

Povo sem história: primeira parte da discussão contra dogmatismo, sectarismo e eurocentrismo

Por Christian Tello, PIMR no México

Não sou prisioneiro da história. Não preciso buscar nela o significado do meu destino. Devo me lembrar o tempo todo que o verdadeiro salto está em introduzir a invenção na existência.

Frantz Fanon (1961)

Introdução

A história, no seu sentido moderno e teleológico, começa com Hegel. Ao estabelecer os fundamentos da história universal, Hegel aludiu à estranheza de um submundo que, em sua perspectiva, estava fora da história: os desertos silenciosos do Saara, as estepes esquecidas da Patagônia ou as selvas herméticas da Indochina, habitadas por figuras humanóides que dançavam ao redor da fogueira pagã da meia-noite, emitindo gritos guturais e narrando mitos sobre as estrelas e os deuses dos tempos antigos. Para Hegel, eles nem sequer eram homens, pois viviam fora dos hábitos, costumes, valores, modos de vida, crenças e geografias do continente europeu e de suas civilizações. Essas pessoas estavam à margem do que ele chama de “manifestação do Espírito” (Entfaltung des Geistes) como progresso da autoconsciência e da liberdade no estado racional das coisas. Dessa forma, “O que chamamos de história universal não é a história de todos os povos em todos os tempos, mas apenas a história dos povos que fazem parte do desenvolvimento do Espírito universal (Hegel, 1830)”. De tal forma que o desenvolvimento do Espírito não aparece repentinamente como algo completo, mas se desenvolve historicamente em etapas. Cada etapa da história (Egito, Grécia, Roma) representa uma forma de consciência, organização social e progresso em direção à modernidade européia, na qual “todos podem ser livres”, de acordo com a teleologia hegeliana. Portanto, “a África (e, portanto, a América e a Ásia) não é uma parte histórica do mundo; não mostra nenhum movimento ou desenvolvimento

histórico próprio [...] O que entendemos por África é um mundo sem história, sem movimento ou desenvolvimento (Hegel, 1830: 259)".

Desde este prelúdio filosófico, a modernidade adquiriu a forma de uma história racional contra esses povos sem história: uma pré-concepção linear e homogênea do desenvolvimento histórico; uma história que surge na Europa com a missão particular de iluminar essas "áreas escuras" do mundo povoadas por essas figuras "embotadas" na fogueira. Desse projeto civilizacional surgiu uma visão de mundo chamada eurocentrismo, ou seja, uma visão ideológica que coloca a Europa no centro do desenvolvimento histórico e cultural, tornando invisíveis ou subordinando outras realidades e experiências históricas. Apenas então, o eurocentrismo funciona como parte de uma superestrutura que justifica a expansão colonial e o domínio capitalista global. Inicialmente, típico da acumulação primitiva de capital no século XV¹, o eurocentrismo reproduziu relações de poder que perpetuaram a hegemonia do capitalismo ocidental sobre o resto do mundo por meio de aventuras ultramarinas e processos de colonização na África, América e Ásia.

Como Marx advertiu, nada escapa à ideologia e esta, na sua forma histórica concreta, manifesta-se como ideologia burguesa². O marxismo e as suas tentativas de revisão, consciente ou inadvertidamente, herdaram, dessa forma, parte dos preconceitos sobre a história universal: europeia, linear, homogênea e positivista, que impôs leis de desenvolvimento civilizatório numa escatologia que subordinava a cultura, as sociedades e as formas econômicas de outros povos colonizados. Essa foi uma das muitas maneiras pelas quais o dogmatismo invadiu o pensamento marxista. Dos estudos de Engels em *Anti-Dühring*³ sobre o desenvolvimento dos meios de produção por meio de etapas e leis históricas verificáveis, que mais tarde serviram para se apropriar indevidamente e justificar a política civilizatória da social-democracia alemã em relação às colônias, passando pela tese do "socialismo em um país" do stalinismo, até as omissões dos defensores do eurocomunismo na segunda metade do século XX diante das lutas anti-imperialistas na Argélia ou no Vietnã, o dogmatismo eurocêntrico de certas tradições distorceu a vocação do marxismo como teoria da revolução.

Infelizmente, esse viés contaminou até mesmo nossa tradição, dificultando a análise de nossas perspectivas, nosso programa e a formação de nossa militância no mundo neocolonial. Portanto, a tarefa do marxismo e de qualquer processo sério de revisão no PRIM deve começar por desmascarar esses erros e, por que não, fazer-nos sentir vergonha⁴ e culpa diante do passado e de suas derrotas. Não a partir de um pessimismo paralisante, mas como um gesto de responsabilidade histórica, uma dívida pendente com as vítimas dessa política injusta.

Devemos iluminar esses espaços opacos, fechados pelo historicismo vulgar, eurocêntrico e dogmático da nossa tradição e da de muitos outros no marxismo. Para citar Walter Benjamin: “devemos capturar esses momentos fugazes que ocorrem como flashes na história (Benjamin, 1942)”. Só assim podemos voltar ao passado não como um poço de melancolia, mas como uma força para construir um horizonte de esperança revolucionária. Só assim é possível a redenção, entendida nos termos benjaminianos: uma redenção atolada em culpa, desconforto, desequilíbrio e na impossibilidade de qualquer reconciliação fácil. Só assim uma esperança lúcida abre caminho, uma esperança que não idealiza o futuro e fecha o passado, mas encara o presente com responsabilidade, em defesa dos povos “sem história”: os povos do Oriente que impressionaram Lenin, as comunas rurais russas que Marx estudou, as comunidades pré-colombianas que Mariátegui admirava ou as rebeliões negras que deram esperança a Fanon; aqueles indígenas, asiáticos e negros que souberam mostrar à Europa um poder revolucionário maior do que aquele que ela lhes ofereceu.

É por essa razão, e mais, que nossa tradição tem que se abrir ao estudo aprofundado dos povos subordinados pelo imperialismo, suas experiências históricas, suas contribuições teóricas ao marxismo e suas capacidades revolucionárias para enfrentar um mundo certamente ainda dividido pelas cicatrizes do colonialismo. O que tentarei retratar a seguir será uma série de experiências introdutórias que podem contribuir para o processo de revisão contra o sectarismo, o mecanicismo e o dogmatismo que erraram em sua análise da situação específica, uma vez que seu objeto de estudo está fora do método dialético.

É verdade que a história das revoluções e do marxismo no que hoje chamamos de “sul global”, “mundo neocolonial” ou “periferia” (África, Ásia e América

Latina) é tão vasta que mesmo uma pesquisa enciclopédica não conseguiria completar a tarefa. Portanto, farei uso do que Benjamin define como *imagens dialéticas*⁵. De acordo com a definição mais completa de Enzo Traverso, essas imagens são flashes de verdade que interrompem a continuidade do tempo histórico, pontos de condensação onde o passado e o presente se cruzam para revelar uma experiência histórica reprimida e, assim, formar uma constelação de experiências e horizontes revolucionários (Traverso, 2021: 15)⁶. Não se trata de reconstruir linearmente uma totalidade fechada, mas de capturar momentos críticos que rompem com a visão dominante do progresso, neste caso, aquela que coloca a Europa como centro e medida do desenvolvimento histórico. Essas imagens nos permitem construir uma memória responsável, rebelde à narrativa linear e homogênea do eurocentrismo, que se torna uma ferramenta metodológica para pensar a partir e com os sujeitos históricos que foram constitutivos do desenvolvimento capitalista periférico, mas excluídos de sua narrativa global e da do chamado “marxismo” que o CIT e a ISA insistiram em defender.

Este trabalho será dividido em quatro seções que articulam teoria e experiência histórica: **1) Dialética e o sujeito do seu estudo**, onde se problematizam as omissões teóricas e políticas de nosso debate e como o movimento dialético pode ser recuperado com base nas realidades coloniais e periféricas. **2) Acumulação primitiva e acumulação por expropriação**, examinando como o capital não nasce apenas do processo interno europeu, mas da pilhagem colonial, do trabalho forçado e da expropriação na periferia do mercado global, formando assim um capitalismo com dinâmicas diferentes das do centro da acumulação de riqueza global. **3) O sujeito revolucionário**, que se afasta da figura única do proletariado industrial europeu para resgatar as lutas anticoloniais, camponesas, indígenas e negras como formas legítimas de ação revolucionária. E, finalmente, **4) As revoluções camponesas e escravas**, onde são estudadas as experiências históricas que desafiaram a ordem colonial, capitalista e imperialista, como as revoltas de escravos no Caribe, os movimentos camponeses e indígenas na América Latina e as revoluções anticoloniais na África e na Ásia.

As seções apresentadas têm como objetivo alertar sobre o desafio de pensar além das fórmulas pré-fabricadas do assim chamado “marxismo” e, assim, resgatar um passado obstruído por confusões e superficialidades em sua análise. Ainda hoje

ressoam as palavras de Lenin quando afirma que “nossa pequena burguesia europeia nem sequer sonha que as revoluções que se aproximam nos países orientais, incomparavelmente mais populosos, devido à sua diversidade de condições sociais, sem dúvida lhes oferecerão mais peculiaridades para a teoria do que a revolução russa (Lenin, 1979: 796)”⁷. Portanto, essas aberturas não pretendem esgotar o debate, mas sim abri-lo, gerando uma maneira de pensar o marxismo como uma ferramenta viva e situada, profundamente anticolonialista e internacionalista.

1) Dialética e o sujeito de seu estudo

A opressão colonial tem sido um tema central na teoria marxista desde seus primeiros debates. A abordagem desse problema se concentra na relação entre o mercado mundial, a divisão internacional do trabalho e o papel que as classes desempenham nas sociedades dominadas pela lógica do imperialismo. Portanto, temas como nacionalismo, classes revolucionárias, violência, raça, têm um papel central em cada experiência histórica do movimento vivo da classe trabalhadora. Em suma, o método dialético de análise desempenha um papel diferente no estudo dessas realidades que não são sustentadas, por exemplo, na análise do desenvolvimento histórico do capitalismo na Europa, com suas próprias categorias e conceitos. Aqui, tanto o sujeito quanto o objeto de estudo do marxismo geralmente escondem dinâmicas totalmente diferentes daquelas estudadas pelo ABC de nossa tradição. Essas realidades nos fazem repensar a capacidade e os desafios com os quais o marxismo pode se tornar uma teoria universal que não apenas observa de fora, mas também herda as características particulares de cada sociedade, etnia, raça, religião e idioma.

E aqui está a questão: se descartarmos o estudo sistemático do ABC marxista de nossa tradição (que a maioria da ASI repetiu obscenamente), perceberemos que omitimos fatalmente o estudo sistemático de outros autores ou experiências revolucionárias no sul global que foram consideradas politicamente não confiáveis, exóticas ou contrárias ao dogma antiquado que precedeu as ideias políticas da antiga liderança da ASI. No México, tivemos a situação embaraçosa de sermos criticados pela liderança da seção americana da ASI por integrar José

Carlos Mariátegui às leituras de nossas células. Mariátegui, um dos grandes marxistas e revolucionários latino-americanos, foi descartado por essas pessoas, que o acusaram de ser pós-moderno sem sequer ouvir seu nome ou discutir seus escritos previamente. Este é um pequeno exemplo da agitação política que vínhamos prevendo em discussões informais, reuniões e debates internacionais com camaradas de outras seções quando a ASI ainda existia.

Enquanto nos esforçamos para aprender todos os detalhes da Revolução Russa, aprender sobre Marx, Lenin e Trotsky e debater as últimas novidades de Peter Taaffe, esquecemos a Revolução Haitiana em um baú de memórias, ignoramos distante as ideias de Mariátegui, Fanon, Cabral e Guevara e abordamos superficialmente as discussões recentes sobre decolonialidade, populismo, bonapartismo e progressismo de esquerda no sul global. Ainda nos lembramos das discussões do bureau latino-americano que encerraram o protocolo sentenciando e ignorando os limites do progressismo e sua dinâmica interclasses, sem avançar além das fórmulas obscenas de seu entendimento. Comemoramos os 100 anos da Oposição de Esquerda na última escola de verão da ASI, e foi completamente esquecido que a América Latina estava comemorando os 200 anos da Revolução Haitiana, a primeira revolução de escravos, negros e caribenhos da história.

Mesmo agora, na última Escola de Verão, durante a discussão sobre a abordagem marxista da opressão, um camarada que atuou no trotskismo por décadas mencionou estar surpreso ao estudar *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Fanon, pela primeira vez em uma reunião como essa, enquanto seus ex-camaradas ainda qualificavam o escritor da Martinica como um “revisionista pequeno-burguês”.

Recentemente, no projeto, durante a discussão sobre o genocídio criminoso em Gaza, camaradas que deixaram a seção da ASI em Israel-Palestina fizeram um apelo político substancial sobre a necessidade de nossa análise e nosso programa serem sensíveis à realidade do povo palestino. O problema da questão nacional foi discutido em várias ocasiões, a dificuldade de adaptar um programa socialista em meio às contradições que a sociedade israelense representa, as concessões ao movimento internacional de solidariedade à Palestina ou mesmo o uso de palavras como genocídio em nossos slogans. Tudo foi mencionado, apontado e discutido, no entanto, vocês se lembram das contribuições dos camaradas do Terceiro Mundo

sobre o assunto? Quantos trabalhadores palestinos, árabes e muçulmanos fazem parte do debate? O que diz a parte que vive a realidade desse debate, com sua própria voz? Os camaradas mencionaram isso de forma simples e direta: devemos ouvir e aprender com as massas antes de formular slogans vazios, programas vagos e discursos liquidacionistas que lembram mais uma catequese pastoral do que a análise revolucionária do marxismo.

É evidente que nós, que somos vítimas da guerra e da miséria dos governos imperialistas, continuamos à margem do debate sobre esta questão entre as principais seções europeias. Não produzimos nossos próprios documentos, a tradução é lenta e as exigências são exaustivas. Um exemplo claro disso ocorreu durante a Escola de Verão: durante o debate sobre o genocídio em Gaza, as seções irlandesa, belga e israelense passaram do campo da guerra para a discussão das concessões feitas ao movimento internacional nos acampamentos de solidariedade realizados em universidades na Europa e nos Estados Unidos. Nós, as seções do mundo neocolonial, permanecemos em silêncio durante grande parte do debate, observando e tentando entender o quão estranha a polêmica nos parecia. Em meio à estranheza, nos encontramos conversando em um canto do auditório, os camaradas brasileiros e mexicanos. Perguntem a si mesmos por que esses acampamentos não foram reproduzidos em grande escala no mundo neocolonial? Uma das respostas é: para nós, a morte é nosso pão de cada dia. A violência, mesmo a violência maciça e extraordinária, no mundo colonial não causa, por si só, solidariedade e mobilização imediata entre a classe trabalhadora, porque a imediatez da vida é vivida em constante violência explícita. Hoje, 500 palestinos morrem em bombardeios; amanhã, cartéis de drogas executam 43 estudantes no México; no dia seguinte, 800 indígenas de uma tribo rival são assassinados no Sudão; e na próxima semana, 146 trabalhadores morrem no desabamento de uma fábrica têxtil no Laos.

A morte, a violência e a crueldade que vivenciamos diariamente, um produto do legado colonial em nossas sociedades dependentes, tornam-se normais, indiferentes e até mesmo indispensáveis para a reprodução da vida. Que dialética macabra está em ação aqui: a violência do capital torna a vida dos colonizados insensível, e sua única expressão humana é sua reprodução por outros canais. Assim, as massas colonizadas vão além dos acampamentos: incendeiam as ruas do

Cairo, atacam embaixadas israelenses em Buenos Aires, explodem gasodutos de capital estrangeiro em La Paz ou ocupam o palácio do governo no Sri Lanka. Para nós, essa realidade é a nossa realidade, estranha e distante da realidade subjacente ao debate nas seções europeias. Poderíamos encerrar todos os discursos em reuniões internacionais pedindo a solidariedade internacional dos trabalhadores, mas essa solidariedade ainda é abstrata, pois as seções dos países imperialistas não compreendem plenamente as lutas contra o capital estrangeiro, as cicatrizes do colonialismo e a lógica da violência nos países neocoloniais. Por não compreenderem plenamente, elas nos mantêm à margem do debate.

O mundo colonial é um mundo maniqueísta, alertou Fanon, e nesse mundo maniqueísta, ainda latente em sociedades como a nossa, discussões como essas não são expressas explicitamente na consciência e no pesadelo da experiência das massas oprimidas pelo imperialismo⁸. Gege, durante o debate, expressou isso claramente ao destacar em sua participação a crueza com que um trabalhador palestino contou como toda a sua família foi aniquilada pelos bombardeios do exército israelense. Como você pode pedir a ele que pense em solidariedade com a classe trabalhadora israelense quando a única coisa que ele sabe sobre eles é o desejo de vê-los morrer sob os escombros de fogo e chumbo? Da mesma forma, há dois anos, durante uma discussão informal com Yassim sobre o movimento internacional de solidariedade à Palestina na Tunísia, ele mencionou a dificuldade e o absurdo de introduzir ou tentar explicar o programa da seção Israel-Palestina da ASI em seu contexto nacional, uma vez que isso seria uma traição à própria consciência anti-imperialista que sobrevive entre os trabalhadores do Magrebe, aqueles que viveram as mais amargas e sangrentas lutas de libertação nacional.

No mundo maniqueísta, as massas oprimidas só conhecem a violência do colonizador e o sofrimento do seu povo, portanto, quando se trata de combate frontal, não há concessões. Ou é a destruição física do opressor ou a extinção completa da espécie oprimida. A violência, conseqüentemente, é o único meio racional de conter as forças sociais preparadas para o confronto. Pode-se dizer que nem toda a classe trabalhadora israelense participa diretamente ou apoia o genocídio do povo palestino, mas a fórmula pré-fabricada vacila ao dar seus primeiros passos no campo do movimento real. No sistema colonial, seja sob a modalidade do apartheid ou da ocupação israelense moderna, a violência envolve

toda a vida nacional. Ao não compreender isso, essa hesitação acaba reduzindo arbitrariamente a complexidade da análise da dinâmica interna do movimento. Pensemos, como diz Fanon, nesse apoio que brota da indiferença cotidiana do colonizador que desfruta das confraternizações noturnas no Cabaré da cidade enquanto começam as caçadas aos ratos no Cabash árabe (*Chasse aux rats*)⁹, dos queridos irmãos que servem nas forças armadas ou nas áreas ocupadas por bairros com pessoas de moral impecável. De uma forma ou de outra, aos olhos dos colonizados, todos eles são iguais, colaboradores, representantes do regime, cidadãos de primeira classe, colonizadores. “Ou são eles ou somos nós”, porque o que ele conheceu toda a sua vida é aquele mundo maniqueísta que o torna animalesco, e a violência investida contra o colonizador é, finalmente, o único reduto de sua humanidade.

Nas discussões, priorizamos a sensibilidade ao sofrimento das massas palestinas, mas não compreendemos como esse sofrimento se transforma em raiva, o motor da expressão única de todo esse fluxo de energia que é a violência contra o colonizador e contra tudo o que ele representa, seja seu povo, sua cultura nacional e seus partidos. Assim, “a violência do sistema colonial e a resposta violenta dos colonizados constituem um ciclo fatal. É um universo fechado, dividido em dois (Fanon, 1961)”. Não compreender esse caráter inevitavelmente nos leva a assumir uma posição eurocêntrica em relação aos povos colonizados “pobres” e “indefesos” que precisam de ajuda do exterior; é uma posição dominada pela egomania do altruísmo burguês e pelo paternalismo do bom colonizador que rejeita o uso da violência por causa da moral cristã. É a dialética racista que a hipocrisia liberal esconde. Portanto, não podemos compreender o apoio maciço naqueles vídeos testemunho de combatentes e mártires carregados em caixões, após atacarem o exército israelense apesar do bombardeio iminente, que lutam por diferentes organizações militares pró-palestinas e cujo programa político decidimos rejeitar.

Todos esses exemplos servem para mostrar um desconforto que ainda persiste nas fileiras de nossa organização e que é necessário erradicar com uma dialética que atua de maneira totalmente diferente das fórmulas oferecidas por nossa tradição. Nessa perspectiva, a dialética opera em um sentido de negação absoluta. Não há reconciliação entre o colonizador, sua sociedade e os colonizados, a violência é uma violência que humaniza¹⁰, a classe trabalhadora opera em termos

de consciência muito diferentes daqueles que vivem nos centros imperialistas, etc... Onde quer que se vá, cada tema acaba causando maiores complicações para os marxistas de nosso tempo que se baseiam em um método-pela-metade.

Por isso, é necessário reconstruir nossa compreensão da dialética marxista. O erro subjacente na tradição marxista dominante não foi apenas político, mas metodológico. Não compreendemos a dialética como um método vivo e totalizante, mas como uma série de conclusões fixas que eram repetidas sem vida. Como Georg Lukács adverte em *História e consciência de classe*, o marxismo não consiste na aceitação inquestionável dos resultados de Marx, mas sim na fidelidade ao método dialético, ao seu caráter revolucionário. Esse método dialético se baseia na ideia de que a totalidade concreta é a categoria central, ou seja, que a verdade dos fenômenos sociais só pode ser compreendida a partir de sua localização no processo histórico total, em suas contradições internas, em seu movimento. Portanto, as lutas dos povos colonizados, longe de serem “exceções” ou “particularidades”, eram expressões concretas e legítimas do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo mundial. Eram, em sentido estrito, formas dialéticas de subjetivação política contra o capital. Compreendiam — com ou sem categorias europeias — que sua libertação não poderia passar por etapas formais, nem pela espera passiva que o capitalismo amadurecesse suas contradições. A dialética dos oprimidos, como o pensamento insurgente de Fanon, Mariátegui ou Cabral, parte da vida concreta, das relações materiais e espirituais das pessoas em luta. É por isso que sua compreensão da dialética é total, mesmo que não se conforme ao cânone doutrinário que organizações como a ASI mantêm com rigidez estéril. Organizações que não conseguem desenvolver teoricamente nem metade do que esses pensadores revolucionários produziram.

Nós, por outro lado, falhamos em aplicar esse método. Nós o transformamos em dogma, o fixamos em um quadro eurocêntrico e, com isso, nos afastamos da totalidade concreta que Lukács exige para qualquer análise real. Como ele diz, “o marxismo não é uma série de teses abstratas que se aplicam mecanicamente aos fatos, mas o conhecimento do processo concreto em seu desenvolvimento e contradições”. Ao abandonar essa visão, omitimos as contradições que constituíam a compreensão efetiva das massas oprimidas e, portanto, não conseguimos

oferecer um programa com demandas sólidas para sua libertação. Assim, rompemos a unidade entre teoria e prática revolucionária.

Esse distanciamento teórico tem um preço político: um marxismo sem povo, sem corpo, sem alma. Enquanto Fanon compreendeu que “a violência é o único meio pelo qual o colonizado pode se reapropriar de sua humanidade”, continuamos buscando respostas em velhas resoluções que nada sabiam sobre a dor de Gaza, a revolta em Chiapas, os tambores de Bois Caïman. A dialética, entendida a partir de Lukács, é precisamente o oposto: é a arte de pensar o presente a partir de suas contradições, não da nostalgia do passado. E, nesse sentido, estudar Fanon ou Cabral não é apenas um ato apaixonado de justiça política, mas de coerência metodológica.

O que vivemos em nossas discussões internas — ao omitir ou qualificar como complemento experiências como a Revolução Haitiana, as ideias de Fanon e as lutas anticoloniais na África, Ásia e América Latina — não é simplesmente uma omissão política: é uma falha moral e histórica. É a expressão de uma vergonha mal processada, de uma esquerda que, em nome da pureza ideológica, se recusou a ouvir os oprimidos de seu tempo.

A luta anticolonial não é um complemento ao marxismo: é a sua prova histórica. Não há revolução possível sem o reconhecimento do mundo maniqueísta que Fanon descreve, onde a violência colonizadora estrutura não apenas o território, mas a subjetividade dos oprimidos. Nesse contexto, falar de reconciliação ou solidariedade abstrata entre classes sem abordar a ferida colonial é repetir o mesmo silêncio que os vencedores impuseram, tornando-nos colaboradores do massacre. É por isso que Benjamin nos lembra que “somente através do amor desesperado pelos derrotados o historiador tem o direito de acender a centelha da esperança no passado” (Tese VII).

Esse amor desesperado não é romantismo. É consciência. É assumir que a história revolucionária não começa nem termina em Petrogrado em 1917, mas também arde no Haiti em 1804, em Morelos com Zapata, na Argélia, Tunísia, Palestina, Chiapas ou Soweto. É compreender que a redenção do passado não ocorre a partir do altar dos líderes mais bem-sucedidos nem do paternalismo do colonizador com moral, mas da raiva das pessoas que ainda lutam para existir e que devemos extrair delas

uma voz viva de seu conhecimento. Esse é o nosso método, e o método é tão político que se traduz em correções políticas concretas.

2) Acumulação primitiva e acumulação por expropriação

Para Marx, o capitalismo começou em um capítulo específico da história humana, comparável, em suas palavras, ao “pecado original” do mito cristão.

Desse pecado original surge a pobreza das grandes massas que ainda hoje, por mais que trabalhem, não têm nada para vender além de si mesmas, e a riqueza de poucos, riqueza que não para de crescer, embora seus proprietários tenham há muito deixado de trabalhar (Marx, 1867: 652).

O capitalismo, como formação econômica na história, não surge de uma livre associação de produtores em um mercado dominado pela lei harmoniosa da oferta e da procura, nem conseguiu se formar a partir da boa vontade do liberalismo, do livre comércio e da moral cristã das nações europeias. A origem do capitalismo ou o “processo de acumulação primitiva”, como Marx o define, veio ao mundo “pingando sangue e lama por todos os poros, dos pés à cabeça” (Marx, 1867: 654). O que pode parecer uma metáfora em Marx faz sentido quando se estuda a história do capitalismo desde o século XV, reconhecendo o papel da conquista sangrenta da América Latina e da África, o lucrativo comércio de escravos no Oceano Atlântico, a violenta expropriação de terras comunais na Europa, a conversão abrupta de milhões de camponeses em trabalhadores assalariados, o genocídio de civilizações indígenas e o aprisionamento de milhões de mulheres ao trabalho doméstico não remunerado e à maternidade. (Mies, 2019: 17).

Todos esses aspectos, eventos e situações históricas que precederam a história moderna do capitalismo são, para Marx, uma parte essencial e característica de sua origem. Graças a eles, foi possível a criação de um mercado global que, pela primeira vez, conectou todos os cantos do mundo em um sistema dividido entre o centro da acumulação global de riqueza, a Europa, e as periferias nas colônias ultramarinas de onde ela provinha. A Europa é literalmente a criação do Terceiro Mundo¹¹. Ela permitiu, por sua vez, uma divisão internacional do trabalho

de trocas entre produtores a distâncias globais. Conseguiu aumentar a produção de 1 para 100 através da expropriação de grandes terras indígenas convertidas em propriedade privada para o comércio de tabaco, lã, algodão, cana-de-açúcar e gado (De Angelis, 2012: 15). Reduzia o papel das mulheres na sociedade à vida privada do lar para manter as tarefas domésticas que eram a base da reprodução global contínua da força de trabalho (crianças que nasciam, eram criadas e acabavam nas fábricas) (Mies, 2019: 164). Construiu cidades inteiras, como Manchester ou Lisboa, a partir do comércio de escravos negros e refugiados (Leinbaugh, 2004: 129). Reforçou a aliança estratégica entre Igreja e Estado com o processo de reforma, em 1545, contra as revoltas camponesas na Europa e a criação da Santa Inquisição para caçar mulheres acusadas de bruxaria, radicais religiosos anticlericais e plebeus que escaparam em incursões coloniais para as Américas (Federici, 2004: 34). Para onde quer que se olhe, as vítimas são inúmeras em diferentes situações e locais do globo.

Na história da acumulação primitiva, todas as transformações que servem de ponto de apoio para a classe capitalista nascente e, acima de tudo, os momentos em que grandes massas de homens são repentinamente e violentamente despojadas de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários livres e deserdados. Sua história apresenta uma modalidade diversa em cada país e, em cada um deles, passa por diferentes fases em diferentes graus e em diferentes períodos históricos (Marx, 1990 [1867]: 654).

O tráfico transatlântico de escravos, a expropriação das terras comunais indígenas, a caça às bruxas em toda a Europa continental, a colonização e evangelização da África e da América, a exploração de novas rotas comerciais asiáticas através de guerras religiosas, etc... Se juntarmos as peças do quebra-cabeça, obtemos a imagem global, a reconstrução histórica dos tempos míticos e mais distantes do surgimento do capitalismo. Uma longa história de sangue, horror, chumbo, lama e miséria.

Vamos pegar alguns exemplos históricos desse quebra-cabeça. Silvia Federici (2004), em sua obra “Calibã e a bruxa”, conta a história da caça às bruxas

entre os séculos XV e XVII na Europa e como essa campanha conseguiu disciplinar a sexualidade e o corpo das mulheres por meio da penitência (Federici, 2004, Mies, 2019). Ao mesmo tempo, mostra a relação entre a caça e o sucesso da burguesia proprietária de terras no comércio de lenha, álcool e indústria têxtil, enriquecida pelas campanhas de caça e pela queima de acusados na fogueira.

Em “A hidra de muitas cabeças”, Peter Linebaugh (2005) dá voz aos marinheiros, escravos africanos, piratas, pequenos criminosos, vagabundos e radicais religiosos que foram forçados pelas leis da coroa britânica a viajar e trabalhar em enormes caravelas durante anos no mar. Estes acabaram por ser os cadáveres sobre os quais nasceu o grande comércio transatlântico. Em obras literárias como *A Tempestade*, de William Shakespeare, encontramos uma visão histórica que não está longe da concepção europeia da época sobre as massas oprimidas do Caribe. A figura de Calibã é crucial aqui, Calibã é escravizado por Próspero, que representa o colonizador europeu que chega a uma ilha desabitada, toma-a como sua e subjuga seus habitantes. A linguagem que Próspero usa para se referir a Calibã é claramente desumanizante: ele o chama de “besta”, “monstro”, “demônio”, aludindo tanto à sua origem não europeia quanto à sua suposta falta de civilização¹².

Em “O limite do capital”, David Harvey (1982) nos diz de onde vem a miséria da América Latina e da África, com base na conquista sangrenta pela Europa, na acumulação devido à expropriação clerical de terras, na pandemia de doenças europeias como a varíola e na inserção implacável dos povos indígenas no mercado global com base no grande negócio de escravos das fazendas e empresas de mineração que exportavam ouro, prata e produtos agrícolas. Estas são apenas algumas leituras recomendadas que, apesar de controvérsias específicas, são úteis para compreender a imagem global, longa e histórica do capitalismo.

Para Marx, a intrusão violenta do capitalismo na história humana produziu o elemento mais contraditório e fundamental das sociedades modernas, o processo de separação. Nele, em suas palavras, os meios de produção e reprodução da vida foram separados de seus produtores. Artesãos, camponeses e trabalhadores livres foram despojados dos aspectos mais essenciais que determinavam seu trabalho e as formas como viviam com a terra que cultivavam, as ferramentas que fabricavam,

a natureza e os animais que cuidavam, as relações familiares que fertilizavam e até mesmo a cosmovisão religiosa que professavam. É, em retrospecto, o início do processo de alienação em que, segundo Marx

O trabalhador se sente um estranho em seu próprio trabalho. Sua atividade não é sua própria atividade; é um meio de viver, não uma manifestação de sua essência. O homem se aliena de sua própria essência quando não pode se apropriar dos produtos de seu trabalho, tornando-se um estranho à sua própria criação (Marx, 2001 [1844]: 57).

Embora Marx tenha delimitado o alcance desse processo em um capítulo específico da história, a verdade é que o capitalismo tirou e continua tirando cada vez mais do planeta, das pessoas e do nosso trabalho. Como isso é possível? Seriam esses os ecos da acumulação primitiva? Para autores como Rosa Luxemburgo, a acumulação primitiva foi apenas um evento histórico em uma longa cadeia de eventos que mantêm novos ciclos de acumulação, reinvenção e inovação do sistema capitalista. Luxemburgo identifica dois processos: por um lado, o mencionado por Marx, o processo de acumulação primitiva, e, por outro, o processo de acumulação (propriamente dito) ou “processo de acumulação para a reprodução ampliada do capital”. O que isso significa? Que a sobrevivência do capitalismo depende de sua constante expansão e, nas palavras de Luxemburgo, “o capitalismo não pode existir sem a expansão de seu mercado. A acumulação requer continuamente a incorporação de novas áreas ao sistema capitalista” (Luxemburgo, 2005 [1913]: 121).

Ao definir os processos de acumulação na história do capitalismo, podemos identificar momentos de expansão, declínio, crise e estabilização, seja devido à dinâmica da anarquia da produção e à lei da queda da taxa de lucro no mercado global. Estes repetem-se continuamente, formando ciclos numa história linear de longa duração, e só tendo em conta esta tendência é possível compreender o caráter autodestrutivo e, ao mesmo tempo, inovador de um sistema que procura preservar-se em todos os recantos geográficos e aspectos individuais da vida humana. A expansão que a acumulação requer abrange todos os aspectos da vida e o território onde o capital pode obter lucros (De Angelis, 2012). A crise pode se

apresentar como uma catástrofe econômica, uma guerra, uma pandemia ou mesmo um evento natural que restringe as forças produtivas do capital e as obriga a se reproduzir novamente por meio de campanhas militares, expansão de monopólios, financeirização da economia, construção de infraestrutura, realocação de cadeias de valor, etc...

Para que um novo processo de acumulação seja realizado, ele precisa, por natureza, partir de uma crise anterior que ameace sua própria existência. Ou seja, o capitalismo não pode existir se não viver em constante crise. E, dessa forma, forma-se uma tendência viciosa no sistema que está nos levando à catástrofe final. Em um mundo com uma crise ambiental, onde os recursos naturais são finitos e as condições de vida são péssimas. Desde a década de 1970, uma grande corrente latino-americana de pensamento marxista desenvolveu um estudo sobre a reprodução ampliada do capital e o capitalismo *sui generis* da periferia colonial, inserido na dinâmica da acumulação global. A leitura do capitalismo como um sistema histórico de acumulação por meios não exclusivamente econômicos foi retomada criticamente por autores da teoria marxista da dependência, entre eles Ruy Mauro Marini, que fez uma das contribuições mais eruditas e radicais para a análise do capitalismo na América Latina.

Marini entendeu que a América Latina (e pode-se dizer sobre todo o caso da periferia capitalista) não se inseriu no capitalismo mundial tardiamente ou de forma incompleta, como sustentavam as abordagens desenvolvimentistas e eurocêntricas de meados do século XX entre a esquerda, mas sim que, desde sua origem, a região estava funcionalmente integrada ao desenvolvimento do capital em escala global como economia dependente. Essa dependência não era resultado do “subdesenvolvimento”, mas de uma forma específica de desenvolvimento: estruturalmente subordinada às necessidades de acumulação do centro capitalista e seus ciclos de reprodução ampliada. Assim, a superexploração do trabalho, conceito central em sua obra, implicava que os trabalhadores latino-americanos e do mundo colonial não apenas produziam mais-valia, mas eram forçados a reproduzir sua força de trabalho abaixo de seu valor (mais-valia absoluta)¹³, o que permitia uma drenagem constante de riqueza para o centro, sem a necessidade de desenvolvimento autônomo local e com toda a dependência da burguesia nacional aos interesses do capital estrangeiro.

Essa abordagem desmistifica a ideia de que o capitalismo funciona da mesma forma em todos os lugares e denuncia que, na periferia — ao contrário do centro da acumulação global —, o desenvolvimento do capital não elimina as formas pré-existentes de dominação, mas sim as ressignifica, incorpora e explora¹⁴. É nesse ponto que a teoria de Marini se conecta profundamente com o conceito de acumulação por espoliação formulado por David Harvey e que explica a dinâmica do capitalismo nas periferias do sistema global.

Para Harvey, a acumulação por espoliação é a forma contemporânea da acumulação primitiva descrita por Marx: um processo contínuo, renovado a cada crise do capital, através do qual bens comuns, direitos trabalhistas, territórios indígenas, terras comunais, serviços públicos e até mesmo recursos ecológicos são expropriados. Essa forma de acumulação não pertence apenas às origens do capitalismo, mas reaparece constantemente, especialmente nos territórios do Sul Global. A América Latina testemunhou isso através das privatizações forçadas das décadas de 1980 e 1990, da expansão do agronegócio e dos megaprojetos extrativistas em territórios indígenas, como o caso de Belo Monte no Brasil ou o Trem Maia no México. A África, por exemplo, tem sido alvo de novos cercamentos por desapropriação através da apropriação de terras por empresas estrangeiras, como é o caso dos atuais fundos abutres do Banco Asiático de Desenvolvimento (dirigido pela China). Na Ásia, o deslocamento forçado de camponeses devido a megaprojetos de infraestrutura, como os ligados à Iniciativa Belt and Road, também exemplifica esse processo.

Ambas as perspectivas — a dependência estrutural de Marini e a acumulação por espoliação de Harvey — concordam que o capitalismo não parou de se expandir por meio da violência sistemática que Marx já estudou e que, por sua vez, atuou com dinâmicas totalmente diferentes na periferia do sistema capitalista. Dessa forma, nos deparamos com um capitalismo *sui generis* fora do desenvolvimento integral do capitalismo nos centros históricos da acumulação global. Longe de uma lógica interna de autorregulação harmoniosa, a acumulação capitalista na periferia se reproduz através da pilhagem sistemática de regiões inteiras do planeta, perpetuando as relações coloniais em novas formas. A periferia não é uma anomalia no sistema capitalista; é um de seus pilares, sua regra. Tanto é assim que o modelo de bem-estar europeu nas décadas do pós-guerra se baseou

na superexploração dos trabalhadores e camponeses da periferia que sustentavam as concessões oferecidas por aquele “Estado de bem-estar social”¹⁵.

Voltando às imagens dialéticas de Benjamin, esses processos históricos devem ser capturados não como sequências lineares, mas como constelações carregadas de significado, onde o passado é iluminado no presente. Assim, a superexploração atual na América Latina, África ou Ásia não é um simples legado colonial, mas uma atualização contemporânea desse passado violento que nunca deixou de operar, uma reprodução ampliada e constante dele, como aponta Luxemburgo. O capital continua a absorver a vida, a natureza e culturas inteiras por meio de novas formas de expropriação, muitas vezes legitimadas por discursos progressistas de desenvolvimento, inovação tecnológica ou modernização.

Essa análise não só nos permite reinterpretar o desenvolvimento desigual do capitalismo global, mas também conecta uma crítica marxista antieurocêntrica. Marini, Harvey e Luxemburgo nos obrigam a reformular, diante da dinâmica *sui generis* do capitalismo periférico, o sujeito histórico, não mais como espectador do desenvolvimento capitalista europeu, mas como ator fundamental em sua formação e contradições. A dialética deixa de ser um método europeu e se torna uma ferramenta para pensar a partir do Sul. Na articulação entre Marx, Harvey e Marini, entendemos que a violência estrutural não é um evento passado, mas um princípio constante do capital. A acumulação ocorre em ciclos que se repetem e reconfiguram a expropriação na periferia. Assim, longe de se limitar ao proletariado industrial do centro como ator central no processo de separação, o sujeito revolucionário na periferia inclui camponeses, povos indígenas, mulheres, trabalhadores precários e trabalhadores temporários informais, cujas lutas se expressam dialeticamente diante dos ciclos permanentes de expropriação e da dinâmica de superexploração que apresenta o pagamento de seu salário abaixo de seu valor.

Experiências como as revoltas de escravos no Caribe, as insurreições camponesas andinas, as guerrilhas contra a ocupação japonesa ou a jihad contra o cristianismo no Magrebe não são resquícios pré-modernos, mas expressões avançadas da luta de classes em contextos de dependência (capitalismo *sui generis*). São imagens dialéticas que iluminam a possibilidade de um marxismo que pensa a partir das margens do capital, fora dos dogmas e significados teleológicos

da história universal. Juntas, essas perspectivas nos permitem não apenas reinterpretar o passado, mas também intervir no presente. A tarefa não é apenas compreender o capitalismo como um sistema global, mas transbordá-lo com as ferramentas teóricas e políticas que emergem daqueles povos que têm sido sua condição de possibilidade. A partir daí, o marxismo se torna não apenas mais fiel ao seu espírito original, mas também mais universal.

Alguns exemplos históricos explicam essa afirmação e, dessa forma, reconstróem as imagens de uma constelação clara de experiências contra a acumulação por espoliação em contextos periféricos. A insurreição dos escravos no Haiti não apenas desafiou o império francês em 1804, mas também alterou todo o sistema de plantações escravistas do Caribe, privando o capital de uma de suas principais fontes de renda. Aqui, a “acumulação primitiva” foi questionada e tomada pelos próprios negros insurgentes, mostrando que o sujeito revolucionário nem sempre foi o trabalhador industrial e artesão nascente que surgiu durante a Revolução Francesa de 1789, um modelo social que prevaleceu durante a primeira metade do século XIX. O sujeito revolucionário nesse contexto periférico era o escravo rebelde que cantava a Marselhesa, um dos primeiros símbolos internacionalistas da Revolução, enquanto as tropas de Napoleão atacavam esses seres irracionais.

Desde Túpac Amaru II no alto Peru (atual Peru e Bolívia) até as insurreições maias em Yucatán, os povos indígenas resistiram à acumulação por espoliação por meio de revoltas que exigiam a restituição de suas terras, conhecimentos e modos de vida que Mariátegui já havia materializado politicamente na figura do ayllu como uma forma antiga de comunismo indígena, onde a terra era propriedade coletiva e o trabalho era feito em comunidade¹⁶. No México, o *Plano de Ayala* dos zapatistas, em 1911, já continha essa demanda programática, defendendo formas pré-modernas de organização comunitária com ideias modernas de socialismo. A defesa do chamado “ejido” como forma de propriedade coletiva, enraizada nas tradições indígenas do centro e do sul do país, ia contra a forma de propriedade privada do capitalismo. Assim, o slogan “Tierra y Libertad” consagra a ação política de um campesinato indígena e de trabalhadores agrícolas, que lutaram pela criação heróica de um socialismo baseado nas experiências de sua história. Embora posteriormente cooptada por setores burgueses, a Revolução Mexicana nasceu como uma luta

camponesa contra a oligarquia latifundiária e o capital estrangeiro. O zapatismo e o villismo encarnaram formas autogerenciadas de vida comunitária e distribuição agrária, contra um regime baseado na expropriação sistemática das terras indígenas e camponesas, que eram totalmente dedicadas à satisfação da indústria europeia. “Tierra y Libertad” é uma crítica radical à acumulação capitalista baseada no modelo das haciendas, estabelecimentos fatiados e peões temporários informais¹⁷.

Na África e na Ásia, os processos revolucionários influenciados pelo Viet Minh no Vietnã, pela FLN na Argélia ou pelo MPLA em Angola não foram meras guerras de independência nacional organizadas por organizações com defeitos enraizados na lógica pré-moderna (veja o caso das bases religiosas e telúricas que mantiveram o apoio popular a esses projetos), mas eram projetos capazes de reinventar a luta pelo socialismo em seu contexto, mesmo com as formas históricas “variegadas” e arcaicas em que as sociedades coloniais coexistiam com o capitalismo como um todo. A esse respeito, a Frente de Libertação Nacional não usava formalmente o termo “socialismo islâmico”, mas em seus escritos e declarações enfatizava a necessidade de construir uma sociedade socialista baseada nos valores históricos das sociedades islâmicas. Um fragmento relevante é o seguinte, retirado de seu Manifesto de 1954: “O socialismo que defendemos não é o socialismo ocidental, é um socialismo baseado em nossas tradições, nosso Islã, nossa história e nosso povo. O Estado será o garantidor da igualdade, da justiça social e da propriedade coletiva dos recursos naturais e produtivos, sempre de acordo com os princípios islâmicos (FLN, 1954).” A respeito dessa questão, é importante compreender a relação histórica entre o Islã, a luta pela libertação nacional e o socialismo nas rebeliões dos povos do Magrebe¹⁸.

Na América Central, a teologia da libertação também desempenhou um papel semelhante ao do socialismo com valores islâmicos defendido pela FLN. Esse movimento político articulou aspirações revolucionárias com formas pré-modernas de organização religiosa. Inspirado por uma leitura marxista do cristianismo, esse movimento propôs uma opção preferencial pelos pobres, encontrando terreno fértil entre as comunidades indígenas, onde o catolicismo popular já coexistia com cosmovisões ancestrais. Assim, a teologia da libertação não serviu apenas para denunciar a opressão estrutural imposta pelo imperialismo e pelas oligarquias

locais, mas também para revitalizar as formas de comunidade e solidariedade características dos povos indígenas, dando-lhes um horizonte socialista com raízes espirituais. Como afirmou o bispo salvadorenho Óscar Romero, mártir dessa causa: “Uma Igreja que não sofre perseguição, mas desfruta dos privilégios e do apoio dos poderosos, é uma Igreja suspeita. A verdadeira Igreja é aquela que se solidariza com os pobres e se torna sua voz”. Nesse sentido, Fanon adverte: “A religião nas colônias é frequentemente o refúgio das massas exploradas. Embora seja verdade que a religião tenha sido usada pelos colonizadores para acalmar e manipular os povos oprimidos, não podemos ignorar que, na luta pela libertação, a religião também pode se tornar um motor de resistência (Fanon, 1961)”.

Essas ideias e experiências políticas, provenientes de um contexto histórico específico, podem ser problematizadas em programas políticos da classe trabalhadora, além do fator secular dos movimentos revolucionários na Europa. E embora possam ser problemáticas e passíveis de crítica, como no caso da FLN com seus laços conservadores com o Islã. Sem cair no romantismo, a verdade é que a crítica começa com a compreensão do fenômeno antes de avançar para o reino do reconhecível. Ouça antes de falar, fique em silêncio antes de ouvir, esse é o caminho que o marxismo sempre seguiu. Julgamentos a priori não são característicos da dialética, e vanguardas orgulhosas com um programa acabado não são características de uma militância humilde ligada ao movimento da classe trabalhadora.

Da mesma forma, no final do século, durante a insurreição zapatista de 1994, o EZLN surgiu em Chiapas como resposta ao Acordo de Livre Comércio e ao neoliberalismo, novas formas de acumulação por espoliação. Sua resistência armada e autônoma desafiou a lógica capitalista a partir da cosmovisão e das formas de organização social do povo tzotzil, unidas à dialética da crítica marxista ao capital como totalidade (apesar de estar longe da conclusão política sobre a tomada do poder)¹⁹. Os zapatistas se tornaram uma imagem dialética viva, denunciando o colonialismo como um fato ainda presente e que busca submergir todas as formas comunitárias de organização social na lógica moderna e fria do cálculo e do lucro. Por exemplo, atualmente eles denunciam os processos de expropriação da água e do território que assolam toda a América Latina e são resultado das novas dinâmicas de acumulação e reprodução ampliada do capital.

Conclusão

Em resumo, as formas desiguais e combinadas de desenvolvimento capitalista no mundo colonial do passado e no mundo pós-colonial do presente revelam elementos arcaicos e primitivos que coexistem com formas de atividade política da classe trabalhadora. Ao comparar os fatos, fica evidente que um programa revolucionário para a classe trabalhadora não pode se basear em noções, fórmulas, slogans e demandas que clamam pela transformação socialista da sociedade sem primeiro compreender as transformações antigas e atuais de uma realidade que afirma sua necessidade. Para os marxistas, as principais peculiaridades devem ser esclarecidas em uma sociedade colonizada onde o fator nacional e anti-imperialista desempenha um papel progressista e decisivo, onde a classe camponesa ou os trabalhadores agrícolas diaristas desempenham um papel muito mais combativo do que o proletariado urbano, onde comunas, bairros e assembleias comunitárias substituem as lideranças sindicais burocratizadas, onde as lutas diárias estão em contato constante com a violência explícita do capital, sem mediação velada. Obviamente, essas características estão historicamente ultrapassadas, e seria inútil encaixá-las mecanicamente nas perspectivas e demandas atuais de nosso programa. A maioria dos exemplos apresentados são apenas isso — exemplos; eles não buscam formular um cânone ahistórico que caia nas noções doutrinárias do marxismo-leninismo e na caricatura marxista atualmente apresentada por alguns velhos stalinistas (dinossauros em perigo de extinção).

O que foi demonstrado até agora foram imagens dialéticas na história do movimento da classe trabalhadora, vistas da perspectiva dos “povos sem história”. Dessa forma, a história não é apresentada apenas como uma progressão de eventos, etapas ou necessidades produtivas em direção ao comunismo, com base nas leis históricas da herança eurocêntrica — influenciadas pela teleologia hegeliana e pelas ciências naturais do século XIX²⁰ —, mas oferece um ponto de apoio no passado para romper o continuum do presentismo e abrir as possibilidades revolucionárias de um futuro socialista. Um futuro que preserva as tradições e aspirações desses povos sem história, prontos para irromper nele. É assim que a dialética opera efetivamente.

O método dialético, de forma simples e clara, é o procedimento que explica a realidade em sua unidade racional e imanente, reproduzindo-se através do pensamento baseado em uma síntese da consciência que reconhece sua necessidade nas múltiplas determinações da realidade. A universalidade do método baseia-se na necessidade descoberta no concreto, porque é o caminho para a síntese da razão da existência do concreto. O método dialético não impõe à realidade nenhuma necessidade que não esteja contida nela; ele adere à sua unidade interna. É um salto da realidade para sua necessidade e, nesse salto, mediações como categorias, conceitos, experiências históricas e realidades nacionais superam a lógica mecânica, primitiva e vulgar que prevaleceu por muito tempo em certos aspectos do antigo material da CIT e da ASI²¹. Compreendendo esse fato, devemos avançar na reconstrução do método dialético para alcançar essa transição da necessidade para a ação, ou seja, passar da compreensão dialética para a construção de um programa transicional que eleve as ambições, esperanças e sonhos da classe trabalhadora..

Notas

¹ Para maiores detalhes, veja o capítulo 24 do Capital, volume II, sobre acumulação primitiva (nós vamos detalhar sobre esta questão na seção 2).

² Para Marx, a ideologia burguesa é o conjunto de ideias dominantes em uma sociedade, que refletem os interesses da classe dominante - a burguesia - e que são falsamente apresentadas como verdades universais, naturais ou neutras. Essas ideias funcionam para ocultar as contradições do capitalismo, justificar a exploração e manter o status quo. Nessa estrutura, o positivismo, especialmente em sua versão mais ortodoxa herdada de Auguste Comte, serviu como uma ferramenta ideológica fundamental: ao procurar aplicar os métodos das ciências naturais ao estudo da história e da sociedade, o positivismo negou o conflito social, a contradição dialética e a historicidade das relações sociais, reduzindo os processos humanos a leis fixas e evolutivas, lineares e não históricas.

³ Garaudy, por exemplo, criticou Engels por ter cristalizado uma “dialética da natureza” que nunca foi totalmente aceita por Marx. Já para Enzo Traverso, essa “totalização” do pensamento, típica de uma confusão de métodos entre a dialética histórica e as leis da natureza, pode ser interpretada como um passo em direção ao dogma marxista-leninista que mais tarde seria institucionalizado na Segunda e na Terceira Internacionais.

⁴ Essa alusão vem de uma carta que Marx escreveu a Arnold Ruge em março de 1843. Nela, Marx reflete sobre o papel da vergonha na consciência política: "Vejo que você sorri e diz: qual é o objetivo disso? As revoluções não são feitas a partir da vergonha. E eu respondo: a vergonha já é uma revolução; ela é, na realidade, a vitória da Revolução Francesa sobre o patriotismo alemão que

a derrotou em 1813. A vergonha é um tipo de raiva voltada para dentro. E se uma nação inteira sentisse vergonha, seria como um leão que recua para saltar (Marx, 1843)."

⁵ Em *O livro de passagens*, uma obra inacabada, Benjamin retorna a essa ideia já formulada em seus ensaios sobre o conceito de história: "a imagem dialética não é uma imagem imóvel, mas uma imagem que emerge no momento do perigo. Nela, o que foi se une brilhantemente ao agora para formar uma constelação (Benjamin, 1982)."

⁶ Observe em *Revolução*, "Compreender a história, sustentava Benjamin, envolve contemplar o passado por meio de sua 'visualidade' (clareza) e fixá-lo 'perceptualmente'. Como as revoluções são "saltos dialéticos" que explodem o "continuum da história", escrever sua história significa capturar seu significado por meio de imagens que as condensam: o passado "cristalizado como uma mônada". As imagens dialéticas emergem da combinação de dois procedimentos essenciais da pesquisa histórica: compilação e montagem. [...] isto é, não como uma cronologia de eventos nem como uma história linear de causas e efeitos, mas como uma constelação de 'imagens dialéticas' que condensam experiências históricas, imaginários coletivos e desejos utópicos. Essas imagens condensam passado e presente, fracasso e esperança, memória e projeção, e nos permitem ler as revoluções não apenas como eventos políticos, mas como produções simbólicas e intelectuais." (Traverso, 2020: 15). "As imagens dialéticas não são imagens espelhadas; elas não são as visões refletidas de eventos passados, elas são lâmpadas que lançam luz sobre o passado" (Traverso, Ibidem).

⁷ Para maiores detalhes leia: V. Lenin (1979). V. I. Lenin, Selected works, volume 3 (Our Revolution). Progress Publishing House: Moscow. p, 796.

⁸ Em *Pele negra, máscaras brancas*, capítulo 5, Fanon fala sobre a questão: "a experiência vivida do negro": "O homem negro não é um homem. Não há ontologia para o homem negro. A situação colonial é definida pela exclusão dos indígenas do mundo humano. Em uma sociedade onde reina o racismo, o negro não pode se reconhecer na luta de classes, porque antes de classe, ele é raça. O proletariado colonial não é um proletariado como o europeu: é um sub-homem, sujeito não apenas à exploração, mas à desumanização."

⁹ A expressão "caça aos ratos", no contexto da Argélia durante a colônia francesa, refere-se de forma brutal e desumanizadora às torturas, ataques e operações militares, repressivas e de perseguição sistemática que as forças coloniais francesas realizaram contra a população argelina, especialmente durante a Guerra da Independência (1954-1962). O filme "The Battle of Algiers" (1966), dirigido por Gillo Pontecorvo, representa graficamente como os militares franceses organizaram essas "caçadas" noturnas na Casbah enquanto os bairros europeus dormiam tranquilamente. Autores como Pierre Vidal-Naquet e Henri Alleg documentaram a tortura e a repressão em obras como *The question* (1958).

¹⁰ "Quando os camponeses recebem os fuzis, os velhos mitos vão desaparecendo, as proibições desaparecem uma a uma; a arma de um combatente é sua humanidade. Porque, nos primeiros momentos da rebelião, é preciso matar: matar um europeu é matar dois coelhos com uma cajadada só, é suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: resta um homem morto e um homem livre; o sobrevivente, pela primeira vez, sente um solo nacional sob as solas de seus pés. Naquele momento, a Nação não se distancia dele: ela é encontrada onde quer que ele vá, onde quer que ele esteja - nunca mais distante, ela se confunde com sua liberdade (Sartre, 1961: 12)."

¹¹ Citando Fanon sobre a questão, "a riqueza dos países imperialistas também é a nossa riqueza. Em um nível universal, essa afirmação não significa de forma alguma que nos sentimos afetados pelas criações da tecnologia ou das artes ocidentais. Muito especificamente, a Europa se inflou de forma desproporcional com o ouro e as matérias-primas dos países coloniais: América

Latina, China, África. De todos esses continentes, contra os quais a Europa de hoje ergue sua torre opulenta, as pessoas estão partindo para essa mesma Europa há séculos. Diamantes e petróleo, seda e algodão, madeira e produtos exóticos. A Europa é, literalmente, a criação do Terceiro Mundo. As riquezas que a sufocam são aquelas que foram roubadas dos povos subdesenvolvidos. Os portos da Holanda, Liverpool, as docas de Bordeaux e Liverpool, especializados no comércio de escravos, devem sua fama aos milhões de escravos deportados. Dos infelizes povos subdesenvolvidos, não trememos de gratidão. Pelo contrário, dizemos a nós mesmos: é uma reparação justa que eles vão nos fazer" (Fanon, 1961: 51)".

¹² No entanto, Calibã também tem uma voz. Ele afirma: "Esta ilha é minha, por Sycorax, minha mãe, / e você a tomou de mim". (A Tempestade, Ato I, Cena II). Mais tarde, autores como Aimé Césaire, em *Une Tempête* (1969), farão uma releitura anticolonial e afro-caribenha da obra de Shakespeare, transformando Caliban em um revolucionário anticolonial: "Me chame de X! Não responderei mais ao nome Calibã. Esse não é o meu nome. Meu verdadeiro nome foi apagado pelo mestre!" (Cesaire, *A Storm*).

¹³ Observe a definição exata que Marx oferece sobre a mais-valia absoluta no Volume I, Seção IV, Capítulo 16: "Mais-valia absoluta e mais-valia relativa". "A produção de mais-valia absoluta consiste, portanto, na extensão da jornada de trabalho para além do ponto em que o trabalhador reproduziu o equivalente ao seu salário, ou seja, o valor de sua força de trabalho. Se a jornada de trabalho normal é de 12 horas e o trabalhador reproduz o valor de seu salário em 6 horas, as 6 horas restantes constituem a mais-valia absoluta (Marx, 1867: 355)." A mais-valia absoluta refere-se ao aumento do valor extraído do trabalho assalariado por meio da extensão da jornada de trabalho, sem alterar as condições tecnológicas ou a produtividade do trabalho. Ou seja, ela é obtida fazendo com que o trabalhador trabalhe mais horas pelo mesmo salário, reduzindo assim o valor de seu salário abaixo de sua reprodução.

¹⁴ Como Trotsky já desenvolveu em seu estudo sobre as leis do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo, "As leis da história não têm nada em comum com o esquematismo pedante. O desenvolvimento desigual, que é a lei mais geral do processo histórico, em nenhum lugar nos é revelado com a evidência e a complexidade com que é evidente no destino dos países atrasados. Atingidos pelo chicote das necessidades materiais, os países atrasados são forçados a avançar aos trancos e barrancos. Dessa lei universal do desenvolvimento desigual deriva outra que, por falta de um nome mais apropriado, descreveremos como a lei do desenvolvimento combinado, aludindo à aproximação dos diferentes estágios do caminho e à combinação de diferentes fases, ao amálgama de formas arcaicas e modernas. [...] A lei do desenvolvimento desigual, que se manifesta na história de todas as nações, só pode levar, nas condições da época imperialista, à combinação das mais diversas formas de economia e cultura, à fusão de diferentes estágios do caminho histórico (Trotsky, 1930)."

¹⁵ Nas palavras de Wallerstein: "O estado de bem-estar social nos países do centro foi financiado, em parte, pelo fluxo de mais-valia transferido da periferia. Enquanto no centro eram garantidos altos salários e seguridade social, na periferia reinavam a superexploração, os baixos salários e a repressão trabalhista" (*The modern world system*, vol. III). "É possível integrar várias centenas de milhões de trabalhadores ocidentais sem que o sistema se torne não lucrativo, mas se fosse integrar os bilhões de trabalhadores do Terceiro Mundo, não sobraria nada para a acumulação de capital" ([1995], p. 25)."

¹⁶ "O comunismo, no Peru, não será uma cópia ou uma cópia carbono, mas uma criação heroica. Inspirado em nossas realidades, incluindo as formas coletivistas do ayllu (Mariátegui, 1928: 22)." "As leis das Índias protegiam a propriedade indígena e reconheciam sua organização comunista. A legislação relativa às "comunidades" indígenas foi adaptada à necessidade de não atacar instituições ou costumes indiferentes ao espírito religioso e ao caráter político da colônia. O

comunismo agrário dos ayllu, uma vez destruído o Estado Incaico, não era incompatível com um ou outro. Muito pelo contrário. Os jesuítas aproveitaram precisamente o comunismo indígena no Peru, no México e, em escala ainda maior, no Paraguai, para seus propósitos de catequização. O regime medieval, teórica e praticamente, conciliava a propriedade feudal com a propriedade comunitária (Mariátegui, 1928: 50)."

¹⁷ Sobre esse tipo de trabalhador, típico da periferia capitalista, Marx estudou com particularidade e faz uma definição substancial: "No México, por exemplo, apesar das reformas legais introduzidas por Benito Juárez, a situação dos "peões classificados" não mudou substancialmente. Esses trabalhadores continuam vinculados às fazendas por meio de dívidas e obrigações que os mantêm em uma condição de servidão.

¹⁸ Já em 1921, durante o Congresso dos Povos Orientais em Baku-Azerbaijão, convocado pela Terceira Internacional, Gregori Zinoviev propôs a compreensão do marxismo por meio das características históricas e culturais das sociedades islâmicas, usando a jihad e os ensinamentos do profeta Maomé para defender um programa socialista moderno. Na edição, ele declarou: "Os lacaios do governo de Teerã se apoderaram da terra que, de acordo com a lei islâmica, era propriedade comum. Eles lidam com essa terra como querem e impõem impostos e taxas como bem entendem." [...] "Agora nós os convocamos para a primeira verdadeira Guerra Santa, sob a bandeira vermelha da Internacional Comunista. Convocamos uma jihad por seu próprio bem-estar, por sua própria liberdade, por sua própria vida! A Grã-Bretanha, o último predador imperialista poderoso que restou na Europa, abriu suas asas negras sobre os países muçulmanos orientais e está tentando transformar os povos do Oriente em seus escravos, seus despojos. (Anais da Conferência de Baku, 1921)."

¹⁹ Quanto à questão do poder, ainda há uma disputa acirrada entre setores da esquerda marxista e zapatista. No entanto, apesar de estarem politicamente distantes das conclusões políticas de teóricos como John Holloway, que defendem "mudar o mundo sem tomar o poder", eles oferecem uma definição particular da lógica em que o zapatismo atua como um projeto que visa "quebrar" o capital em um contexto particular em que formas indígenas pré-coloniais de organização social convergem com o compromisso com um horizonte anticapitalista. Nas palavras de Sergio Tischler, colaborador do próprio Holloway, ele define que "o tempo no capitalismo é uma categoria secularizada e reificada. O zapatismo, ao construir sua autonomia, propõe uma ruptura com essa concepção linear e cumulativa do tempo, apostando no tempo horizontal na construção social coletiva (Tischler, 2020: 249)."

²⁰ Não culpamos Engels por sua intenção de sistematizar o pensamento de Marx em leis históricas verificáveis, como observado no início do documento com a polêmica de Duhring. É inevitável que os indivíduos em sua época histórica caíam sob a influência dos últimos avanços da ciência e da tecnologia humanas, assim como foi para Engels as maravilhosas descobertas das ciências naturais que permearam a filosofia, o estudo da história e a política da sociedade inglesa. É suficiente observar o impacto decisivo das contribuições de Darwin sobre a origem das espécies para Marx e Engels, que declararam insistentemente em sua correspondência. Em uma carta a Lasalle em 1861, Marx insiste: "Embora desajeitadamente desenvolvido no estilo inglês, este é o livro que contém o fundamento científico natural de nossa perspectiva". Ele também comenta com Engels, em outra carta datada de 1862, sobre a incrível intenção de Darwin por trás de sua obra: "É notável ver como Darwin reconhece nos animais e nas plantas sua própria sociedade inglesa, com sua divisão de trabalho, sua competição, sua abertura de novos mercados, suas invenções e sua luta malthusiana pela vida. Esse é o bellum omnium contra omnes de Hobbes e lembra a Fenomenologia de Hegel, onde a sociedade civil intervém como o "reino animal do Espírito", enquanto em Darwin é o reino animal que intervém como sociedade civil".

²¹ Esse aspecto deve ser abordado em mais detalhes na segunda parte do documento, com a discussão por meio de citações e declarações do material antigo.