.313,1	3,0	2.816	-0,2
2008/09	57.165,5	-4,8	21.743,1	2,0	2.629	-7
2009/10	68.688,2	20,2	23.467,9	7,9	2.927	11
2010/11	75.324,3	9,7	24.181,0	3,0	3.115	6
2011/12	66.383,0	-11,9	25.042,2	3,6	2.651	-15
2012/13	81.499,4	22,8	27.736,1	10,8	2.938	11
2013/14	86.120,8	5,7	30.173,1	8,8	2.854	-2,9
2014/15	96.228,0	11,7	32.092,9	6,4	2.998	5,1
2015/16	95.434,6	-0,8	33.251,9	3,6	2.870	-4,3

Fonte: Pitta, Boechat e Mendonça (2017, p.170).

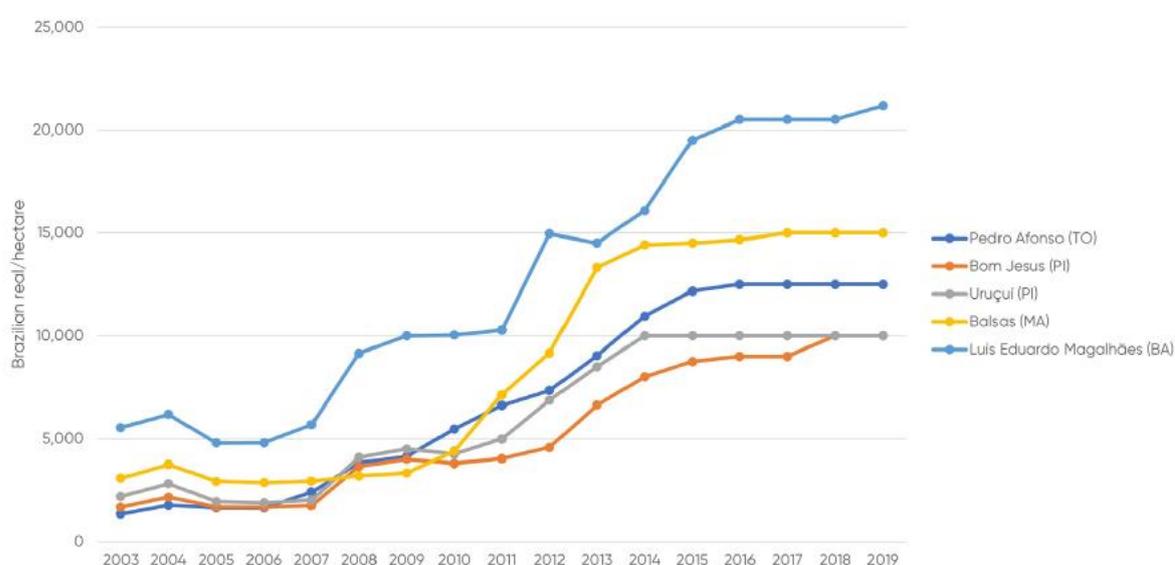
O decisivo aqui é que “a expansão da produção e da produtividade da soja ocorreram concomitantemente à expansão em área como ativo financeiro e capaz de lastrear as promessas de aumento de produção” (Ibidem) . É que em tal movimento, que de modo algum é restrito apenas à soja ou à região do MATOPIBA, mas reflete sobremaneira à dinâmica (re)posta pelo agronegócio mediante o processo global de ficcionalização do valor, “não bastava o aumento de sua produtividade, mas também da área plantada com tais *commodities*. Combinou-se assim, aumento da produção e da produtividade em níveis que também moveram a subida inflacionária do preço da terra como ativo financeiro” (Ibidem, p.171). Os dados levantados pelos pesquisadores demonstram tanto a inflação da terra como ativo financeiro no país no período da crise de 2008 (Tabela 10), quanto o consequente aumento do preço da terra em alguns dos municípios mais relevantes da expansão da agroindústria na região do MATOPIBA (Gráfico 10).

Tabela 10: Comparação da Inflação de ativos Financeiros no Brasil (2013-2016 e 2006-2016)

Indicador	Valorização no período (3 anos)	Valorização no período (10 anos)
Dolar	39%	52,70%
Renda Fixa (CDI)	43,51%	183%
BOVESPA	28,95%	38,10%
Ouro	30,33%	164%
Terra	15,66%	220%

Fonte: Pitta, Boechat & Mendonça (2016, p.172)

Gráfico 10: Preço da terra em municípios do Matopiba (2003-2019)



Fonte: Boechat et al (2023, p.26).

Dados que corroboram a compreensão da contínua mobilização de narrativas “sustentáveis” “como a do combate à fome mundial por meio da produção de alimentos” (BOECHAT et al., 2023, p.27)<sup>222</sup>, o que está efetivamente em questão nessas frentes de expansão é a indução da inflação do preço terra, como momento mesmo de uma bolha especulativa que compõe a ficcionalização do valor em escala global.

No mesmo bojo dessas estratégias de movimentação de ativos financeiros, se encontram os chamados *flex crops*, espécies de lavouras temporárias destinados a usos variados. Segundo Borrás et al (2012) os *flex crops* surgem como uma espécie de

<sup>222</sup> Tradução livre de: “as that of combating world hunger through food production”

ramificação, de desdobramento das estratégias de *land grabbing*, favorecendo o surgimento de lavouras com múltiplos usos (alimentícia, ração, combustível, matéria-prima industrial) que podem ser trocadas de forma fácil e flexível: soja (ração, alimentação, biodiesel), cana-de-açúcar (alimentação, etanol), óleo de palma (alimentos, biodiesel, usos comerciais/industriais), milho (alimentos, rações, etanol). Apresentando-se, assim, como uma resposta ao desafio contemporâneo colocado ao agronegócio: “a necessidade de um portfólio diversificado de produtos para evitar choques de preços devastadores, o que não é fácil de conseguir devido aos custos que acarreta”<sup>223</sup>.

Com o surgimento de mercados relevantes (ou especulação em relação a tais mercados) e o desenvolvimento e disponibilidade de tecnologia (por exemplo, moinhos flexíveis) que permite usos múltiplos e flexíveis dessas culturas, a diversificação foi alcançada dentro de um único setor de cultura. Quando o preço da cana está alto, se vende cana, quando o preço do etanol está alto, se vende etanol. Quando o mercado de biodiesel ainda não existe, vendem óleo de palma para óleo de cozinha, enquanto esperam (ou especulam) por um mercado de biodiesel mais lucrativo para emergir (BORRAS et al., 2012, p.405).<sup>224</sup>

Os autores, contudo, apontam que o surgimento e a expansão dessas culturas flexíveis “é um resultado lógico da convergência de múltiplas crises”<sup>225</sup>, de modo a otimizar a produção de alimentos, energia/combustíveis, além de fonocer importantes estratégias de mitigação das mudanças climáticas. O fundamento de tal flexibilidade se revela, contudo, se situaria em novo estágio do capital em seu momento de crise fundamental. Se a acumulação de capital, como já abordamos anteriormente, historicamente demandou a mobilização do trabalho (GAUDEMAR, 1977) como forma decisiva de sua realização, o processo objetivo de expulsão de força de trabalho, e a conseqüente dissolução da substância deste capital mesmo engendra “a existência de uma *mobilidade do capital*, que, por sua relação social de

---

<sup>223</sup> Tradução livre de: “the need for a diversified product portfolio to avoid devastating price shocks, which is not easy to achieve given the costs entailed”

<sup>224</sup> Tradução livre de: “With the emergence of relevant markets (or speculation in relation to such markets) and the development and availability of technology (for example, flexible mills) that enables multiple and flexible uses of these crops, diversification has been achieved within a single crop sector. When sugarcane prices are high, sell sugarcane, when ethanol prices are high, sell ethanol. When the market for biodiesel is still not in place, sell palm oil for cooking oil, while waiting (or speculating) for a more lucrative biodiesel market to emerge”

<sup>225</sup> “is a logical outcome of the convergence of multiple crises”.

produção se mundializa, abstraindo as particularidades em que momentaneamente se situa” (BOECHAT & PITTA, 2020, p.83). Nesses termos,

O advento das *flex crops* e a discussão sobre a estrangeirização que é prática do *land grabbing* tem fomentando recentemente – só podem ser entendidos também sob o pano de fundo da crise fundamental do capital e seu processo de dessubstancialização. Assim, [...] a expansão do agronegócio sucroenergético no século XXI, apesar de ter apresentado uma enorme ampliação da área plantada, produção e produtividade de suas lavouras, deuse com desenvolvimento das forças produtivas e expulsão do trabalho vivo do processo produtivo, fundamento, assim, do surgimento das *flex crops* e do *land grabbing* mesmo, como necessários às tentativas de ficcionalização da acumulação do capital (Ibidem, p.119).

Tais estratégias expressariam, portanto, uma utopia concreta que, à primeira vista, aparece como sendo radicalmente anti-utópica. O vasto conjunto de desregulamentações ambientais e fundiárias que se agudizaram no contexto bolsonarista e que, por vezes, aparece como sendo pertencente a um escopo não ideológico do radicalismo de direita contemporâneo, se comunicaria a uma espécie de utopia de valorização, ante a impossibilidade efetiva da mesma. É evidente que tal utopia adquire expressão material, tendo na superfície da terra, produzida e ficcionalizada como espaço, seu limite último, e na devastação do ambiente e das condições de sobrevivência sua forma possível de realização. Ernst Bloch formulou, em um período ainda anterior à devastação imposta pela forma valor em sua fase de automediação, esse devir catastrófico da geografia – não da ciência geográfica, mas daquilo que Ruy Moreira (2008) compreendeu como *primeira geografia*, isto é, a real do nosso entorno empírico, anterior a teórico-conceitual.<sup>226</sup> Segundo Bloch, as utopias naturalistas de uma geografia possível – ainda que estivessem, em dado momento, comprometidas com projetos imperialistas – resguardavam algo de mítico, na forma da busca do encontro da humanidade com o Mundo. Ao longo da história do processo de modernização, contudo,

---

<sup>226</sup> “Três são as geografias: a real do nosso entorno empírico, a teórico conceitual de nossos discursos e a de nossos hábitos, costumes, mentalidades e vivências institucionais. As duas primeiras formam entre si uma contraposição que reciprocamente as empurra uma à outra para frente constantemente. A terceira tem a ver com a mentalização dos nossos hábitos e costumes materializados em nossas práticas e instituições, num compartilhamento de fronteiras com a segunda, e com isso definida como uma espécie de poder de força que pode se interpor como freio ou arranco no encontro recíproco e no destino da segunda em relação à primeira” (MOREIRA, 2008, p.97).

Esse lastro utópico vive sem invólucro mítico na totalidade (ela própria apenas sempre apenas latente) da geografia político-cultural, depois que a geografia física foi mensurada e se tornou suficientemente conhecida. [...] Do mesmo modo, a linguagem da natureza geográfica não é extinta, a face da Terra ainda não é hipocrática nem captável apenas como passado. Pelo contrário, com e através das transformações feitas pelos humanos pode haver, depois do pleistoceno e do holoceno, depois do período quaternário de nosso astro, ainda o período “quaternário”, com uma melhor obtenção do lastro daquilo que ainda está contido potencialmente na Terra, que não é nenhum antiquário geológico. A Terra em seu todo, em sua latência, *é o espaço inacabado de uma cena cuja peça de forma alguma foi escrita em nossa história passada.* (BLOCH, 2006, Volume II, p.342-3, grifos do autor).

Notadamente, a devastação ambiental hodierna e seus impactos sanitários (WALLACE, 2020) são expressões de um *ato* decisivo dessa *peça*. A expansão sobre as últimas fronteiras possíveis de territorialização do capital atualiza a utopia geográfica como uma utopia negativa, momento mesmo da dissolução catastrófica do social – e de seu pressuposto natural. Nesse limiar, “se as mudanças são para pior, o chão atingido por elas apenas se apresenta como degradado [...]. Sobrepõem-se à paisagem como pústula e abcesso, ou pior: está completamente devastada. Com ela, a saúde, o ar puro, a luz, o verde indômito das árvores. É quase estranho encontrar tudo isso ainda em campo aberto” (Ibidem, p.343). Não ocasionalmente, o discurso de sustentabilidade ambiental e energética – assim como o da segurança alimentar – carece se apresentar como *álibi* dessa devastação mesma. Neste processo de territorialização expresso em frentes de expansão já desde a revolução verde, “quando se inclui a própria Terra, como o chamado cinturão verde ou nas descompactações do subúrbio ajardinado, então o bucólico tem o aspecto que mesmo as árvores são falsificadas. [...] O vazio e a reificação, a abstração e o aspecto cadavérico são mais fortes” (Ibidem). O caráter simulado, movendo-se em direção ao fictício já fora compreendido por Lefebvre ainda no principiar da década de 1970:

assim se determina a problemática parcial relativa à “natureza”. Teoricamente a natureza distancia-se, mas os signos da natureza e do natural se multiplicam, substituindo, suplantando a “natureza” real. Tais signos são produzidos e vendidos em massa. Uma árvore, uma flor, um ramo, um perfume, uma palavra, tornam-se signos da ausência: ilusória e fictícia presença”. (LEFEBVRE, [1970] 1999, p. 36).

Se ante ao desenrolar histórico do colapso da modernização, como argumentamos, esta enfim pode *encontrar* seu conceito, algo similar parece ocorrer

com o pensamento utópico. Dada a imbricação entre utopia e progresso, sendo o segundo o mobilizador da primeira, ante ao esgotamento histórico desse combustível, a utopia não desaparece, não chega ao fim, mas se torna uma espécie de outro de si mesmo. Já que no “futuro sem provimentos”, experienciado, ou como *melancolia conservadora*, ou como *apocalipse reacionário*, não parece mais possível qualquer “consciência antecipadora” a não ser a adesão à catástrofe, a utopia parece se consubstanciar como uma “consciência retardatária”, recuperadora, ambulatorial, restauracionista. Tal consciência se, por um lado, aparece como uma defesa inócua ante um progressismo sem progresso possível, por outro se expressa na bem mais *fria* aposta de uma valorização sem valor. Em ambos os casos, o objeto do querer, no sentido blochiano, já está ausente, cede lugar a um vazio objetivo. E, como formularia o próprio Bloch: “o nada absoluto é o malogro selado da utopia” (BLOCH, 2006, Volume I, p.307). Se do ponto de vista das possibilidades objetivas, a utopia se volta para o passado, onde não pode encontrar nenhuma substância, a tentativa de simulá-la apenas tem podido se converter em mais devastação, como bem expressa a dinâmica especulativa da agroindústria brasileira da última década.

Mesmo após as quedas nos preços internacionais de *commodities* nos últimos anos, os preços das terras continuam subindo. A consequente subida dos preços das terras, por sua vez, também moveu o aumento de processos de grilagem de terras, mesmo que nem sempre sejam diretamente transnacionais proprietárias fundiárias que realizam o processo inicial de apropriação ilegal de terras, mas terceiros, impulsionados pelas altas especulativas de seus preços, visando sua comercialização. O próprio processo de subida dos preços das terras movidos pela demanda pelas mesmas fomenta o aumento dos processos de grilagem de terras, expropriação de camponeses e desmatamento [...] geram expropriação das populações camponesas, indígenas e quilombolas. A expropriação das comunidades causa pobreza, fome e necessidade de seus moradores se submeterem a condições degradantes de trabalho nas fazendas, muitas vezes análogo à escravidão, ou a migrarem para as cidades. A elevação do desemprego piora as condições habitacionais nas cidades, como resultado da expansão do capital financeiro e especulativo no campo brasileiro. (PITTA, BOECHAT e MENDONÇA, p.175-6).

Em tal limiar histórico, “a crítica que não abala as certezas e não tem a contundência de um martelo demolidor não faz sequer cócegas no estado de coisas calamitoso que ingressamos”. Sendo assim, “não pode ter qualquer responsabilidade com a sustentação desta ordem se quiser ajudar a mantermos alguma esperança de

que haverá futuro” (MENEGAT, 2019, p.147). Apenas um projeto radicalmente negativo pode almejar fazê-lo. Assim, a compreensão das frentes de expansão como *momento* decisivo do capital buscando irromper seus últimos limites, apenas poderia avançar tendo em conta que o próprio espaço se perfaz como a dimensão material do processo de abstração social engendrado pelo capitalismo, de modo que o que aparece como espaço físico é tão explicativo da relação subjacente quanto a fisicidade e o valor de uso de uma mercadoria cuja utilidade nunca mobilizou sua produção. É também preciso compreender o progresso e a modernização, agora dissolvidos a olhos vistos, não como positivities a serem restituídas, mas como negatividades cegas e autofágicas. Assim como também não se trataria de encontrar uma utopia concreta que faça jus ao contemporâneo; seria preciso antes denunciar o próprio pensamento utópico como *momento* da modernização capitalista, e a positividade do concreto como mistificação desse processo mesmo.

## *Considerações sobre este estudo, ou teses para uma tese*

*“A fonte de luz que apresenta as feridas do mundo como infernais é a melhor possível”  
(Theodor Adorno)*

Certamente chegamos ao final desta tese com muito mais perguntas que respostas. Mesmo porque o espesso nevoeiro que consubstancia esse tempo histórico ainda se adensa, e mesmo seus aparentes arrefecimentos na esfera política podem se revelar partes da bruma. O que não nos transparece como lacuna, tendo em conta que a elaboração de perguntas adequadas pode se revelar mais profícua que a formulação de respostas apressadas. De modo que seria impossível aqui uma conclusão nos moldes clássicos. Não há sequer uma conclusão posta como objetividade social deste processo histórico ainda em curso, muito menos uma elaboração definitiva acerca dela. O que é passível de ser feito neste momento é a retomada de um conjunto de teses que, de forma articulada, formam a tese da dissolução da forma social, e permite, de algum modo, apreendê-la a partir da particularidade periférica brasileira. O desdobramento de cada uma dessas teses, agora retomadas em sobrevoo, foi apresentado nos quatro capítulos anteriores.

\*

A crise radical à qual somos constrangidos não diz respeito a qualquer discurso com vistas à austeridade, como não raro parece compreender parcelas significativas das esquerdas e do chamado campo progressista de forma mais ampla. Tampouco é mais uma dentre tantas crises que seriam constitutivas do modo capitalista de produção. Nessas chaves interpretativas, a ideia de uma crise fundamental da forma valor é comumente compreendida como um messianismo apocalíptico, como se o colapso das categorias que consubstanciam a abstração real moderna fosse equivalente - à maneira de Fukuyama - ao fim da história.

Paradoxalmente, contudo, são precisamente essas interpretações que parecem, de forma inaudita, fazer coro ao *fim da história*. Para tais interlocutores, o capital efetivamente venceu a batalha histórica sobre a humanidade – ou sobre o trabalho, como talvez prefiram. O capital enquanto tal nunca entraria em crise terminal, e assim o sendo, a missão histórica restante a tal campo político se restringiria à implantação de políticas ambulatoriais capazes de realizar uma gestão da barbárie capitalista – em que pese a impossibilidade objetiva de fazê-lo. Daí que faz algum tempo que boa parte do debate acerca da luta de classes parece reduzido a uma disputa por orçamento público, ou por diferentes formas e meios de compor um projeto de desenvolvimento nacional. Para esses mesmos interlocutores, a crítica do valor, ao se ater às categorias fundamentais da mediação social, adotaria uma posição quietista, resignada frente ao desafio histórico de superação do modo de produção hodierno. Não se trata disso, contudo. A teoria do colapso não consiste em uma aposta na catástrofe, na espera pelo *desabamento do mundo*, mas parte do reconhecimento desta catástrofe como forma de ser da mediação social contemporânea, o que, aliás, não representa qualquer horizonte emancipatório.

Como, para o marxismo tradicional, o trabalho é uma realidade transistórica, ou mesmo ontológica, torna-se impossível a compreensão do que aqui se formula. Sendo o dispêndio de força de trabalho, a produção de mercadorias e o valor de uso categorias positivas e sem qualquer particularidade histórica, apenas passíveis de terem introjetadas uma nova alma no velho corpo, haveria produção de valor onde quer que houvesse produção de mercadorias. Nessa chave interpretativa, a queda das taxas de lucro aparece como limite máximo de uma crise possível, sempre superável por meio de uma nova reestruturação produtiva ou de um novo *ajuste espacial*. Escapa aí a contradição fundamental entre matéria e forma, entre riqueza material e riqueza na forma valor. A expulsão contínua do trabalho vivo do processo produtivo não representa apenas uma tendência à crise, mas traz em seu âmago a capacidade de “fazer ir pelos ares” as condições materiais demandadas pela reprodução capitalista.

Se a centralidade ontológica do trabalho é paulatinamente desmentida pela própria dinâmica histórica da moderna sociedade produtora de mercadorias, isso não quer dizer que o trabalho não represente de fato uma centralidade em tal sociedade. O decisivo é que essa centralidade é negativa e corresponde a uma particularidade histórica, invés de se pôr como uma positividade que poria todas as demais particularidades históricas. Precisamente nessa medida, a dissolução objetiva do trabalho como forma de ser da mediação social, se revela como um dissolver sem conciliação. Pois as categorias próprias à abstração real moderna não são categorias restritas à economia enquanto ciência parcelar – daí também que a crítica do valor não representa qualquer economicismo –, mas se consubstanciam enquanto formas reais de existência. Embora a superação consciente destas categoriais signifique a emancipação humana, o desmoronamento crítico das mesmas fornece apenas uma gigantesca catástrofe social. A crise radical da forma valor – embora evidentemente tenha sua expressão também em crises econômicas – é, acima de tudo, uma crise da forma social, na exata medida em que a forma valor não é uma categoria econômica, mas uma categoria social.

Exatamente por se consubstanciar como forma social, a dessubstancialização do valor gradativamente também pode se revelar como dissolução da forma social como um todo. As catástrofes políticas, econômicas, sociais e mesmo sanitárias que se acumulam nos últimos anos são índices da dissolução do todo. Aferrar-se a particularidades críticas na aparência imediata do processo em curso, tanto nos distanciaria da compreensão do fundamento comum entre todas essas crises, como contribuiria para tornar o fenômeno social em curso menos assustador.

Precisamente nesse aspecto, o recrudescimento do novo radicalismo de direita, de forma geral, e do bolsonarismo, de forma particular, não é expressão de nenhuma regressão social. Mas, precisamente ao oposto, a face mais bem desenvolvida e, por isso mesmo, mais aterrorizante do progresso e do horizonte de modernização. O bolsonarismo, com sua notória adesão à catástrofe social, pode ser compreendido em larga medida como sendo o desdobramento histórico do ressentimento, sobretudo das classes médias, ante o solapamento do horizonte de consumo e de realização

peçoal que a crise social engendrou. Se assim o é, o bolsonarismo é mais sintoma que propulsor da catástrofe contemporânea. É evidente que o conjunto de discursos e ações misantrópicas, que variaram desde a massiva campanha contra a vacinação durante uma pandemia até a não obrigatoriedade do uso de cadeirinhas para crianças em veículos, revela um impulso à morte imanente à extrema-direita contemporânea, mas não explica a catástrofe enquanto tal. Seria preciso ter em conta que o ressentimento das classes médias ante sua própria obsolescência na forma social comunica-se à crise empírica da economia brasileira no século XXI que, por assim dizer, desordenou a “lógica do usuário” que organizava a cotidianidade destes grupos. E tal crise empírica, como abordado, apenas pode ser explicada a contento tendo em conta o estouro da bolha das *commodities* brasileira como parte da bolha global de um capitalismo que apenas pode se arrastar ficcionalizando seu próprio fundamento.

Do mesmo modo, o recrudescimento da violência patriarcal contemporaneamente se comunica a esse dissolver sem conciliação. Se a forma social moderna se constituiu como um “patriarcado produtor de mercadorias”, sua dissolução catastrófica não implica uma superação positiva do patriarcado. Antes pelo contrário, representa um “asselvajamento” dessa forma social mesma. Ela contribui para a dissolução paulatina do ideário do homem provedor, agora precarizado, subempregado ou mesmo desempregado. Essa perda de referência, somada ao vínculo histórico estabelecido entre masculinidade e violência, ajuda a compreender o aumento da violência de gênero. Na dinâmica contemporânea imposta pelo trabalho (ou por sua ausência), o núcleo familiar começa a se esgarçar. Se, por um lado, o homem não pode mais responder ao papel que julga ser o único que lhe é fundamental – pagar as contas –, por outro, a sobrecarga sobre as mulheres aumenta numa agudizada rotina de “viração” entremeada entre os trabalhos dentro e fora de casa. O que ajuda a compreender o ódio *sem sujeito nem objeto*, conteúdo objetivo que mobiliza os crescentes ataques armados levados a cabo por estudantes em escolas no Brasil contemporâneo. Em último termo, a família tradicional começa a revelar sua obsolescência histórica. Se a família está em risco – como parece pressentir a extrema-direita – esse risco não é explicado por qualquer agência

consciente das esquerdas, mas concerne ao definhamento da dinâmica histórica do capitalismo que outrora demandou o núcleo familiar tradicional como seu pressuposto. Neste caso também, a dissolução não revela qualquer conteúdo emancipatório como seria no caso de uma superação. Impõe, mais das vezes, o cotidiano degradado e degradante de viver nas ruínas de uma configuração solapada, onde a violência, o vício e o adoecimento são suas formas de ser.

É claro que a apreensão de múltiplas catástrofes particulares como sendo momentos de uma catástrofe do *todo*, não passa sem gerar suspeitas. O processo contemporâneo de dissolução social avança da periferia para o centro na mesma medida que o capitalismo desaba do centro para a periferia. O número cada vez maior de pessoas que nas periferias urbanas ou em áreas rurais passam a viver completamente à margem do que se poderia considerar como humanidade é índice desse processo. A obsolescência da humanidade desses grupos é consonante com a obsolescência da única mercadoria da qual dispõem para vender: sua força de trabalho. A contemporaneidade da ascensão da forma mercadoria com a ascensão do humanismo revela parte dessa identidade. Àqueles excluídos definitivamente do processo produtivo, constituindo não mais um *exército industrial de reserva*, mas uma espécie de *aterro sanitário social*, não resta mais que a violência policial, o encarceramento em massa ou ofertas de trabalhos análogos à escravidão. Nesta dinâmica de dessocialização avançada estão incluídos evidentemente a população negra, as mulheres e os sujeitos periféricos de forma geral. O ódio das classes médias, que encontra no bolsonarismo um ancoradouro, inconscientemente experiencia esse mesmo processo. A ojeriza da classe média majoritariamente branca contra os pobres – que se encontram a poucos salários mínimos de sua renda – não é suficientemente explicada pela falta de consciência de classe, tampouco por uma moral duvidosa segundo a qual filantropia e caridade seriam necessárias para aplacar uma culpa cristã. O que ocorre aí é que as camadas médias pressentem serem as próximas a serem destituídas de sua humanidade, dessocializadas e tornadas definitivamente obsoletas. Algo não tão distinto do que pressentiam os novos radicais de direita na década de 1960 nos Estados Unidos e a juventude francesa que levaria a cabo o Maio de 68. É o fantasma do desemprego, o solapamento das possibilidades de se realizar

como sujeito da mercadoria, o esgotamento da possibilidade de andar “com o poder social no bolso” que mobilizam o ódio dessas camadas sociais. Que entendam que a dissolução de seus horizontes deva tributo às políticas afirmativas, às políticas de cotas, ou a programas sociais quaisquer, é apenas sintoma da completa reificação a qual está submetido não apenas o proletariado clássico, mas também aqueles que são *engolidos pela proletarização do mundo*.

É precisamente nessa medida que o conceito de necropolítica é aqui compreendido como insuficiente para escrutinar a violência mobilizada frente à catástrofe social que se generaliza das periferias rumo ao centro. O exercício da violência, embora possa ser personificado no poder de Estado e nas forças policiais, não pode ser explicado a contento por meio da compreensão de poderes despóticos autorizados a definir quem deve viver e quem deve morrer. Essa é sem dúvida a aparência do processo e, assim, é também parte dele. Se a biopolítica pôde ser outrora uma forma de docilização dos corpos para o trabalho, a necropolítica é antes de mais nada o extermínio dos corpos que não serão mais utilizados para o trabalho. Nessa medida, apenas no âmbito de uma crítica alargada da economia política de um capitalismo de catástrofe – algo que Mbembe reconhece como economicismo – seria possível apreender o conteúdo histórico da adesão à morte no período contemporâneo, conteúdo este bastante diverso do período do escravismo colonial no Brasil, ou mesmo das fases de imposição da mobilidade do trabalho no país. Essa mesma crítica da economia política permitiria compreender – para além de uma transitorização da política – que são limites da forma política mesma que estão em questão na adesão catastrófica à morte no contemporâneo. Se a mediação política no moderno nunca esteve dissociada à constituição e efetivação de uma *legislação sanguinária* tributária da necessidade histórica de mobilização do trabalho, a obsolescência dessa necessidade, expressa na *mobilidade do capital* sem trabalho vivo, revela também um esgotamento da mediação política. A abertura política para se realizar como sujeito social está solapada do mesmo modo que está o *sonho da família operária*.

Ante tal agudização da catástrofe social, as esquerdas têm tido sobremaneira uma enorme dificuldade de se apresentarem como porta-vozes de qualquer alternativa à barbarização, restringindo-se, quando muito, a gerir de maneira mais ou menos efetiva a destruição inerente ao capitalismo nessa sua fase atual. Parte dessa impossibilidade de ir além da gestão da barbárie comunica-se ao horizonte histórico no qual as esquerdas e o campo progressista fundaram suas expectativas. Tal horizonte não pode ser dissociado da formação de uma aparência ou de um *modo de representação* do capitalismo em sua territorialização no Brasil. Se parte substancial das esquerdas – o marxismo tradicional aí incluso com grande relevo – pôde compreender o capitalismo como um sistema cujo fundamento seria a dominação de classe, e a sua superação estaria na distribuição da riqueza produzida por meio da superação da propriedade privada dos meios de produção, não chegando, deste modo, sequer a aventar a superação das categorias fundamentais da modernização capitalista, essa interpretação precária acerca da objetividade social se revelou ainda mais hipostasiada na experiência brasileira. A centralidade da propriedade privada em sua forma latifundiária para o exercício do poder político e infrapolítico no país, contribuiu ainda mais para a personificação da objetividade fantasmagórica do capital. As mazelas historicamente perpetuadas na formação social brasileira seriam explicadas pelo *papel dependente* da burguesia nacional no jogo das forças produtivas, ou pelo *atraso* de *nossas* elites arcaicas, preconceituosas, coloniais e escravistas.

Se o problema estava localizado no atraso, tratava-se então de encampar um projeto de modernização, de desenvolvimento do nacional que *nos* tirasse da condição de subalternidade e *nos* colocasse em pé de igualdade com os países centrais. Tal aposta modernizadora, como vimos, estava presente mesmo em Luís Carlos Prestes, para quem o atraso no campo brasileiro só poderia ser superado quando estivessem igualmente superadas as relações pré-capitalistas no agrário. Esse imaginário dualista, calcado na ideia do moderno e do atrasado – que derivaria ainda na ideia de uma modernidade anômala, incompleta, inconclusa –, marcou a experiência política e intelectual na história da modernização retardatária brasileira, e persiste fazendo-o ante ao colapso desse horizonte. Nessa acepção teórica e política, a superação do capital não se realizaria pela abolição de suas categorias

fundamentais, mas por meio da hipostasia destas: uma espécie de milagre dialético no qual a intensificação e centralização do trabalho e da produção de mercadorias – fundamentos mesmo do capitalismo – poderiam de algum modo superar este modo de produção. A aposta nesse milagre, própria à religião do trabalho, é o que definiu sobremaneira o socialismo como uma via centralizadora de modernização.

O colapso histórico dessa via modernizadora explicitada pelo colapso soviético – que expressava em verdade o colapso do próprio processo de imposição da forma valor – não cedeu lugar a nenhuma alternativa propriamente nova. Antes pelo contrário, a melancolia imposta pelo fim de linha da história da modernização se converteu, nas e pelas esquerdas progressistas, em uma defesa do mundo em ruínas. Precisamente quando a impossibilidade de atingir os patamares de desenvolvimento dos ditos países centrais, ou de consolidar uma modernização por vias socialistas no país, se tornou incontornável, a aposta no mundo que *já era* foi ainda mais hipostasiada. Mesmo um movimento social com o MST, que outrora almejava a *acabar com o capitalismo*, rebaixou seu horizonte à composição de um *projeto de desenvolvimento nacional*. O Partido dos Trabalhadores, surgido no mesmo período histórico, nunca pôde ir além de uma proposta neodesenvolvimentista com vistas a uma política ambulatorial de socorro às vítimas da catástrofe social. Que o socorro às vítimas seja menos pior que o abandono destas não resta dúvidas. O decisivo é que não há aí qualquer horizonte para além da imanência das ruínas societárias.

Dessas mesmas ruínas, emerge e se fortalece o novo radicalismo de direita, marcado por subjetividades danificadas e personalidades autoritárias tendentes ao fascismo, e, assim, aptas a se identificarem com personificações de seus próprios ressentimentos. Ao contrário do campo progressista, preocupado em conservar as ruínas do progresso e da modernização – compreendidas como avanços civilizatórios –, e tornado conservador, portanto; a *lunatic fringe* que compõe esse radicalismo de direita leva cabo a ideia de que, de fato, têm muito pouco a perder. A adesão à morte revela parte de um fetichismo do sujeito que, se nas esquerdas ainda aparece como busca por “novos sujeitos históricos”, na extrema-direita se converte na figura do carrasco. Já que a objetividade social impõe com veemência a violência de uma

*sociedade autofágica* em estágio avançado de degradação, para esses sujeitos trata-se de encarnar a própria destruição. *O pior seria morrer na obscuridade.*

Dessas mesmas ruínas emergem também novas tentativas de ficcionalização do valor que permitiriam a sustentação da aparência de acumulação capitalista. Todo o conjunto de desregulações ambientais do contemporâneo se comunicam precisamente a esse processo. A transformação da própria terra, bem como das safras agrícolas, em ativos financeiros é o conteúdo objetivo das frentes de expansão da agroindústria como “última fronteira” física possível ao capital. E, se tal processo compõe a ficcionalização global do valor e pode ser compreendido como uma ficcionalização da própria produção do espaço, isso não quer dizer que a devastação ambiental e social produzida neste processo não sejam visceralmente reais. Posto ante seus decisivos limites, o processo de valorização do valor, consubstanciado em forma social, revela definitivamente sua natureza autofágica logrando eliminar sua própria base material: por um lado as condições físicas e ambientais do planeta, por outro, não apenas o trabalhador enquanto trabalhador, mas também enquanto ser vivo. Tal utopia cega de valorização representa, de certo modo, o *malogro selado da utopia.*

Ante o dissolver do cerne da mediação social e da dissolução da forma social mesma, que ocorre objetivamente e a despeito dos tratamentos imanentes de suas contradições, fez-se necessário nos demorarmos sobre as ruínas da modernização, não para buscar erigi-la novamente, mas para apreendê-la em negativo. *Démarche* na qual, “se o travo amargo do negativo se projeta sobre o todo, para nós não se trata de atenuá-lo, mas de aguçá-lo com a maior contundência possível. Pois se as crises que se desencadeiam não são garantia alguma de superação social, tornando-se antes motivo para reflexão sobre as formas de converter tal negatividade cega em algo realmente negativo e superador” (SINAL DE MENOS, 2009, p.2). Não se trata, contudo, de uma espécie de fetichismo do negativo, ou de uma espera “cômoda e fruída à beira do abismo”, como chega a supor Lukács (2000, p.18) acerca da *intelligentsia alemã*. “Longe de ser a figura moral da resignação ante ao não realizado, longe de ser o mantra do culto teológico à impossibilidade, a negatividade [...] é a

forma de não esmagar a possibilidade na figura das determinações possíveis” (SAFATLE, 2019, p.22). É uma recusa daquilo que Adorno (1984) definiu como uma “reconciliação extorquida” e a compreensão de que “a antecipação filosófica da reconciliação é um atentado contra a reconciliação real” (ADORNO, 2013, p.43).

A experiência histórica da modernização capitalista e o horizonte utópico que a compôs sempre vislumbrou uma espécie de redenção, de transformação radical que, seja pela via da luta, da política institucional ou dos desígnios divinos, realizaria uma espécie de razão histórica. O movimento efetivo da história até aqui nos trouxe, contudo, a uma “*dialética transtornada* em que tudo range e estala como se estivesse prestes a romper” (CANETTIERI, 2019, p.379). Se quisermos de algum modo realizar uma saída consciente deste estado de coisas, e não apenas sermos arrastados por ele, aderindo à completa catástrofe ou buscando restituir suas ruínas, será necessário encararmos o fato de que essa ilusão redentora, própria da razão positivista – forma de racionalização das contradições do processo de modernização mesmo – não é mais possível. Não há mais progresso, desenvolvimento ou modernização realizável. Tampouco há no horizonte qualquer perspectiva efetivamente revolucionária, em que pese os desmentidos constantes a essa formulação. Mesmo o rebaixado horizonte de uma gestão da barbárie já demonstrou, ao longo do período de recrudescimento bolsonarista, que sequer consegue ser uma escora segura para as ruínas societárias. Se o marxismo tradicional insistentemente se fiou nas categorias próprias à abstração real moderna, precisamente ao tentar superá-las, faz-se necessário agora ter em conta que a religião do trabalho hipostasiada pela ontologia socialista não tem mais ilusões a preservar.

Weber ([1905] 2004, p. 165), ainda no início do século XX, quando o moderno sistema produtor de mercadorias se encontrava em sua fase ascendente, havia formulado que “no que a ascense se pôs a transformar o mundo e a produzir no mundo seus efeitos, os bens exteriores deste mundo ganharam poder crescente e por fim irresistível sobre os seres humanos como nunca antes na história. Hoje seu espírito – quem sabe definitivamente? – safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo o caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa

mais desse arrimo”. E não apenas na tradição weberiana essa secularização foi apreendida: para Kurz (2010a, p.39), a história até hoje ocorrida pode ser compreendida “como história de relações de fetiche e de dominação” e “só a modernidade secularizou e simplificou tais relações a ponto de torná-las transparentes e lhes revelar o princípio subjacente” (KURZ, 2010b, p.268), enquanto para Benjamin (2013, p.22), o capitalismo acaba por se tornar, ele mesmo, uma religião puramente de culto e desprovida de dogma, onde “a transcendência de Deus ruiu, mas ele não está morto; ele foi incluído no destino humano”, uma vez que, na metafísica real capitalista, “a transcendência está de certo modo superada [*aufgehoben*]; a substância fetichista projetada ou a essência como Absoluto tornou-se imediatamente terrena e social, sob a forma da ‘valorização do valor’” (KURZ, 2016, p.378). O fetiche transcendental, como o verificado nas comunidades não-modernas, por assim dizer, funde-se ao cerne da mediação social, não podendo mais dele ser discernido. Torna-se contraditoriamente uma transcendência imanente na forma valor, e em sua substância, o trabalho.

No entanto, é precisamente este nexos social que *estala* na *dialética transtornada* do contemporâneo. É como se o Deus do mundo secularizado também ruísse, e uma vez mais, de maneira autofágica, fosse reincluído no destino humano. A sacralização completa da forma social se revela idêntica à dissolução de seus próprios fundamentos. A superação da catástrofe não prescinde de levar radicalmente a termo tal negatividade.

## Referências

- AABROMEIT, Richard. *Valor sem crise – crise sem valor? Sobre a ausência de uma teoria da crise em Moishe Postone*. Disponível em: [http://www.obecoonline.org/richard\\_aabromeit2.htm](http://www.obecoonline.org/richard_aabromeit2.htm). 2016.
- ABÍLIO, Ludmila Costhek. 2018. Uberização e viração: mulheres periféricas no centro da acumulação capitalista. In: *Margem Esquerda*, n.31. 2018.
- ABREU, Alzira Alves. *Programa de Integração Nacional (PIN)*. S/d. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-tematico/programa-de-integracao-nacional-pin>, acesso: 22/02/2017.
- ADORNO, Theodor. *Sobre sujeito e objeto*. Disponível em: <http://adorno.planetaclix.pt/tadorno2.htm>, 1969.
- ADORNO, Theodor. *Teoria estética*. Lisboa: Edições70, 1982.
- ADORNO, Theodor. *Terminología filosófica*. Madrid: Taurus, 1983.
- ADORNO, Theodor. Une réconciliation extorquée. In: \_\_\_\_\_. *Notes sur la Littérature*. Paris: Flammarion, 1984.
- ADORNO, Theodor. Progresso. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995a.
- ADORNO, Theodor. Notas marginais sobre teoria e práxis. In: \_\_\_\_\_. *Palavras e sinais*. Petrópolis: Vozes, 1995b.
- ADORNO, Theodor. O que significa elaborar o passado. In: \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995c.
- ADORNO, Theodor. Wozu noch Philosophie. *Gesammelte Schriften – Band 10* (“Kulturkritik und Gesellschaft: Eingriffe, Stichworte”). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- ADORNO, Theodor. O ensaio como forma. In: \_\_\_\_\_. *Notas de literatura I*. São Paulo: Duas Cidades, Editora 34, 2003.
- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- ADORNO, Theodor. *Dialética negativa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, Theodor. *Kierkegaard: a construção do estético*. São Paulo: Unesp, 2010.
- ADORNO, Theodor. *Três estudos sobre Hegel*. São Paulo: Editora Unesp, 2013
- ADORNO, Theodor. Teses sobre a necessidade. In: \_\_\_\_\_. *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015a.

ADORNO, Theodor. Antissemitismo e propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015b.

ADORNO, Theodor. Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp, 2015c.

ADORNO, Theodor. *Quasi una fantasia*. São Paulo: Unesp, 2018a.

ADORNO, Theodor. Ideia de história natural. In: \_\_\_\_\_. *Primeiros escritos filosóficos*. São Paulo: Unesp, 2018b.

ADORNO, Theodor. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. São Paulo: Unesp, 2019.

ADORNO, Theodor. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Sociedade*. In: FORACCHI, M.M. & MARTINS, J.S (orgs). *Sociologia e sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: LTC S/A, 1977.

ADORNO, Theodor & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção: homo sacer II*. São Paulo: Boitempo, 2004.

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Estudantes*. Disponível em: [https://www.revistapunkto.com/2017/05/estudantes-giorgio-agamben\\_17.html](https://www.revistapunkto.com/2017/05/estudantes-giorgio-agamben_17.html). 2017.

ALFREDO, Anselmo. *Índio, questão de majestade: a problemática indígena e a contradição agrária urbana na ocupação produtiva do Planalto Paulista no século XVIII*. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2004.

ALFREDO, Anselmo. Uma abordagem sobre a problemática espaço-temporal no capitalismo contemporâneo. In: *Boletim Mineiro de Geografia* n.13. Belo Horizonte, 2005.

ALFREDO, Anselmo. O mundo moderno e o espaço: apreciações sobre a contribuição de Henri Lefebvre. In: *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, N° 19, pp. 53 - 79, 2006.

ALFREDO, Anselmo. Reprodução crítica, modernização Contraditória: o tempo como fetiche de razão na irracionalidade espacial do capital. In: *Anais do XI EGAL*, Montevideú, 2009.

ALFREDO, Anselmo. *Crítica à economia política do desenvolvimento e do espaço*. São Paulo: Fapesp/Annablume, 2013.

ALMEIDA, Maria Isabel. *Memória e história: o Caldeirão de Santa Cruz do Deserto na narrativa histórica*. Mestrado em História Social, PUC-SP, 2011.

ALTVATER, Elmar. *O fim do capitalismo como o conhecemos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

ANDERS, Günter. *L'Obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*. Paris: Éditions Ivrea, 2002.

ANDRADE, Mateus. *Compadrio e posse da terra: da produção do espaço às hierarquias sociais (Vale do Rio Piranga, Minas Gerais, 1804 - 1856)*. Tese de Doutorado em História, UFMG, 2018.

AQUINO, João Emiliano de. *Reificação e linguagem em Guy Debord*. Fortaleza: UECE, 2006.

ARANTES, Paulo. *Hegel: a ordem do tempo*. São Paulo: Polis, 1981.

ARANTES, Paulo. *Sentimento da dialética*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo*. In: \_\_\_\_\_. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004a.

ARANTES, Paulo. *Utopia e revolução*. In: \_\_\_\_\_. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004b.

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.

ARANTES, Paulo. Mesmo sem projeto, Lula terá sucesso se frear extrema direita (entrevista). Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2023/03/mesmo-sem-projeto-lula-tera-sucesso-se-frear-extrema-direita-diz-paulo-arantes.shtml>. 2023.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BALDUÍNO, Dom Tomás. *Entrevista com Dom Tomás Balduino*. In: POLETTO, Ivo. *CPT: Fruto e vivência do pentecostes dos anos 70*. São Paulo: Loyola, 2002.

BARREIRA, Marcos & GOMEZ, André Villar. *Apresentação*. In: KURZ, Robert. *A crise do valor de troca*. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

BARROS, Douglas Rodrigues. *A política como conflito*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2021/09/09/a-politica-como-conflito/>. 2021.

BARROS, Douglas Rodrigues. *O princípio esperança bolsonarista*. Disponível: <https://blogdaboitempo.com.br/2023/01/19/o-principio-esperanca-bolsonarista>. 2023.

BATAILLE, Georges. *Escritos sobre Hegel*. Madri: Arena, 2005.

BENJAMIN, Walter. *A origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica: arte e política: ensaios sobre a literatura e o conceito de cultura*. São Paulo: Brasiliense: 1985a.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. In: \_\_\_\_\_. *Magia e técnica: arte e política: ensaios sobre a literatura e o conceito de cultura*. São Paulo: Brasiliense: 1985b.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

BENSAÏD, Daniel. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e os direitos dos pobres. In: MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.

BERADT, Charlotte. *Sonhos no Terceiro Reich: com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler*. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

BIBLIA SAGRADA. Salt Lake City, Translation of the Holy Bible Portuguese, 2005.

BICALHO, Francisco. *Theodor Adorno: ideologia e linguagem – os limites da reflexão no mundo administrado*. In: *Kriterion* 79/80, UFMG, 1987.

BIHR, Alain. *Da Grande Noite à Alternativa. O movimento operário em crise*. São Paulo: Boitempo, 1998.

BIHR, Alain. *La préhistoire du capital: Le devenir-monde du capitalisme 1*. Paris: Page deux, 2006.

BLOCH, Ernst. Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor W. Adorno on the Contradictions of Utopian Longing. In: \_\_\_\_\_. *The Utopian Function of Art and Literature: Selected Essays*. Studies in contemporary German social thought. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988.

BLOCH, Ernst. *O Princípio Esperança*. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, EDUERJ, 2006.

BOECHAT, Cássio. *Região do colonato: mobilização do trabalho e autonomização do capital na área de Olimpia (1857-1964) no Oeste Paulista*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana, USP, 2009.

BOECHAT, Cássio. *O colono que virou suco: terra, trabalho, Estado e capital na modernização da citricultura paulista*. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2013.

BOECHAT, Cássio & PITTA, Fábio. *Flex crops e mobilidade do capital da Cosan/Raízen*. In: BOECHAT, Cássio (Org.). *Geografia da crise no agronegócio sucroenergético: land grabbing e flax crops na financeirização recente do campo brasileiro*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.

BOECHAT, Cássio; TOLEDO, Carlos e PITTA, Fábio. *Land grabbing e crise do capital: possíveis interseções dos debates*. In: BOECHAT, Cássio (Org.). *Geografia da crise no agronegócio sucroenergético: land grabbing e flax crops na financeirização recente do campo brasileiro*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.

BOECHAT, Cássio et al. Transformations of the agricultural frontier in Matopiba: from State planning to the financialisation of land. *IDS Bulletin*, v. 54, 2023.

BOFF, Leonardo. *A Teologia da Libertação: balanços e perspectivas*. São Paulo: Ática, 1996.

BOLLE, Willi. *Grandesertão.br: o romance de formação do Brasil*. São Paulo: Duas Cidades, 2004.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. *Trabalho e fantasmagoria fetichista: ensaios sobre a objetivação do espaço*. Monografia de graduação em Geografia, UFMG, 2015.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. Negatividade e poíesis: os limites internos absolutos da crítica e da política. In: *NIEP- Marx*, Niterói, 2017.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. *Deus e o diabo na terra do sol: crise, conservadorismo e necessidade do mal no Brasil contemporâneo*. Dissertação de mestrado em Geografia, UFMG, 2018.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. O direito à cidade na constelação do pensamento lefebvriano. In: *Terra Livre* n.52, v.1, 2019.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues. O bolsonarismo como aspecto do colapso da modernização: apontamentos sobre a catástrofe brasileira. In: *Terra Livre* n.56, v.1, 2021.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues & RIBEIRO, Mariana. A naturalização do espaço ou a espacialização do natural: um ensaio. In: *Anais do IV Encontro Nacional de História do Pensamento Geográfico*. Belo Horizonte, 2016.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues & MARTINS, Sérgio. Os limites internos da forma valor e o fim da promessa de identidade: considerações sobre a dissolução do estado democrático e a violência no campo brasileiro. In: *Anais IX SINGA*, Recife, 2019.

BONIFÁCIO, Frederico Rodrigues & CERQUEIRA, Maria Clara. Bacurau: para além do nevoeiro... no meio da barbárie. In: *Revista Sinal de Menos*, n.14, v.1, 2020.

BORRAS, Saturnino et al. Land grabbing and global capitalista accumulation: key features in Latin America. In: *Candian Journal of Development studies*, vol.33, n.4, 2012.

BOTELHO, Maurílio. *O fim do capitalismo como o conhecemos*, Elmar Altvater. Disponível em: <https://libertas.ufjf.emnuvens.com.br/libertas/article/download/1950/1384>, 2012.

BRANDÃO, Ignácio de Loyola. *Não verás país nenhum*. São Paulo: Global, 2008.

BRASIL. *Constituições Brasileiras – Volume I (1824)*. Brasília: Secretaria Especial de Editoração e Publicações, 2012.

BRASIL. *Lei nº 13.260, de 16 de março de 2016*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/l13260.htm), 2016.

BRASIL. *Lei nº 13.467, de 13 de julho de 2017*. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2015-2018/2017/lei/L13467.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13467.htm), 2017.

BRANFORD, Sue & ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST*. São Paulo: Casa Amarela, 2004.

BRENNER, Robert. *O boom e a bolha*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

BRITO, Felipe. Considerações sobre a regulação armada e territórios cariocas. In: \_\_\_\_\_ & OLIVEIRA, Pedro Rocha. *Até o último homem: visões cariocas da administração armada da vida social*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BUCK-MORSS, Susan. *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. London: Cambridge, 2000.

CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *João Maria: interpretação da Campanha do Contestado*. São Paulo: Naciona, 1960.

CANDIDO, Antônio. *A educação pela noite*. São Paulo: Ática, 1987.

CANDIDO, Antônio. Prefácio. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na Era Vargas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CANDIDO, Antônio. O homem dos avessos. In: \_\_\_\_\_. *Tese e antítese: ensaios*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2002.

CANETTIERI, Thiago. *A condição periférica: uma crítica da economia política do espaço em paralaxe*. Tese de Doutorado em Geografia, UFMG, 2019.

CARIRY, Rosemberg & HOLANDA, Firmino. *O Caldeirão de Santa Cruz do Deserto: apontamentos para a História*. Fortaleza: Interarte, 2007.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *O anti-semitismo na Era Vargas*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. *Cidadão do mundo: o Brasil diante o Holocausto e dos judeus refugiados do nazifascismo (1933-1948)*. São Paulo: Perspectiva, 2010.

- CARNEIRO, Ricardo. Navegando a contravento. In: CARNEIRO, BALTAR e SARTI (orgs.). *Para além da política econômica*. Editora UNESP, São Paulo, 2018.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CARVALHO, Tarcísio Motta de. *Coerção e Consenso na Primeira República: a Guerra do Contestado (1912-1916)*. Tese de doutorado em História, UFF, 2009.
- CASALDÁLIGA, Dom Pedro. *Conquistar a terra, construir a vida: CPT dez anos de caminhada*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- CATALANI, Felipe. *A decisão fascista e o mito da regressão: o Brasil à luz do mundo e vice-versa*. Blog da Boitempo, 23 jul. 2019.
- CATALANI, Felipe. Depois da meia-noite do século: Adorno e as análises do fascismo. In: ADORNO, Theodor. *Aspectos do novo radicalismo de direita*. São Paulo: Unesp, 2020.
- CATALANI, Felipe. A desbanalização do mal: sobre os sentidos da crueldade hoje. *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea, Brasília*, v.9, n.3, dez. 2021.
- CELAM. *Conclusões da Conferência de Puebla*. São Paulo: Paulinas, 1979.
- CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Perseu Abramo, 2000.
- CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL [CNBB]. *Igreja e problemas da terra*. Documento aprovado pela 18ª Assembleia da CNBB. Itaiçi, 1980.
- CORRÊA, Ana Elisa. *Crise da modernização e gestão da barbárie: a trajetória do MST e os limites da questão agrária*. Tese de doutorado em Serviço Social, UFRJ, 2018.
- COSTA, Sandra. *A questão agrária no Brasil e a bancada ruralista no congresso nacional*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana, USP, 2012.
- COSTA, Sandra. *Recantilados, entre o direito e o rentismo: grilagem judicial e a formação da propriedade privada da terra no Norte de Minas Gerais*. Tese de Doutorado em Geografia Humana, USP, 2017.
- COUTO, Luccas. *Nem só o que é sólido se desmancha no ar: a Nova luz na produção insubstancial do espaço urbano*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana, USP, 2011.
- CPT [Comissão Pastoral da Terra]. *A comissão pastoral da terra 20 anos depois*. São Paulo: Paulus, 1997.
- CPT [Comissão Pastoral da Terra]. *Conflitos no campo Brasil 2021*. Goiânia: CPT Nacional, 2022.

CRUZ, Valter do Carmo. *Povos e comunidades tradicionais*. In: CALDART, Roseli, et al. *Dicionário da Educação do Campo*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

CUNHA, Euclides da. *Os sertões*. São Paulo: Positivo, 2004.

CZORNY, Bernd. *Ernst Lohoff e o individualismo metodológico*. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/bernd\\_czorny.htm](http://www.obeco-online.org/bernd_czorny.htm), 2017.

DAMIANI, Amélia. *Espaço e Geografia: observações de método*. Tese de Livre-Docência, USP, 2008

D'AGOSTINO, Mário Henrique. *A beleza e o mármore*. São Paulo: Annablume, 2010.

D'ASSUMPCÃO, Herculano Teixeira. *A campanha do Contestado*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial do Estado de Minas Gerais, 1917.

DE CAUX, Luiz Philipe de. A hipótese do definhamento da forma jurídica (e o atual capítulo brasileiro de seu processo). *Revista Sinal de Menos*, n.14, v.2, 2020.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DEBORD, Guy. *Correspondance – Volume III*. Paris: Fayard, 2003a.

DEBORD, Guy. *Panegírico*. São Paulo: Coletivo Sabotagem, 2003b.

DUARTE, Cláudio. *O ponto aporético e sem retorno: as razões de um Manifesto contra o trabalho*. In: GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: LABUR, 1999.

DUNKER, Christian. O sonho como ficção e o despertar do pesadelo. In: BERADT, Charlotte. *Sonhos no Terceiro Reich: com o que sonhavam os alemães depois da ascensão de Hitler*. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Global, 1980.

ENGELS, Friedrich. *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*. In: ANTUNES, Ricardo (Org.). *A dialética do trabalho I: escritos de Marx e Engels*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

ESPIG, Márcia Janete. *Personagens do Contestado: os turmeiros da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande do Sul (1908-1915)*. Tese de doutorado em História, UFRGS, 2008.

FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos – gênese e lutas*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FAORO, Raymundo. *Os donos do poder*. Rio de Janeiro: Globo, 2005.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política II*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*. São Paulo: Elefante, 2018.

FELTRAN, Gabriel. *Fronteiras de tensão: política e violência nas periferias de São Paulo*. São Paulo: Unesp, 2011.

FERNANDES, Florestan. *A revolução burguesa no Brasil*. São Paulo: Globo, 2006.

FERNANDES, Bernardo Mançano & STEDILE, João Pedro. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Perseu Abramo, 2005.

FERNANDES MARTINS, Prefácio. In: LA BLACHE, Paul Vidal de. *Princípios de Geografia Humana*. Lisboa: Cosmos, 1954.

FLECK, Amaro. *Theodor W. Adorno: um crítico na era dourada do capitalismo*. Tese de Doutorado em Filosofia: UFSC, 2015.

FRANÇA, Fernando César. Resenha - A noite dos proletários: arquivos do sonho operário. In: *Revista História*, São Paulo, n. 122, p. 165-193, jan/jul. 1990.

FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo: Unesp, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.

FRATESCHI, Yara. *Agamben sendo Agamben: o filósofo e a invenção da pandemia*. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2020/05/12/agamben-sendo-agamben-o-filosofo-e-a-invencao-da-pandemia/>, 2020.

FREITAS, Verlaine. *Para uma dialética da alteridade: a constituição mimética do sujeito, da razão e do tempo em Theodor W. Adorno*. Tese de doutorado em Filosofia, UFMG, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.

GAUDEMAR, Jean Paul. *Mobilidade do trabalho e acumulação do capital*. Lisboa: Estampa, 1977.

GIRARDI, Eduardo Paulon. *Atlas da Questão Agrária Brasileira*. Presidente Prudente: Unesp/NERA, 2008. Disponível em: [www.atlasbrasilagrario.com.br](http://www.atlasbrasilagrario.com.br). Acesso em: 17 abr. 2019.

GOES, César. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no Sul do Brasil*. Tese de doutorado em Sociologia, UFRGS, 2007.

GOLDFARB, Michael. *Quem são os eleitores fieis a Trump?* Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-37826604>, 2016.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

GRESPLAN, Jorge. *O negativo do capital*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

GRESPLAN, Jorge. *Marx e a crítica do modo de representação capitalista*. São Paulo: Boitempo, 2019.

GROSSMAN, Henryk. *La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista*. México: SigloVeintiuno, 1979.

GRUPO KRISIS. *Manifesto contra o trabalho*. São Paulo: LABUR, 1999.

GUATTARI, Félix & ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

GUIMARÃES, Juarez. *O cristianismo e a formação da moderna questão agrária brasileira*. In: \_\_\_\_\_, PAULA, Delsy de & STARLING, Heloísa. *Sentimento de reforma agrária, sentimento de república*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

GUIMARÃES NETO, Regina Beatriz. *Políticas Governamentais: a colonização como acontecimento. Territórios e Fronteiras, Cuiabá*, vol. 7, nº 1, abril, 2014.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARTSHORNE, Richard. *Questões sobre a natureza da Geografia*. Rio de Janeiro: Instituto Panamericano de Geografia e História, 1969.

HARVEY, David. *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

HARVEY, David. O “novo imperialismo”: ajustes espaço-temporais e acumulação por desapossamento. In: *Lutas Sociais*, n.13-14, 2005.

HARVEY, David. *O enigma do capital: e as crises do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2011.

HARVEY, David. *Os limites do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013.

HARVEY, David. *Paris: capital da modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

HARVEY, David. *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo, 2016.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Estética*. São Paulo. Editora Nova Cultural, 1996.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *A razão na história*. São Paulo: Centauro, 2001.

HEGEL, Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica I: a doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016.

HEIDEMANN, Heinz Dieter. *Os migrantes e a crise da sociedade do trabalho: humilhação secundária, resistência e emancipação*. In: *Serviço Pastoral dos Migrantes. Migrações: discriminações e alternativas*. São Paulo: Paulinas/SPM, 2004.

HEIDEMANN, Heinz Dieter, TOLEDO, Carlos & BOECHAT, Cássio. *O trabalho no Brasil: traçado interpretativo de sua história e formação de sua crítica*. In: *Revista Estudos Avançados*, n.28, 2014.

HEINRICH, Michael. *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*. Madrid: Guillermo Escolar, 2008.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visões do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e na colonização do Brasil*. Rio de Janeiro: Brasiliense, 2000.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 2004.

HORKHEIMER, Max. Prefácio. In: ADORNO, Theodor [et.al]. *La personalidad autoritaria*. Buenos Aires: Editorial Proyección, 1965.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. *Textos escolhidos (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. São Paulo: Centauro, 2002.

HORKHEIMER, Max. *Crepúsculo*. São Paulo: Unesp, 2022.

HOUTZAGER, Peter. *Os últimos cidadãos: conflito e modernização no Brasil no rural (1964-1995)*. São Paulo: Globo, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo agropecuário de 2006*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006.

INTERNACIONAL SITUACIONISTA. A miséria do movimento estudantil. In: *Teoria e prática da revolução*. São Paulo: Conrad, 2002.

JAMERSON, Friedrich. *Marxismo tardio: Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Unesp & Boitempo, 1996.

JAPPE, Anselm. *Democracia, que arapuca!* Disponível em: <https://www.krisis.org/1997/a-democracia-que-arapuca/>, 1997.

JAPPE, Anselm. *As aventuras da mercadoria*. Lisboa: Antígona, 2006.

JAPPE, Anselm. *O teórico da emancipação*. Disponível em: <http://www.exit-online.org/textanz1.php>, 2009.

JAPPE, Anselm. *Crédito à morte: a decomposição do capitalismo e suas críticas*. São Paulo: Hedra, 2013a.

JAPPE, Anselm. Luta na rua contra o espetáculo? In: *Revista brasileira de estudos de cinema e audiovisual*: ano 2, número 3. São Paulo, 2013b.

JAPPE, Anselm. *La société autophage: capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte, 2017.

- JARAMILLO GONZÁLEZ, Samuel. *Hacia una teoría de la renta del suelo urbano*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2010.
- JASMIN, Marcelo. *Utopia: memória, palavra, conceito*. In: STARLING, Heloísa, RODRIGUS, Henrique e TELLES, Marcela. (orgs). *Utopias agrárias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1979.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Bauru: Edipro, 2008.
- KLEIST, Heinrich von. *Michael Kohlhaas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- KLEMPERER, Victor. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- KURZ, Robert. *O colapso da modernização*. São Paulo: Paz e Terra, 1992a.
- KURZ, Robert. *A Intelligentsia depois da luta de classes*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz38.htm>. 1992b.
- KURZ, Robert. *O fim da política*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz105.htm>. 1994.
- KURZ, Robert. *A ascensão do dinheiro aos céus*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz101.htm>. 1995.
- KURZ, Robert. *Buracos de rato para elefantes*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/1996/12/01/mais!/24.html>. 1996.
- KURZ, Robert. *Antieconomia e antipolítica*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz106.htm>. 1997.
- KURZ, Robert. *O duplo Marx*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz8.htm>. 1998.
- KURZ, Robert. *O tédio mortal da modernidade*. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2811199916.htm>. 1999a.
- KURZ, Robert. *Schwarzbuch Kapitalismus. Ein Abgesang auf die Marktwirtschaft*. Frankfurt: Eichborn Verlag AG, 1999b.

KURZ, Robert. *A guerra de ordenamento mundial: O fim da soberania e as metamorfoses do imperialismo na era da globalização*. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/a\\_guerra\\_de\\_ordenamento\\_mundial\\_robert\\_kurz.pdf](http://www.obeco-online.org/a_guerra_de_ordenamento_mundial_robert_kurz.pdf). 2003a.

KURZ, Robert. *O pós-marxismo e o fetiche do trabalho*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz136.htm>. 2003b.

KURZ, Robert. *O adeus ao valor de uso*. <http://www.obeco-online.org/rkurz165.htm>. 2004.

KURZ, Robert. *Das Weltkapital: Globalisierung und innere Schranke des modernen warenproduzierenden Systems*. Edition TIAMAT, Alemanha, 2005.

KURZ, Robert. *Cinzenta é a árvore dourada da vida e verde é a teoria*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz288.htm>, 2007.

KURZ, Robert. *Imperialismo de exclusão e estado de exceção*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rkurz415.pdf>, 2008.

KURZ, Robert. *Razão sangrenta: vinte teses sobre o assim chamado Esclarecimento e seus valores ocidentais*. In: \_\_\_\_\_. *Razão Sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010a.

KURZ, Robert. *Dominação sem sujeito*. In: \_\_\_\_\_. *Razão Sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010b.

KURZ, Robert. *Ontologia negativa: os obscurantistas do Esclarecimento e a moderna metafísica da história*. In: \_\_\_\_\_. *Razão Sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010c.

KURZ, Robert. *A teoria de Marx, a crise e a abolição do capitalismo*. In: *Revista Exit! Crise e crítica da sociedade da mercadoria n.8*, 2011a.

KURZ, Robert. *Não há leviatã que nos salve: teses para uma teoria crítica do Estado*. <http://www.obeco-online.org/rkurz396.htm>. 2011b.

KURZ, Robert. *Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*. Lisboa: Antígona, 2014.

KURZ, Robert. *A substância do capital*. In: *Crise e crítica: a substância da teoria*, 2016. Disponível em: <https://minhateca.com.br/rokurz4>. 2016.

KURZ, Robert. *A crise do valor de troca*. Rio de Janeiro: Consequência, 2018.

KURZ, Robert. *A democracia devora seus filhos*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.

LA BLACHE, Paul Vidal de. *Princípios de Geografia Humana*. Lisboa: Cosmos, 1954.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto – O município e o regime representativo no Brasil*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1976.

- LEFEBVRE, Henri. *La somme et le reste*. Paris: PUF, 1959.
- LEFEBVRE, Henri. *Metafilosofia: prolegômenos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- LEFEBVRE, Henri. *Sociologia de Marx*. São Paulo: Forense, 1968.
- LEFEBVRE, Henri. *Posição: contra os tecnocratas*. São Paulo: Documentos, 1969.
- LEFEBVRE, Henri. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona: Edições Península, 1971.
- LEFEBVRE, Henri. *A re-produção das relações de produção*. Porto: Escorpião, 1973.
- LEFEBVRE, Henri. *Lógica formal/lógica dialética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.
- LEFEBVRE, Henri. *Hegel, Marx e Nietzsche*. Madrid: Siglo XXI de España, 1976.
- LEFEBVRE, Henri. *L'État – Tome IV: Les Contradictions de l'État Moderne*. Paris, 1978.
- LEFEBVRE, Henri. *Une pensée devenue monde – faut-il abandonner Marx ?*. Paris: Fayard, 1980a.
- LEFEBVRE, Henri. *Critique de la quotidienne II – Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*. Paris: Arche, 1980b.
- LEFEBVRE, Henri. *Quando a cidade se perde em uma metamorfose planetária*. In: *Le Monde Diplomatique. Le temps des ruptures*. Paris, 1989.
- LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- LEFEBVRE, Henri. *State, Space, World*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2009.
- LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Alcobendas, 2013.
- LEITE, Ana Carolina. *O campesinato no Vale do Jequitinhonha: da sua formação no processo de imposição do trabalho à crise da (sua) reprodução capitalista*. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2015.
- LEITE, Ana Carolina. *Land grabbing, boom das commodities e crise: formas de investimento estrangeiro na aquisição de usinas pela Shree Renuka Sugers Ltd*. In: BOECHAT, Cássio (Org.). *Geografia da crise no agronegócio sucroenergético: land grabbing e flax crops na financeirização recente do campo brasileiro*. Rio de Janeiro: Consequência, 2020.
- LEMOS, Zélia de Andrade. *Curitibanos na História do Contestado*. Curitiba: Frei Gregório, 1983.
- LENCONI, Sandra. *Região e Geografia*. São Paulo: Edusp, 2003.
- LENIN, Vladimir Ilitch. *Imperialismo, estágio superior do capitalismo*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

LESSER, Jeffrey. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

LEWIS, Sinclair. *Não vai acontecer aqui*. São Paulo: Alfaguara, 2017.

LIMA, Silvio Monteiro de. *Colonização e crise: a racionalidade-irracional do capital na expansão do agrário paulista*. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana. São Paulo: USP, 2017.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil*. Rio de Janeiro: Vozes, 1994.

LOHOFF, Ernst. *Acumulação de capital sem acumulação de valor*. Disponível em: <http://www.krisis.org/2018/acumulacao-de-capital-semacumulacao-de-valor/>, 2014.

LOPES, Régis. *Caldeirão*. Fortaleza: EDUECE, 1991.

LÖWY, Michel. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUKÁCS, Georg. *Introdução a uma estética marxista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social*. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

LUKÁCS, Georg. *A Teoria do romance*. São Paulo: Ed. 34, 2000.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKÁCS, Georg. *Reboquismo e dialética*. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUKÁCS, Georg. *A destruição da razão*. São Paulo: Instituto Lukács, 2020.

LUXEMBURGO, Rosa. *A Acumulação do Capital: contribuição ao estudo econômico do imperialismo*. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

LUXEMBURGO, Rosa. *Introduction à l'économie politique*. In: *Oeuvres Complètes - Tomo I*. Toulouse: Agone/Smolny, 2009.

MACHADO, Paulo. *Lideranças do Contestado*. Campinas: UNICAMP, 2004.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

MANSO, Bruno Paes. *A república das milícias: dos esquadrões da morte ao bolsonarismo*. São Paulo: Todavia, 2020.

MARÉS, Carlos Frederico. *A função social da terra*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 2003.

MARIGNER, Marie-Vic Ozouf. *Pays*. In: *Hipergeo. Concepts*. Paris, 2004.

MARQUETTI, Adalmir; HOFF, Cecilia; MIEBACH, Alessandro. *Lucratividade e Distribuição: A origem econômica da crise política brasileira*. Research Gate, 2016. Disponível em: < <https://www.researchgate.net/publication/312191358>>.

MARTINS, José de Souza. *Expropriação e violência*. São Paulo: Hucitec, 1980.

MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite: emancipação política e libertação nos movimentos sociais no campo*. São Paulo: Hucitec, 1989.

MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de Sociologia da História Lenta*. São Paulo: Hucitec, 1994.

MARTINS, José de Souza. *Exclusão social e a nova desigualdade*. São Paulo: Paulus, 2007.

MARTINS, José de Souza. *A sociabilidade do homem simples: cotidiano e história na modernidade anômala*. São Paulo: Contexto, 2008a.

MARTINS, José de Souza. *Sebastião Salgado: A epifania dos pobres da terra*. In: MAMMI, Lorenzo e SCHWARCZ, Lilia. (Org.). *8 vezes fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

MARTINS, José de Souza. *O cativo da terra*. São Paulo: Contexto, 2015.

MARTINS, Sérgio. Poder, política, urbano e a caixa de pandora. In: *Cidades*. Vol.7, n.11, 2010.

MARTINS, Sérgio. Metrôpoles e automóveis: além da indústria, além do urbano. In: *Espaço e economia: Revista Brasileira de Geografia Econômica*, v. 3, 2014.

MARTINS, Sérgio. 50 anos d'A Sociedade do Espetáculo. In: VELLOSO, Rita. (Org.). *Cinquentenário Guy Debord*. Belo Horizonte: EAU/UFMG, 2020, v. 1.

MARX, Karl. Über F. Lists Buck 'Das nationale system der politischen oekonomie. In: *Archiv-Drucke 1*. Berlim: VSA, 1972.

MARX, Karl. *Carta a Engels de 17 de dezembro de 1857*. In: LÊNIN, Vladimir. *Acotaciones a la correspondência entre Marx e Engels 1844-1883*. Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos - Montevideo e Ediciones Grijalbo, 1976.

MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. São Paulo: Global, 1980.

MARX, Karl. *Teorias da Mais-valia II: história crítica do pensamento econômico*. São Paulo: Difel, 1984.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1986.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

- MARX, Karl. *A "Crítica crítica" na condição de merceeira de mistérios ou a "Crítica crítica" conforme o senhor Szeliga*. In: MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Grundrisse: esboço para a crítica da economia política 1857-1858*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política. Livro II*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*. In: \_\_\_\_\_. *A revolução antes da revolução*. São Paulo: Expressão Popular, 2015a.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. In: \_\_\_\_\_. *Cadernos de Paris & Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Expressão Popular, 2015b.
- MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MAUSS, Michael. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão das trocas nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. In: *Arte & Ensaio* n.32, 2016.
- MENEGAT, Marildo. *Um intelectual diante da barbárie*. In: ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2014.
- MENEGAT, Marildo. *A crítica do capitalismo em tempos de catástrofes: o giro dos ponteiros no pulso de um morto e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Consequência, 2019.
- MENEGAT, Marildo. *Chegando na hora para o desmoronamento do mundo*. In: ARANTES, Paulo. *A fratura brasileira do mundo*. São Paulo: Ed.34, 2023.
- MESSADIÉ, Gerald. *História geral do anti-semitismo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- MÉSZÁROS, István. *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- MITIDIERO JUNIOR, Marco Antônio. *A ação territorial de uma igreja radical: teologia da libertação, luta pela terra e atuação da Comissão Pastoral da Terra no Estado da Paraíba*. Tese de Doutorado em Geografia Humana, USP, 2008.
- MONBEIG, Pierre. *Pioneiros e fazendeiros de São Paulo*. São Paulo: Hucitec, 1984.
- MOORE, Alan. *A voz do fogo*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.
- MORAES, Antônio Carlos Robert. *Geografia: Pequena História Crítica*. São Paulo: Hucitec, 1992.
- MORAIS, Régis de. *Os bispos e a política no Brasil*. São Paulo: Cortez, 1982.

MOREIRA, Alberto. *O dom da terra: leitura teológica dos conflitos agrários no Brasil*. Bragança Paulista, CPT, 2006.

MOREIRA, Gilvander. *A luta pela terra em contexto de injustiça agrária: pedagogia de emancipação humana? Experiências de luta da CPT e do MST*. Tese de Doutorado em Educação, UFMG, 2017.

MOREIRA, Ruy. *O que é Geografia?* São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

MOREIRA, Ruy. *A diferença e a Geografia: o ardil da identidade e a representação da diferença na geografia*. In: *GEOgraphia* (UFF), Rio de Janeiro, v. 1, n.1, 1999.

MOREIRA, Ruy. *As três geografias: refletindo pelo retrovisor sobre o problema de toda mudança*. In: *Boletim Paulista de Geografia*, n.88, AGB: São Paulo, 2008.

MORUS, Thomas. *Utopia*. Brasília: Editora UnB, 2004.

MOTTA, Márcia. *Nas fronteiras do poder: conflito e direito à terra no Brasil do século XIX*. Niterói, EDUFF, 2008.

MOURA, Margarida Maria. *Os herdeiros da terra: parentesco e herança numa área rural*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ, 1973.

NETO, Thiago Oliveira. *Rodovia Transamazônica: falência de um grande projeto geopolítico* Revista geonorte, Edição Especial 3, V.7, N.1, p. 282-298, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. *Modo de Produção Capitalista, Agricultura e Reforma Agrária*. São Paulo: Labor Edições, 2007.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. *Medida Provisória 422 do governo Lula e a legalização da grilagem das terras públicas na Amazônia*. In: *Conlutas*, 2008. Disponível em: [WWW.conlutas.org.br](http://WWW.conlutas.org.br).

OLIVIERA, Francisco de. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste. Planejamento e conflitos de classes*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.

OLIVEIRA, Francisco de. *A economia da dependência imperfeita*. São Paulo: Graal, 1989.

OLIVIERA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Francisco de. *O vício da virtude: autoconstrução e acumulação capitalista no Brasil*. *Novos Estudos*, n. 74, p. 67-85, 2006.

OLIVEIRA, Robson de. *Fetichismo da mercadoria e subjetividade contemporânea: uma análise psicossocial da crise do potencial de transcendência à realidade imediata no quadro das novas gerações de jovens*. Dissertação de Mestrado em Psicologia, UFC, 2011.

OLIVEIRA, Robson de. *O homem sem qualidade à espera de Godot*. São Paulo: Hedra, 2020.

ORTLIEB, Claus Peter. *Uma contradição entre matéria e forma: sobre a importância da produção de mais-valia relativa para a dinâmica de crise final*. Disponível em: <http://o-beco-pt.blogspot.com/2010/06/clus-peter-ortlieb-uma-contradicao.html>, 2008.

PACHECO, Ana Paula. *O lugar do mito no Grande sertão: jagunços e homens livres pobres*. In: *Revista Novos Estudos* n.8, 2008.

PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. Tradução Paula Vaz de Almeida. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

PAIVA, Juliana Zanetti. *Morus, Campanella, Doni: utopias sem trabalho*. Tese de doutorado em Teoria e História Literária, UNICAMP, 2020.

PEREIRA, Airton dos Reis. *A colonização da Transamazônica durante o governo de Emílio Garrastazu Médici*. In: *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v.23, n.2, p.54-77, jul. /out.2015.

PITTA, Fábio. *O crescimento e a crise da economia brasileira no século XXI como crise da sociedade do trabalho: bolha das commodities, capital fictício e crítica do valor-dissociação*. In: *Revista Sinal de Menos*, n.14, v.1, 2020.

PITTA, Fábio, BOECHAT, Cássio e MENDONÇA, Maria Luisa. *A produção do espaço na região do MATOPIBA: violência, transnacionais imobiliárias agrícolas e capital fictício*. In: *Estudos Internacionais* v.5 n.2, p.155 – 179, 2017.

PLEKHANOV, Guiorgui Valentinovitch. *O papel do indivíduo na história*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

POLANYI, Karl. *A grande transformação*. Lisboa: Edições 70, 2016.

POLETTI, Ivo & CANUTO, Antônio. *Nas pegadas do povo da terra*. São Paulo: Loyola, 2002.

POSTONE, Moishe. *Antissemitismo e nacional-socialismo*. In: *Revista Sinal de Menos*, n.8, 2012.

POSTONE, Moishe. *Tempo, trabalho e dominação social: uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. São Paulo: Boitempo, 2014.

PRADO JR, Caio. *Formação do Brasil contemporâneo: Colônia*. São Paulo: Brasiliense, 1965.

PRADO JR, Caio. *A questão agrária no Brasil*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1979.

PRIETO, Gustavo. *Rentismo à brasileira, uma via de desenvolvimento capitalista: grilagem, produção do capital e formação da propriedade privada da terra*. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2016.

- PRIETO, Gustavo. Sob o império da grilagem: os fundamentos da absolutização da propriedade privada capitalista da terra no Brasil (1822-1850). In: *Terra Brasilis (Nova Série)*, n. 8, 2017.
- QUARTA, Cosimo. *Utopia: gênese e essência de uma palavra-chave*. In: *Morus – utopia e renascimento*. São Paulo, 2006.
- QUEIROZ, Maurício de Vinhas. *Messianismo e Conflito Social*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
- RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática, 1993.
- RANCIÈRE, Jacques. O Dissenso. In: BIGNOTTO, Newton; NOVAES, Adauto. (Orgs.) *A Crise da Razão*. São Paulo: Cia das Letras, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010
- RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. São Paulo, Boitempo, 2014.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: editora 34, 2018.
- RATZEL, Friedrich. *Politische Geographie*. Munchen-Leipzig: Oldenbourg, 1903.
- REGATIERI, Ricardo Pagliuso. *Negatividade e ruptura: configurações da crítica de Robert Kurz*. Dissertação de Mestrado em Sociologia pela USP, São Paulo, 2009.
- RIBEIRO, Guilherme. Geografias imperiais: o caso de Halford John Mackinder (1861-1947). In: *GEOgraphia(UFF)*, v. 16, p. 153-169, 2014.
- ROICHMAN, Carlos Barreto. Faca, peixeira, canivete: uma análise da lei do feminicídio no Brasil. In: *Revista Katál.*, Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 357-365, maio/ago.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1, 2018.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. São Paulo: Nova Aguilar, 1994.
- ROSA, João Guimarães. *Meu tio o Iauaretê*. In: \_\_\_\_\_. *Estas estórias*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.
- ROSDOLSKY, Roman. *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 2001.
- ROTerdã, Erasmo de. *Elogio da Loucura*. Atena Editora. Versão para eBook. 2002.
- RUBIN, Isaak. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- SAFATLE, Vladimir. A derrota é algo que se constrói a frio. In: *Revista Cult n.212*. São Paulo, 2016.

SAFATLE, Vladimir. *Dar corpo ao impossível: o sentido da dialética a partir de Theodor Adorno*. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

SAFATLE, Vladimir. *Preparar-se para a guerra*. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/opiniao/2020-04-20/preparar-se-para-a-guerra>, 2020.

SANTIAGO, Silviano. *Genealogia da ferocidade*. Recife: Cepe, 2017.

SANTOS, Milton. *Por uma Geografia nova*. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1978.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço*. São Paulo: Edusp, 2006.

SANTOS, Laymert Garcia dos. A exceção à regra. In: ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político/ Teoria do Partizan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2008.

SCHOLZ, Roswitha. *O valor é o homem: teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos*. Disponível em: <http://www.obeco-online.org/rst1.htm>, 1992.

SCHOLZ, Roswitha. *O sexo do capitalismo: teorias feministas e metamorfose pós-moderna do patriarcado*. Disponível em [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz6.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz6.htm), 2000.

SCHOLZ, Roswhita. *O ser-se supérfluo e a "angústia da classe média": o fenômeno da exclusão e a estratificação social no capitalismo*. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz8.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz8.htm), 2008.

SCHOLZ, Roswitha. *Forma social e totalidade concreta: na urgência de um realismo dialético hoje*. Disponível em: [http://www.obeco-online.org/roswitha\\_scholz12.htm](http://www.obeco-online.org/roswitha_scholz12.htm), 2012.

SCHOLZ, Roswitha. El patriarcado productor de mercancías. In: *Constelaciones – Revista de Teoría Crítica*. Buenos Aires, 2013.

SCHOLZ, Roswitha. *O ódio às mulheres está novamente a aumentar*. Disponível em [http://www.obecoonline.org/roswitha\\_scholz26.htm](http://www.obecoonline.org/roswitha_scholz26.htm), 2017.

SCHWADE, Tiago. *A formação da propriedade capitalista no Amazonas*. Tese de Doutorado em Geografia Humana, USP, 2019.

SCHWARZ, Roberto. *Que horas são?* São Paulo: Cia das Letras, 1987.

SCHWARZ, Roberto. Um livro audacioso. In: KURZ, Robert. *O colapso da modernização*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1992.

SEABRA, Odette. *Os meandros dos rios nos meandros do poder: o processo de valorização dos rios e das várzeas do Tietê e do Pinheiros na cidade de São Paulo*. Tese de Doutorado em Geografia, USP, 1987.

SILVA, Lemuel. *O discurso religioso no processo migratório para o Caldeirão do Beato José Lourenço*. Tese de doutorado em Ciências Sociais, UFRN, 2009.

SILVA, Judson Jorge da. *Caldeirão e assentamento 10 de Abril – passado e presente na luta por terra no Cariri cearense*. Dissertação de Mestrado em Geografia, UFC, 2010.

SILVA, Ludovico. *O estilo literário de Marx*. México: Siglo XXI, 1978.

SILVA, José Danilo e CORREIA, Marília Dantas. Distopia e ideologia: A incorporação do pessimismo face a destrutibilidade do (des)controle metabólico do capital. In: *Anais XIX ENG*, João Pessoa, 2018.

SINAL DE MENOS. *Editorial*. In: *Revista Sinal de Menos n.1*. São Paulo, 2009.

SOHN-RETHEL, Alfred. *Trabalho espiritual e corporal: Para a epistemologia da história ocidental*. Tradução: Tradução Cesare Giuseppe Galvan; Bremen, 1989.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão a Bolsonaro*. São Paulo: Estação Brasil, 2019.

STEDILE, João Pedro. *A questão agrária no Brasil – o debate na década de 2000*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

STEDILE, João Pedro. *A questão agrária no Brasil: Programas de reforma agrária – 1946-2003*. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

THOMPSON, Edward Palmer. *Modes de domination et révolutions en Angleterre*. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. V.2. n.2-3, 1976.

THOMPSON, Edward Palmer. *A economia moral da multidão inglesa do século XVIII*. Lisboa: Antígona, 2008.

TOLEDO, Carlos. *A região das lavras baianas*. Tese de doutorado em Geografia Humana, USP, 2008.

TONON, Eloy. *Os monges do Contestado: permanências históricas de longa duração das predições e rituais no imaginário coletivo*. Tese de doutorado em História. Niterói, 2008.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolía de izquierda: después de las utopías*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, 2019.

TROTSKY, Leon. *La teoría de la revolución permanente*. Buenos Aires: CIEP, 2000.

UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA. Olha como a coisa virou. In: \_\_\_\_\_. *Incêndio: trabalho e revolta no fim de linha brasileiro*. São Paulo: Contrabando Editorial, 2022a.

UM GRUPO DE MILITANTES NA NEBLINA. Masterclass de fim do mundo. In: \_\_\_\_\_. *Incêndio: trabalho e revolta no fim de linha brasileiro*. São Paulo: Contrabando Editorial, 2022b.

VANEIGEM, Raoul. *Por una internacional del genero humano*. Barcelona: Octaedro, 2000.

VELOSO, Caetano. *Fora da ordem*. Rio de Janeiro: Estúdios PolyGram, 1991.

VERISSIMO, Erico. *Incidente em Antares*. São Paulo: Globo, 1994.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia: o grande desvio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

WALLACE, Rob. *Pandemia e agronegócio: doenças infecciosas, capitalismo e ciência*. São Paulo: Elefante, 2020.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WISNIK, Guilherme. *Dentro do nevoeiro: diálogos cruzados entre arte e arquitetura contemporânea*. Tese de doutorado em Arquitetura e Urbanismo, USP, 2012.

#### Notícias

A CASA DE VIDRO. Função Social da Terra. s/d. Disponível em <<https://acasadevidro.com/tag/funcao-social-da-terra/>>. Acesso em 22 abr. 2020.

BRASIL DE FATO. Garimpo ilegal provocou 90% das mortes por conflitos no campo em 2021, aponta CPT. *Brasil de Fato*, 18 abr. 2022a. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2022/04/18/garimpo-ilegal-provocou-90-das-mortes-por-conflitos-no-campo-em-2021-aponta-cpt>>. Acesso em: 18 jan. 2023.

BRASIL DE FATO. Após mais de 40 decretos de Bolsonaro, brasileiros compram 1.300 armas por dia. *Rede Brasil Atual*, 12 set. 2022b. Disponível em <<https://www.brasildefato.com.br/2022/09/12/apos-mais-de-40-decretos-de-bolsonaro-brasileiros-compram-1-300-armas-por-dia>>. Acesso em 16 jan. 2023.

CARTA CAPITAL Vítima do ódio, Moa do Katendê ganha tributos que lembram que é hora de mudança. *Augusto Diniz*, 23 out. 2022a. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/augusto-diniz/vitima-do-odio-moa-do-katende-ganha-tributos-que-lembram-que-e-hora-de-mudanca/>>. Acesso em 16 jan. 2023.

CARTA CAPITAL. Apoiador de Bolsonaro mata defensor de Lula a facadas em MT após discussão. Benedito Cardoso dos Santos, 9 set. 2022b. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/tag/benedito-cardoso-dos-santos/>>. Acesso em 16 jan. 2023.

CARTA CAPITAL. Caso Genivaldo: Agentes da PRF que torturaram homem em câmara de gás vão a júri popular. *Wendal Carmo*, 11 jan. 2023. Disponível em <<https://www.cartacapital.com.br/justica/caso-genivaldo-agentes-da-prf-que-torturaram-homem-em-camara-de-gas-vaio-a-juri-popular>>. Acesso em 16 jan. 2023.

Cidadão Antenado NEWS. “não existe segunda feira no comunismo”. *YouTube*. 1min26s. 31 out. 2022. Disponível em <[https://www.youtube.com/watch?v=l7uJNDVpJW4&ab\\_channel=Cidadaoantena-doNEWS](https://www.youtube.com/watch?v=l7uJNDVpJW4&ab_channel=Cidadaoantena-doNEWS)>. Acesso em 13 mar. 2023.

CNN Brasil. Viatura da PRF utilizada como “câmara de gás” durante abordagem passa por perícia. *Pedro Zanatta*, 28 mai. 2022a. Disponível em <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/viatura-da-prf-utilizada-como-camara-de-gas-durante-abordagem-passa-por-pericia/>>. Acesso em 16 jan. 2023.

CNN Brasil. Crime em Foz: o que se sabe sobre o assassinato do petista Marcelo Arruda. *Léo Lopes*, 16 jul. 2022b. Disponível em <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/crime-em-foz-o-que-se-sabe-sobre-o-assassinato-do-petista-marcelo-arruda/>>. Acesso em 16 jan. 2023.

CNN Brasil. Lula me pediu para colocar pobre no Orçamento e rico no imposto de renda, diz Haddad. *CNN Brasil*, 15 dez. 2022c. Disponível em <<https://www.cnnbrasil.com.br/politica/lula-me-pediu-para-colocar-pobre-no-orcamento-e-rico-no-imposto-de-renda-diz-haddad/>>. Acesso em 28 fev. 2023.

DIÁRIO DO CENTRO DO MUNDO. A foto do ano: Jesus pede calma a mulheres que fazem sinal de arma dentro de Sua igreja. *Kiko Nogueira*, 24 dez. 2018. Disponível em <<https://www.diariodocentrodomundo.com.br/a-foto-do-ano-jesus-pede-calma-a-mulheres-que-fazem-sinal-de-arma-dentro-de-sua-igreja-por-kiko-nogueira/>>. Acesso em 14 mar. 2023.

DIÁRIO DO NORDESTE. Favela do Jacarezinho chora por mortos em operação; número de vítimas subiu para 28. *Folhapress*, 07 mai. 2021. Disponível em <<https://diariodonordeste.verdesmares.com.br/ultima-hora/pais/favela-do-jacarezinho-chora-por-mortos-em-operacao-numero-de-vitimas-subiu-para-28-1.3083158>>. Acesso em 13 mai. 2021.

DW. O que já se sabe sobre o massacre do Jacarezinho. *DW*, 11 mai. 2021. Disponível em <<https://www.dw.com/pt-br/o-que-j%C3%A1-se-sabe-sobre-o-massacre-do-jacarezinho/a-57498522>>. Acesso em 13 mai. 2021.

EL PAÍS. Lula: “Eu não sou um ser humano, sou uma ideia. E não adianta tentar acabar com as ideias”. *El País*, 8 abr. 2018. Disponível em <[https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272\\_467301.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2018/04/08/politica/1523145272_467301.html)>. Acesso em 03 nov. 2020.

EL PAÍS. Secretário da Cultura de Bolsonaro imita fala de nazista Goebbels e é demitido. *Gil Alessi*, 17 jan. 2020. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-01-17/secretario-da-cultura-de-bolsonaro-imita-discurso-de-nazista-goebbels-e-revolta-presidentes-da-camara-e-do-stf.html>>. Acesso em 12 mai. 2021.

EL PAÍS. Duas crianças yanomami mortas, sugadas por uma draga da exploração ilegal de minério. *Beatriz Jucá*, 15 out. 2021. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-10-16/duas-criancas-yanomami-mortas-por-uma-draga-de-exploracao-ilegal-de-minerio-diante-da-omissao-do-governo.html>>. Acesso em 18 jan. 2023.

EL PAÍS. EUA entregaram ao Brasil detalhes que levaram PF a Salles por suspeita de contrabando de madeira ilegal. *Diogo Magri*, 19 mai. 2021. Disponível em <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-20/eua-entregaram-ao-brasil-detalhes-que-levaram-pf-a-salles-por-suspeita-de-contrabando-de-madeira-ilegal.html>>. Acesso em 17 mar. 2023.

ESCOLA EDUCAÇÃO. Guerra do Contestado - Resumo, o que foi, causas e consequências. *Escola Educação*, 9 out. 2018. Disponível em <<https://escolaeducacao.com.br/guerra-do-contestado/>>. Acesso em 14 abr. 2020.

ESTADÃO. Monark defende partido nazista no Brasil e contraria princípios da Constituição. *Davi Medeiros e Wesley Galzo*, 8 fev. 2022a. Disponível em <<https://www.estadao.com.br/politica/monark-defende-partido-nazista-no-brasil-e-contraria-principios-da-constituicao/>>. Acesso em 14 mar. 2023.

ESTADÃO. Estudo mostra que Brasil esclarece só 37% dos homicídios. Estadão, 3 ago. 2022b. Disponível em <[https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/estudo-mostra-que-brasil-esclarece-so-37-dos-homicidios/#:~:text=O%20Brasil%20est%C3%A1%20abaixo%20da,e%20da%20Europa%20\(92%25\)](https://mobilidade.estadao.com.br/na-perifa/estudo-mostra-que-brasil-esclarece-so-37-dos-homicidios/#:~:text=O%20Brasil%20est%C3%A1%20abaixo%20da,e%20da%20Europa%20(92%25)>)>. Acesso em 17 jan. 2023.

ESTADÃO. Roberto Jefferson faz disparos de fuzil e atira granada contra PF após ordem de prisão de Moraes. *Renato Vasconcelos, Rayanderson Guerra, Fabio Grellet e Julia Affonso*, 23 out. 2022c. Disponível em <<https://www.estadao.com.br/politica/roberto-jefferson-troca-de-tiros-policia-federal/>>. Acesso em 16 jan. 2023.

ESTADO DE MINAS. Bolsonaro defende guerra civil no Brasil e sonegação de impostos em vídeo de 1999. *Estado de Minas*, 29 ago. 2018. Disponível em <[https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/08/29/interna\\_politica,984474/bolsonaro-defende-guerra-civil-no-brasil-e-sonegacao-de-impostos-em-vi.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2018/08/29/interna_politica,984474/bolsonaro-defende-guerra-civil-no-brasil-e-sonegacao-de-impostos-em-vi.shtml)>. Acesso em jan. 2023.

EXTRA. Adrilles Jorge é demitido após fazer gesto associado a saudação nazista no ar em debate sobre declarações antissemitas de Monark. *Jornal Extra*, 9 fev. 2022. Disponível em <<https://extra.globo.com/tv-e-lazer/adrilles-jorge-demitido-apos-fazer-gesto-associado-saudacao-nazista-no-ar-em-debate-sobre-declaracoes-antissemitas-de-monark-25386814.html>>. Acesso em 14 mar. 2023.

G1. Após postar vídeo com pornografia, Bolsonaro pergunta o que é 'golden shower'. *G1 São Paulo*, 06 mar. 2019. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2019/03/06/apos-postar-video-com-pornografia-bolsonaro-pergunta-o-que-e-golden-shower.ghtml>>. Acesso em 14 mar. 2023.

G1. 'Ainda bem' que 'monstro' do coronavírus veio para demonstrar necessidade do Estado, diz Lula. *G1*, 19 mai. 2020a. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/19/ainda-bem-que-monstro-do-coronavirus-veio-para-demonstrar-necessidade-do-estado-diz-lula.ghtml>>. Acesso em 15 jan. 2021.

G1. Ministro do Meio Ambiente defende passar 'a boiada' e 'mudar' regras enquanto atenção da mídia está voltada para a Covid-19. *G1*, 22 mai. 2020b. Disponível em <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>>. Acesso em 17 mar. 2023.

G1. Entenda por que as eleições da Bolívia colocaram o empresário Elon Musk nos trending topics. *G1*, 19 out. 2020c. Disponível em <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/10/19/entenda-por-que-as-eleicoes-da-bolivia-colocaram-o-empresario-elon-musk-nos-trending-topics.ghtml>>. Acesso em 12 jan. 2022.

G1. Homem atira para cima na região do Farol da Barra, em Salvador. *G1 BA*, 28 mar. 2021a. Disponível em <<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2021/03/28/policial-militar-dispara-tiros-para-cima-na-regiao-do-farol-da-barra-em-salvador.ghtml>>. Acesso em: 27 abr. 2021.

G1. Garimpeiros e pecuaristas querem o status de 'povos tradicionais' e comitê analisa; veja em 7 pontos. *G1*, 9 dez. 2021b. Disponível em <<https://g1.globo.com/meio-ambiente/noticia/2021/12/09/garimpeiros-e-pecuaristas-querem-o-status-de-povos-tradicionais-e-comite-analisa-veja-em-7-pontos.ghtml>>. Acesso em 17 jan. 2023.

G1. Garimpeiros exigem sexo com meninas e mulheres ianomâmi em troca de comida, aponta relatório. *G1 RR*, 11 abr. 2022a. Disponível em <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/11/garimpeiros-exigem-sexo-com-meninas-e-mulheres-yanomami-em-troca-de-comida-aponta-relatorio.ghtml>>. Acesso em 18 jan. 2023.

G1. Terra Yanomami: números mostram maior devastação causada pelo garimpo em 30 anos. *G1 RR*, 25 abr. 2022b. Disponível em <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2022/04/25/terra-yanomami-numeros-mostram-maior-devastacao-causada-pelo-garimpo-em-30-anos.ghtml>>. Acesso em 18 jan. 2023.

G1. Deputada bolsonarista Carla Zambelli saca e aponta arma para homem na rua em SP; ela diz que foi cercada e agredida. *G1 SP*, 29 out. 2022.c Disponível em <<https://g1.globo.com/sp/sao-paulo/noticia/2022/10/29/deputada-bolsonarista-carla-zambelli-saca-e-aponta-arma-para-homem-na-rua-em-sp-ela-diz-que-foi-cercada-e-agredida.ghtml>>. Acesso em 16 jan. 2023.

G1. Morre menina de 12 anos que estava internada após levar tiro no dia das eleições 2022. *G1 MINAS*, 31 out. 2022d. Disponível em <<https://g1.globo.com/mg/minas-gerais/noticia/2022/10/31/policia-investiga-se-acao-que-terminou-com-a-morte-de-um-homem-e-mais-quatro-pessoas-feridas-em-bh-apos-as-eleicoes-tem-motivacao-politica.ghtml>>. Acesso em 16 jan. 2023.

HUTUKARA. Página inicial. Disponível em <<http://www.hutukara.org/>>. Acesso em 18 jan. 2023.

JORNALISTAS LIVRES. Minha especialidade é matar. *Facebook*, 9 abr. 2020. Disponível em <<https://www.facebook.com/watch/?v=565304337423441>>. Acesso em 16 jan. 2023.

JUSBRASIL. "Não te estupro porque você não merece", volta a dizer Bolsonaro a deputada. *Ylena Luna*, 9 dez. 2014. Disponível em <<https://lunatenorio.jusbrasil.com.br/noticias/156410097/nao-te-estupro-porque-voce-nao-merece-volta-a-dizer-bolsonaro-a-deputada>>. Acesso em 11 mai. 2021.

MÍDIA NINJA. Morre homem que ateou fogo contra si mesmo em protesto a Alexandre de Moraes. *Ninja*, 3 fev. 2023. Disponível em <<https://midianinja.org/news/morre-homem-que-ateou-fogo-contra-si-mesmo-em-protesto-a-alexandre-de-moraes/>>. Acesso em 14 mar. 2023.

MST. 100 anos da Guerra do Contestado: silêncio, invisibilidade e miséria. MST, 3 jun. 2015. Disponível em <<https://mst.org.br/2015/06/03/100-anos-da-guerra-do-contestado-silencio-invisibilidade-e-miseria/>>. Acesso em 09 mai. 2020.

NEXO. Mundo produz comida suficiente, mas fome ainda é uma realidade. *Nexo*, 2 set. 2016. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/explicado/2016/09/02/Mundo-produz-comida-suficiente-mas-fome-ainda-%C3%A9-uma-realidade>. Acesso em 21 mar. 2023.

NOTÍCIA PRETA. Durante live, Bolsonaro toma "copo de leite" símbolo nazista de supremacia racial. *Notícia Preta*, 30 mai. 2020. Disponível em <<https://noticiapreta.com.br/durante-live-bolsonaro-toma-copo-de-leite-simbolo-nazista-de-supremacia-racial/>>. Acesso em 12 mai. 2021.

O GLOBO. Lula: crise é tsunami nos EUA e, se chegar ao Brasil, será 'marolinha'. *O Globo*, 4 out. 2008. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/economia/lula-crise-tsunami-nos-eua-se-chegar-ao-brasil-sera-marolinha-3827410>>. Acesso em 02 mar. 2023.

O GLOBO. Brasil é a sexta economia do mundo. *Paulo Justus*, 06 mar. 2012. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/economia/brasil-a-sexta-maior-economia-do-mundo-4233033>>. Acesso em 18 nov. 2020.

O GLOBO. Campanha confirma vídeo em que Bolsonaro fala em 'fuzilar petralhada do Acre': 'Foi brincadeira'. *O GLOBO*, 3 set. 2018. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/politica/campanha-confirma-video-em-que-bolsonaro-fala-em-fuzilar-petralhada-do-acre-foi-brincadeira-23033857>>. Acesso em 16 jan. 2023.

O GLOBO. 'Patriota do caminhão': bolsonarista diz que ficou pendurado cerca de 6km e estava 'certo de que iria morrer' *O Globo*, 8 nov. 2022. Disponível em <<https://oglobo.globo.com/politica/noticia/2022/11/patriota-do-caminhao-bolsonarista-diz-que-ficou-pendurado-cerca-de-6km-e-estava-certo-de-que-iria-morrer.ghtml>>. Acesso em 14 mar. 2023.

OneL3. *Página de Facebook*. 20 set. 2018. Disponível em <<https://www.facebook.com/OneL3One/photos/absurdo-crist%C3%A3os->

fazendo-sinal-de-arma-de-fogo-dentro-de-um-tempo-religioso-em-r/688058674927935/>. Acesso em 14 mar. 2023.

PODER360. Bolsonaro defende reabertura do comércio e diz que Guedes decide 99%. *PODER360*, 8 mai. 2020. Disponível em <<https://www.poder360.com.br/governo/bolsonaro-defende-reabertura-do-comercio-e-diz-que-guedes-decide-99/>>. Acesso em 12 mai. 2020.

PODER 360. Aliança pelo Brasil sairá do papel apenas em 2024 no ritmo atual. *Poder 360*, 24 fev. 2021. Disponível em <<https://www.poder360.com.br/congresso/alianca-pelo-brasil-saira-do-papel- apenas-em-2024-no-ritmo-atual/>>. Acesso em mar. 2023.

REVISTA FÓRUM. Bolsonaro: “Eu tenho 5 filhos. Foram 4 homens, a quinta eu dei uma fraquejada e veio uma mulher”. *Revista Fórum*, 5 abr. 2017. Disponível em <<https://revistaforum.com.br/noticias/bolsonaro-eu-tenho-5-filhos-foram-4-homens-a-quinta-eu-dei-uma-fraquejada-e-veio-uma-mulher-3/>>. Acesso em 11 mai. 2021.

REVISTA FÓRUM. Em Balneário Camboriú, bolsonarista mata idoso a socos e pontapés por divergência política. *Revista Fórum*, 28 nov. 2019. Disponível em <<https://revistaforum.com.br/brasil/2019/11/28/em-balneario-camboriu-bolsonarista-mata-idoso-socos-pontapes-por-divergencia-politica-65078.html>>. Acesso em 16 jan. 2023.

REVISTA FÓRUM. Bolsonarista batem continência para caixa gigante de cloroquina no RS. *Revista Fórum*, 2022a. Disponível em <<https://revistaforum.com.br/brasil/coronavirus/bolsonaristas-batem-continencia-para-caixa-gigante-de-cloroquina-no-rs/>>. Acesso em 27 abr. 2021.

REVISTA FÓRUM. Eleitor de Lula morto a machadadas: Veja lista de crimes de bolsonaristas até agora. *Revista Fórum*, 9 set. 2022b. Disponível em <<https://revistaforum.com.br/politica/2022/9/9/eleitor-de-lula-morto-machadadas-veja-lista-de-crimes-de-bolsonaristas-ate-agora-123013.html>>. Acesso em 16 jan. 2023.

TV GAZETA. Presidente Jair Bolsonaro exhibe caixa de cloroquina a ema no Palácio da Alvorada. *Jornal da Gazeta*, s/d. Disponível em <<https://www.tvgazeta.com.br/videos/presidente-jair-bolsonaro-exibe-caixa-de-cloroquina-a-ema-no-palacio-da-alvorada/>>. Acesso em 14 mar. 2023.

ÚLTIMO SEGUNDO. Massacre no Jacarezinho: veja qual foi a cronologia da operação da Polícia Civil. *IG*, 7 mai. 2021. Disponível em <<https://ultimosegundo.ig.com.br/2021-05-07/massacre-jacarezinho-cronologia-operacao-policia-civil.html>>. Acesso em: 13 mai. 2021.

UOL. Abordagem nos Jardins tem de ser diferente da periferia, diz novo comandante da Rota. *Uol São Paulo*, 24 ago. 2017. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2017/08/24/abordagem-no-jardins-e-na-periferia-tem-de-ser-diferente-diz-novo-comandante-da-rota.htm>>. Acesso em 30 ago. 2017.

UOL. Ex-assessor de Trump e 'oráculo' da família Bolsonaro: quem é Steve Bannon. *Uol São Paulo*, 21 out. 2022. Disponível em <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2022/10/21/quem-e-steve-bannon.htm>>. Acesso em 13 mar. 2023.

VALOR. Nós temos é que desconstruir muita coisa, diz Bolsonaro durante jantar. *O Globo*, 18 mar. 2019. Disponível em <<https://valor.globo.com/brasil/noticia/2019/03/18/nos-temos-e-que-desconstruir-muita-coisa-diz-bolsonaro-durante-jantar.ghtml>>. Acesso em 14 mar. 2023.

VALOR. Bolsonaro pede para apoiadores tentarem mudar votos à esquerda: 'quer comer cachorro?' *O Globo*, 03 set. 2022. Disponível em <<https://valor.globo.com/politica/eleicoes-2022/noticia/2022/09/03/bolsonaro-pede-a-apoiadores-tentar-mudar-votos-esquerda-quer-comer-cachorro.ghtml>>. Acesso em 13 de março de 2023.