

CULT

228

ano 20
outubro 2017
R\$15,90

REVISTACULT.COM.BR

ENTREVISTA

JUDITH BUTLER

"NÃO PODEMOS ESPERAR QUE ASSEMBLEIAS E PROTESTOS PRODUZAM POR SI SÓS A MUDANÇA NECESSÁRIA"

DOSSIÊ

MARX

E AS CRISES DO CAPITALISMO

150 ANOS DE O CAPITAL: NEM PROFECIA, NEM DOGMA

POR QUE OS ECONOMISTAS ERRAM TANTO EM SUAS PREVISÕES?

OS ESPECTROS QUE PODEM VOLTAR



CULT

228 ano 20
outubro 2017
R\$15,90
REVISTACULT.COM.BR

ENTREVISTA

JUDITH BUTLER

"NÃO PODEMOS ESPERAR QUE ASSEMBLEIAS E PROTESTOS PRODUZAM POR SI SÓS A MUDANÇA NECESSÁRIA"

DOSSIÊ

MARX

E AS CRISES DO CAPITALISMO

150 ANOS DE O CAPITAL: NEM PROFECIA, NEM DOGMA
POR QUE OS ECONOMISTAS ERRAM TANTO EM SUAS PREVISÕES?

OS ESPECTROS QUE PODEM VOLTAR



Sumário

coluna

Bianca Santana

Marcia Tiburi

Francisco Bosco

entrevista Judith Butler

dossiê Marx e as crises do capitalismo

Apresentação

Um dos volumes mais bem concebidos da história

Marx e Keynes

Por que os economistas erram tanto em suas previsões?

Nem profecia, nem dogma

Do dinheiro ao capital fictício

O fantasma de 1929

Althusser, leitor de Marx

livros

Os sofrimentos do jovem Trevisan

Brecht para nós

O baldio

colaboraram nesta edição

coluna

Exercício de escrita

BIANCA SANTANA

O exercício é seu, não meu. Ao menos a proposta é esta: que você pegue papel e caneta, mas pode ser um dispositivo eletrônico também. Título: “Se eu fosse eu”. Quem você seria se você fosse você, este é o tema.

Evoco Clarice Lispector, como costumo fazer nos cursos livres e laboratórios de escrita que facilito: “Quando eu não sei onde guardei um papel importante e a procura revela-se inútil, pergunto-me: se eu fosse eu e tivesse um papel importante para guardar, que lugar escolheria? Às vezes dá certo. Mas muitas vezes fico tão pressionada pela frase ‘se eu fosse eu’, que a procura do papel se torna secundária, e começo a pensar, diria melhor sentir. E não me sinto bem. Experimente: se você fosse você, como seria e o que faria?”

A crônica publicada em 1968 no Jornal do Brasil compõe *A descoberta do mundo*. Como amo Clarice cronista! E este texto, como alguns outros, foi narrado por Aracy Balabanian e está disponível no YouTube. Outra preciosidade.

Se não for confortável o exercício, saiba que é assim mesmo. “Logo de início se sente um constrangimento: a mentira em que nos acomodamos acabou de ser movida do lugar onde se acomodara”, segue Clarice.

Incentivo que você continue a escrever e leve o desafio às diversas situações da vida. Se você fosse você e existisse um golpe em curso no Brasil, o que você faria? Ou se soubesse que todos os dias 63 jovens negros são exterminados, o que você faria, se fosse você? E se no estado de São Paulo fosse registrado um feminicídio a cada quatro dias? Se você fosse você, pagar a prestação do apartamento justificaria um emprego que te faz infeliz e leva a executar injustiças, sendo desleal com seus pares? Se você fosse você, lavaria sua privada e tiraria seu próprio lixo ou pagaria uma

porcentagem baixa de seu salário para uma mulher pobre e preta lidar com sua sujeira? Interromperia frases alheias por ter cansado de esperar sua vez de falar, trazendo revelações, ou ouviria com atenção e reflexividade variados pontos de vista? Se mostraria solidário às diversas lutas por justiça social compreendendo seu papel no todo, ou reivindicaria seu direito universal de estar sempre à frente de tudo? Sua comida viria da terra, das mãos de pequenos produtores, ou de empresas que lucram com a exploração? Como seria, se você fosse você?

Não que eu acredite em super-heróis ou que ações individuais isoladas transformam a vida. Mas as ações coletivas dependem também de escolhas individuais. Se você fosse você, se engajaria em processos de transformação coletivos? Ou faltaria tempo? Motivação? Dinheiro? Pessoas e organizações confiáveis? Estaria presente, atento a seus desejos e convicções mesmo nos coletivos? Como seria, se você fosse você?

Passei a infância e a adolescência perguntando, em tom acusatório, como a maior parte das pessoas pode ter sido omissa em situações de barbárie. Como permitiram o tráfico negreiro e a escravização de negras e negros; o extermínio de populações indígenas; o holocausto; o regime militar. Hoje sei como. Tenho três crianças de quem cuidar, prazos a cumprir, prestações a pagar, obrigações de toda ordem, que me consomem. Mas e se eu fosse eu? Como seria?

Em tempos difíceis, que parecem apontar dias ainda piores, buscar a pessoa que se quer ser me parece uma possibilidade de caminho para o autocuidado e para agir no mundo de forma menos agressiva e mais certa. Em frangalhos, como estamos tantos de nós, é difícil analisar de forma precisa. O palavrório do Facebook fica parecendo participação política primordial. E pode ser que seja. Mas tem sido suficiente? Perdemos a dimensão do todo, aparentemente hiperconectados, desconectados de nós mesmos. Aterror, sentir o chão onde se pisa; fluir a partir do que se sente; expressar a própria singularidade; buscar generosidade ao lidar com as diferenças, imaginar quem queremos ser. Conectados a nós, conectamos ao todo, podemos construir comunidade.

“Imagine viver em um mundo onde não há dominação, onde homens e mulheres não são iguais e nem mesmo parecidos, mas onde uma visão de reciprocidade é o ethos que modela nossa interação. Imagine viver em um mundo onde nós podemos ser quem somos, um mundo de paz e possibilidade”, convida bell hooks, na introdução do livro *Feminism is for everybody*, sem tradução para a língua portuguesa. “A revolução feminista sozinha não vai criar este mundo; nós precisamos acabar com o racismo, a desigualdade de classe, o imperialismo. Mas ele será possível se formos mulheres e homens realizados, capazes de criar comunidades amorosas, de viver juntos, realizar nossos sonhos de liberdade e justiça, viver a verdade de que nós fomos todos ‘criados à semelhança’. Chegue perto. Veja como o feminismo pode te tocar e mudar sua vida e todas as outras vidas. Chegue perto e saiba em primeira mão o que é o movimento feminista. Chegue perto que você vai ver: o feminismo é para todo mundo.”

Porque a pessoa que você seria se fosse você, teria a igualdade de direitos entre homens e mulheres como premissa, tenho certeza. Agora, como essa igualdade, ou a busca por ela, poderia se expressar na sua vida, se você fosse você?

Para Clarice, “se eu fosse eu” parece representar nosso maior perigo de viver. “(...) parece a entrada nova no desconhecido.” Se estamos todas e todos a buscar caminhos, este exercício pode nos apontar alguns ainda desconhecidos.

Em outubro de 2016, há um ano, quase mil escolas espalhadas pelo país estavam ocupadas. Secundaristas resistiam ao golpe denunciando a PEC 241 que, aprovada, limitou o teto dos gastos públicos por vinte anos. Em defesa da educação pública e de qualidade, reivindicavam uma reforma do ensino médio com ampla participação popular e se colocavam contra o Escola sem Partido. O discurso memorável de Ana Julia, em 26 de outubro, na Assembleia Legislativa do Paraná, viralizou e foi notícia internacional. “A quem a escola pertence?”, perguntava a adolescente de 16 anos.

Nas ocupações da cidade de São Paulo que visitei, na Cidade Tiradentes e em Pinheiros, vi meninos e meninas preparando refeições nutritivas, transformando a sobra do óleo de cozinha em sabão, compartilhando decisões e cuidado, questionando

especialistas de forma respeitosa, lendo textos clássicos, formulando e aplicando estratégias de segurança sem o uso da violência, vivenciando o prazer, definindo e seguindo as próprias regras, inovando na comunicação. Eu não sei o que Ana Julia, Amanda, Lucas, Marcela, Gislaine, Ariane, Marcelo, Iara e as outras milhares de secundaristas que participaram das ocupações querem ser quando crescer. Sei que, se eu fosse eu, seria secundarista. ●

coluna

Aula como experiência revolucionária

MARCIA TIBURI

Professores constituem uma classe social, não apenas profissional. Professores são trabalhadores como quaisquer outros e cada vez mais oprimidos. O rebaixamento histórico dos salários dessa classe é parte fundamental de um projeto que busca a aniquilação da educação por meio de sua desvalorização. O desvalor econômico vem a ser o corolário de um desvalor conferido pelo sistema capitalista à atividade de formar e educar.

Hoje vivemos uma nova e delirante forma de humilhação por meio de projetos de leis que tentam intervir na soberania daqueles que trabalham com o conhecimento. Promove-se o silenciamento dos agentes da educação por temer sua capacidade crítica e emancipatória. O pregão do obscurantismo está em toda parte, começa e termina no desrespeito aos professores. Para esse sistema o estudante nem sequer conta.

Pela natureza de sua profissão, professores agem contra a mistificação e o dogmatismo como sujeitos do conhecimento que são. Não há, portanto, profissão mais perigosa ao projeto de imbecilização do mundo que é parte essencial do programa neoliberal atual.

O esvaziamento da profissão é consequência inevitável da desvalorização do trabalho educacional. Qualquer trabalho só faz sentido se permite a um cidadão sobreviver. Do contrário é a escravidão à qual só se pode submeter alguém à força ou vencendo pelo cansaço. O trabalho, sobretudo no Brasil atual em que os direitos foram eliminados, não perdeu entre nós seu vínculo com a escravização. No caso da profissão idealista que é a dos educadores, vive-se um limiar. Permanecem nesse trabalho os apaixonados, os idealistas e todos aqueles que sabem que o conhecimento é o maior dos prazeres que se pode ter na vida. Que, além disso, o

conhecimento liberta da estupidez, do dogmatismo, da dependência consumista.

Há profissões que exigem menos estudo, menos investimento de tempo e dinheiro. O trabalho com a educação é uma produção complexa tanto do objeto da educação, o conhecimento, quanto do agente humano, o professor que deverá preparar-se física e mentalmente para sua tarefa. A dedicação é de corpo e alma. Portanto, cabe ainda perguntar por que, em sendo um trabalho tão importante, é tão desvalorizado?

O tipo de trabalho que professores realizam interessa ao poder e à dominação em um nível extremo. Professores formam pessoas, conduzem mentalidades, orientam perspectivas de vida. Há muito tempo os professores vêm sendo tratados como objetos de um sistema que os utiliza como meios para alcançar objetivos econômicos, políticos e ideológicos. Todo professor crítico se torna um perigo, seja porque desobedece a ordem, seja porque ajuda a criar pessoas críticas capazes de se contraporem a ela. Os desobedientes atrapalham. Não há ordem sem obediência. Daí a necessidade de formar indivíduos servis que apenas uma educação pela metade, desmantelada, humilhada e aniquilada poderá sustentar.

Nesse momento uma meditação sobre a simples sala de aula pode nos levar a pensar em questões que podem estar sendo negligenciadas. A sala de aula tornou-se insuportável para muita gente. Contudo, insuportável para quem? Em que sentido? Na sala de aula chegam todos os problemas que enfrentamos nos mais diversos espaços sociais. Na insuportabilidade da sala de aula vemos o caráter insuportável da vida pela qual muitos cansaram de trabalhar.

A chamada “educação à distância” não pode ser a solução final contra a aula presencial. Às condições digitais da vida não se podem dar soluções digitais. O que entendemos por aula não pode ser tratado apenas como um estado disciplinar no sentido de servidão a uma instituição. A aula pode acontecer fora da sala e até mesmo fora da escola. Ela é um estado de encontro em que os sujeitos se colocam como seres em diálogo, corpos em presença e apresentam seus saberes e experiências. Por isso, à ideia da sala de aula como

espaço obsoleto, gostaria de contrapor a ideia de um laboratório revolucionário. Se ele terá paredes e teto é um problema a ser pensado debatido dialogicamente. ●

coluna

O paradoxo da liberdade de expressão

FRANCISCO BOSCO

Nesse Brasil atual onde tudo que não era sólido se desmancha no ar, dois casos recentes convidam para uma importante reflexão sobre a liberdade de expressão. Importante porque a compreensão dos princípios teóricos é que deve guiar as atuações políticas de maneira mais consistente e esclarecida, a fim de obter melhores resultados sociais. Refiro-me aos episódios da suspensão da exposição Queermuseu, pelo Banco Santander, e da liminar concedida pelo juiz Waldemar de Carvalho, deferindo parcialmente o pleito de uma psicóloga contra a resolução do Conselho Federal de Psicologia que proibia seus membros de praticarem a chamada “cura gay”. Muita tela e tinta correram sobre ambos os assuntos – mas os princípios teóricos subjacentes foram pouco explorados. A eles, portanto.

A parte óbvia da *querelle* do Santander é que interpretar aquela exposição como apologia à zoofilia, à violência sexual, à sexualização precoce de crianças ou qualquer outra das acusações que foram feitas é apenas sintoma do reacionarismo moral misturado com ignorância tosca de parte da nova direita do país, na qual o espectro *soi disant* liberal se confunde facilmente com o espectro bolsonarista. As fronteiras, no campo da arte, entre problematização e incitação de comportamentos ilegais nem sempre são nítidas. Essas fronteiras são um objeto digno de ser pensado. Mas no caso da Queermuseu elas se mantiveram muito longe. A censura se deveu a uma mistura de obscurantismo, da parte dos querelantes, com lógica do capital, da parte do banco que capitulou.

Algumas pessoas, entretanto, observaram uma contradição: a mesma esquerda que agora reclama da censura tenta censurar repetidamente discursos que ferem suas ideias. Com efeito, a estratégia de *no platform*, ou seja, de procurar impedir a difusão de ideias preconceituosas, já tem uma tradição no mundo universitário anglo-saxão e vem sendo praticada no Brasil. Pois bem, não seria

contraditório defender a censura contra ideias do campo adversário e repudiar a mesma prática quando ela é exercida por esse campo?

As ações de *no platform* têm como objeto discursos preconceituosos, isto é, que atentam contra a liberdade individual, na medida em que procuram estigmatizar ou criminalizar identidades ou formas de vida periféricas à centralidade branca, masculina, heterossexual, cristã, cisgênero etc. Desse modo, a censura aqui resulta de um conflito entre dois princípios modernos e libertários: liberdade de expressão *versus* liberdade de forma de vida. Para os seus adeptos, a segunda deve prevalecer sobre a primeira.

Ao contrário, as ações de censura do campo conservador agem orientadas por um princípio antimoderno e antilibertário: desejam impedir determinadas formas de vida. Nesse caso, o princípio da liberdade de expressão deve prevalecer categoricamente, pois não entra em conflito com outro princípio igualmente positivo (isto é, libertário). Portanto os sentidos das ações e de suas interdições são simplesmente opostos.

Essa diferença pressupõe, entretanto, que seja clara a diferença entre os objetos a serem censurados. Ora, na prática a coisa não ocorre assim. “Discursos preconceituosos” acabam se tornando uma noção flexível e controversa. E desse modo legitimar as práticas de *no platform* se torna perigoso, pois pode significar legitimar a censura a ideias de modo algum facilmente enquadráveis como preconceituosas, como a exposição, por um artista branco, de obras tematizando violência contra negros (ver, por exemplo, o episódio envolvendo o comediante Rafucko), ou o artigo de uma professora feminista contra determinadas práticas feministas (ver minha coluna de agosto aqui na CULT).

O paradoxo da liberdade de expressão tem duas faces, como uma moeda: numa delas, defender o direito categórico ao *free speech* implica defender o direito a discursos preconceituosos, isto é, inimigos da liberdade; na outra, restringir esse direito, em nome do direito superior a quaisquer formas de vida, não apenas é algo conflitivo *per se*, na medida que fere um direito constitucional, como, além disso, abdica da perspectiva categórica e abre margem, com isso, a arbitrariedades e abusos.

A liminar concedida pelo juiz Waldemar Carvalho é precisamente um sintoma desse paradoxo.

Uma resolução de 1999 permite que o Conselho Federal de Psicologia determine a seus membros que esses “deverão contribuir, com seu conhecimento, para uma reflexão sobre o preconceito e o desaparecimento de discriminações e estigmatizações contra aqueles que apresentam comportamentos ou práticas homoeróticas”. Consequentemente, os psicólogos estão proibidos de exercer “qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas” e de colaborar com “eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades”.

A ação popular examinada pelo juiz, proposta pela psicóloga Rozangela Alves Justino, objetiva a suspensão dos efeitos da resolução de 1999. Ela alega que o estabelecimento de normas de atuação para psicólogos em relação à orientação sexual configura um ato de censura, “impedindo os psicólogos de desenvolver estudos, atendimentos e pesquisas científicas acerca de comportamentos ou práticas homoeróticos”, e constituindo-se, assim “em um ato lesivo ao patrimônio cultural e científico do país”.

O juiz, então, se viu entre o imperativo, por um lado, de reconhecer o posicionamento da OMS, para a qual a homossexualidade é uma variação natural da sexualidade humana, alinhando-se assim ao preâmbulo da Constituição brasileira de 1988, que “começa por estabelecer uma sociedade fraterna, pluralista e sem preconceitos”, que tem como um de seus objetivos fundamentais a promoção do bem-estar de todos, “sem preconceitos” de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação”; e o imperativo, por outro lado, de acatar o direito, igualmente previsto na Constituição, à “liberdade de expressão da atividade intelectual, artística, científica e de comunicação, independente de censura ou licença (art. 5, IX)”.

Diante do impasse, o juiz tentou uma solução conciliatória. Sem suspender os efeitos da resolução de 1999, determinou ao Conselho Federal de Psicologia “que não a interprete de modo a impedir os psicólogos de promoverem estudos ou atendimento profissional, de forma reservada, pertinente à (re)orientação sexual”. Na prática, me

parece, liberou os tratamentos chamados de “cura gay”. Esse “de forma reservada” deverá apenas tornar os tratamentos obscuros, não ostensivos, mas ainda assim dentro da legalidade.

E contudo, mesmo considerando absurdo e demente esse papo de cura gay, mesmo sem acreditar por um segundo nas intenções científicas e libertárias da autora da ação (lotada no gabinete de um deputado evangélico, ligado ao pastor Malafaia), penso que o juiz agiu no sentido certo. Poderia ter sido mais claro, ter explicitado o conflito de princípios e dito, em sua decisão, o que me parece deva ser a última palavra, última e possível, última, incompleta e problemática, mas ainda assim a última e melhor palavra sobre o paradoxo da liberdade de expressão: é, apesar de tudo, no debate público, no embate dos argumentos, que os preconceitos devem ser combatidos. ●

entrevista Judith Butler

Não há democracia sem corpos que se movam e se expressem

ROGÉRIO BETTONI E MARIANA LAGE

Ela tem se mostrado uma pensadora cada vez mais relevante não só nos Estudos de Gênero, mas também na Ética e na Filosofia Política. Nesta entrevista, fala sobre seus livros mais recentes, o aumento da intolerância no mundo, mobilizações políticas, Palestina e identidades de gênero. As questões que propõe – e as ideias que desenvolve sobre elas em sua obra – são muito precisas como retrato da contemporaneidade, e seu papel tem sido mais o de propor saídas aos problemas pelo viés do olhar inclusivo do que se munir de constatações datadas. Sua fala se mostra relevante para um contínuo debate político e social, especialmente no momento em que obras e exposições de arte são vetadas ou canceladas (*vide* “Queermuseu”, em Porto Alegre), espetáculos de teatro são proibidos pela Justiça (*vide* a peça *O Evangelho Segundo Jesus, Rainha do Céu*, de Jo Clifford, em Jundiaí), e a Câmara dos Deputados abre margem mais uma vez para que homossexuais sejam tratados como doentes.

Seu livro mais conhecido no Brasil, *Problemas de gênero*, publicado há quase 30 anos, é considerado uma obra de grande relevância para os estudos e movimentos feministas, de gênero e LGBTQI. Como você percebe ou interpreta o impacto da sua teoria sobre gênero na práxis social, em termos de práticas e políticas públicas? O que mudou nesses anos todos?

Não acompanho o impacto do meu trabalho, então talvez eu seja a pessoa menos indicada para falar desse fenômeno. Não acredito que um único livro atue na política social. Os livros surgem a partir de um movimento social e de um conjunto de investigações acadêmicas. Ambos convergem na vida da pessoa e então o texto surge, junto a muitos outros textos, filmes, peças, poemas e

imagens, como parte de um momento ou de um movimento cultural – algo que foi chamado de “queer” só depois da publicação de *Problemas de gênero*. Acho que talvez a teoria da construção social tenha sido importante por colocar em questão a ideia de que as leis naturais determinam nosso sexo e nosso destino. Acredito que talvez a crítica queer ao feminismo seja importante por expor o viés heterossexual que está no núcleo de muitas teorias sobre a diferença sexual. Mas talvez seja ainda mais relevante a ideia de “agência” ou ação que permite às pessoas retirarem de situações muito ruins os recursos para intervir e modificar os termos da realidade.

No livro *Argonautas*, a escritora Maggie Nelson fala em determinado momento sobre desconstrução de identidade e performatividade, e menciona uma entrevista que você concedeu a Liz Kotz, em 1992, dizendo que as pessoas se equivocaram na leitura de *Problemas de gênero* – na verdade, tomaram a obra como exemplo de que era possível “acordar de manhã, abrir o armário e decidir qual gênero vestir ou usar naquele dia”. Você acha que as pessoas ainda fazem essa leitura equivocada? Se sim, você acredita que esse tipo de leitura facilita ou promove a mercantilização do gênero?

Hoje eu aceito todas as leituras equivocadas. A intenção do autor é apenas um fator entre muitos outros na recepção de um livro. Quando o texto é traduzido, às vezes o tradutor “entende algo errado”, mas aquele equívoco acaba dando vida a uma nova linha de raciocínio. Minha ideia original era tratar do sentido duplo de ser coagido e ser ativo. Afinal de contas, o gênero ou as normas atuam em nós ao mesmo tempo em que lutamos contra eles e tentamos reformulá-los em novas direções. Não somos radicalmente livres para construir a nós mesmos, mas temos a possibilidade de lutar contra as histórias que nos constroem.

Em seu livro *Relatar a si mesmo*, você fala sobre a “força da moral na produção do sujeito” e nos mostra como o sujeito se forma numa estrutura de interpelação – somos interpelados e adquirimos a linguagem, depois a usamos para relatar a nós mesmos para esse Outro que nos interpela. Nesse sentido, o Outro seria o que me constitui, mas também me desposui. Essa

tensão, ou esse paradoxo, aparece na sua obra como um todo em diferentes aspectos. Podemos dizer que essa é sua questão ética fundamental – quero dizer, a formação do sujeito e sua relação com o Outro?

Talvez a questão fundamental seja essa, não tenho certeza. A questão muda para mim o tempo todo provavelmente porque ainda estou viva, e uma pessoa viva sempre pensa um problema antigo em novas perspectivas. Mas sim, claro, quero dizer que nenhum sujeito e nenhuma criatura que se refere a si mesmo como “eu” pode realizar essa autorreferência sem antes ser interpelado por outro sujeito. Nós somos inseridos na linguagem, por assim dizer, por meio da interpelação, e a ausência de interpelação retira de nós nossa capacidade de agir e falar. Estou pensando numa crítica àquelas formas de individualismo que imaginam a primeira pessoa “eu” como radicalmente autossuficiente. Mesmo quando afirmamos esse “eu”, nós o fazemos para um outro e dentro de uma linguagem compartilhada. Isso significa que, além de depender das pessoas a quem se dirige, nossa autoafirmação também requer que sejamos despossuídos de singularidade numa linguagem que nos dá a mesma capacidade de falarmos como um “eu”. Isso também significa que estamos vinculados uns aos outros por meio de formas que o individualismo não reconhece. A linguagem nos ajuda a ver esses laços, embora nem todos sejam linguísticos.

Temos visto no Brasil, mas também em outros lugares, uma onda reacionária de viés cristão, inserida na política, que busca impedir quaisquer debates sobre gênero nas escolas e define o tema como “ideologia de gênero”. Pensando na questão da precariedade, parece que estamos passando por uma intensificação da intolerância e do sectarismo. O que pensa sobre isso, levando em conta o fenômeno Trump nos Estados Unidos e a intolerância no Brasil, que vem ganhando força política não só com o apoio dos evangélicos mais conservadores, mas também da direita militar?

Talvez vocês estejam se referindo aos esforços de retirar das escolas o ensino sobre “gênero” e aos ataques da direita à discussão sobre identidades de gênero e feminismo. Tenho visto isso no Brasil, na

França, na Bélgica e nos Bálcãs. E o fato de o Papa ter se referido ao gênero como “uma ideologia diabólica” não ajuda em nada. Por um lado, parece que as pessoas não querem que o casamento heterossexual e sua forma familiar resultante sejam contestados, mas muitos casamentos são arruinados internamente, e muitas pessoas vivem em famílias ou em laços associativos íntimos que não podem ser conceituados nos termos da família tradicional. Desse modo, a mesma instituição que é protegida já demonstrou toda sua fragilidade e abriu espaço para ideias mais complexas e mutáveis de parentesco e interdependência. Por outro lado, esses debates em torno de gênero e casamento sugerem que formas de identidades nacionais dependam fundamentalmente da regulamentação da sexualidade através do casamento, isto é, a regulamentação da reprodução sexual e a restrição da sexualidade à forma heterossexual normativa. Com muita frequência, portanto, o “gênero” é compreendido como um elemento de fora, uma exportação cultural da América, e às vezes é rechaçado em nome de culturas nacionais que buscam preservar um distanciamento em relação à influência dos Estados Unidos. Tenho afinidade com o segundo caso, mas não quando se torna numa nova forma de nacionalismo.

Vale notar que muitas organizações cristãs são abertas ao casamento gay e a questões LGBTQI, e que o ataque a essa abertura só é feito pela vertente de direita. Vemos ataques similares por parte dos que se definem “seculares”. Eles acreditam que a teoria de gênero e os estudos queers não são propriamente “científicos” e que deveriam ser rejeitados, assim como a religião também deveria ser rejeitada. Sendo assim, se mapeamos o problema, somos obrigados a compreender sua complexidade.

Pensando na teoria queer e numa possível ligação com o que tem sido chamado de “pós-secularismo”, alguns teóricos culpam o movimento queer por se distanciar das religiosidades quando, na verdade, a teoria deveria abraçá-las, pois a religião exerce um grande papel na formação dos sujeitos. De que maneira essa abordagem pode ser benéfica para promover a diversidade? Estou fazendo de novo uma conexão com *Relatar a si mesmo* ,

em que você diz, por exemplo, que “Descubro que minha própria formação implica o outro em mim, que minha estranheza para comigo mesma é, paradoxalmente, a fonte de minha conexão ética com os outros”.

Não sei se compreendo exatamente o sentido de “pós-secularismo”, então não sei se consigo dar uma boa resposta. Na minha opinião, não deveríamos imaginar que o “progresso”, em termos de liberdade sexual e expressão de gênero, depende da rejeição à religião. Oponho-me a formas de ortodoxia que buscam reprimir tais liberdades. Além disso, vejo muita gente entrar nesses movimentos sem abdicar de suas experiências e práticas religiosas, e clamar tanto a liberdade religiosa quanto a liberdade sexual. Na verdade, a situação das minorias religiosas é mais parecida com a das minorias sexuais do que imaginávamos a princípio. Por isso não vejo problema no fato de a religiosidade fazer parte do queer. E não deveria ser algo nem imposto nem censurado – deveria fazer parte da complexidade que constitui a vida queer.

Com a crise política estendida que se vive no Brasil nos últimos anos, as paralisações, assembleias e passeatas têm adquirido um caráter de performatividade mais próximo do *mise-en-scène*, pois têm demonstrado baixo grau de impacto social e político, quase sem poder de reverter as decisões arbitrárias do Congresso e do Planalto. Vemos os direitos dos trabalhadores e das minorias serem desmantelados, o que gera uma precariedade sistemática das condições de vida. Será que podemos confiar no potencial performativo político dos corpos que vão às ruas em protestos e manifestações? Quero dizer, qual a principal ideia por trás do aspecto político da performatividade nas assembleias?

Não podemos esperar que assembleias e protestos produzam por si sós a mudança radical e estrutural necessária. Mas quando tais assembleias e protestos são censurados, qualquer possibilidade de transformação justa na vida política deixa de existir. O problema surge quando uma parte do “povo” é destituída do direito ao voto ou da participação política, ou quando é tão alienada ou excluída do poder que precisa ir às ruas ou à internet (ou uma combinação das

duas coisas) para “votar” de forma extraeleitoral. Essas manifestações podem vir a representar a “vontade popular” precisamente naquelas ocasiões em que o Estado impôs estruturas que as silenciam ou as excluem. Ir às ruas é uma maneira de estar, ao mesmo tempo, dentro e fora do processo político em sua forma atual. Sim, é claro, temos visto como os reacionários e conservadores também podem ir às ruas. Não podemos impedir o exercício da liberdade, mas podemos – e devemos – reunir mais pessoas. Sem a liberdade de reunião – uma liberdade que pressupõe que os corpos podem ir e vir, pensar e falar – nunca teremos democracia. Isso sugere que não há democracia sem corpos que se movam e se expressem.

Em *Caminhos divergentes*, você analisa a questão de um conflito histórico – *grosso modo*, entre judeus representados pelo governo de Israel e palestinos – e busca uma solução baseada nos direitos comuns e no Estado igualitário sem soberania religiosa – uma coabitação, em suma. Por sua vez, em *Notes Towards Performative Theory of Assembly* (inédito no Brasil), você diz que é importante manter aberta a questão “Quem é o povo?”, e que “Quando as pessoas superam a violência legal, concordando em se tornar ‘criminosas’ na luta pela democracia, é que começa a se articular algo que chamamos de ‘povo’”. Você acha que uma estratégia política eficaz depende do questionamento contínuo sobre “quem é o povo”? Se o neoliberalismo destrói as instituições básicas da democracia, a solidariedade e a compaixão dos movimentos de resistência seriam uma alternativa real para um novo corpo político?

É preciso deixar bem claro que o conflito no Oriente Médio ao qual me refiro é entre os palestinos e o governo israelense – não com o povo judeu. Muitos judeus também estão em conflito com o Estado de Israel. A forma política que qualquer resolução possa adquirir deve permitir a autonomia cultural, a justa redistribuição de terras e uma autoridade política com estrutura federal, de modo que as regiões possam manter a autonomia no contexto de um acordo irrevogável que articule os termos da coabitação livre e igualitária. Quer a solução seja uniestatal ou biestatal – ou alguma outra forma

administrativa –, nela haverá de ter a igualdade substantiva para todas as pessoas, sejam quais forem suas identificações ou origens étnicas, raciais e religiosas. No entanto, a solução só vai surgir quando: (a) o povo palestino, que representa cerca de 30% da população do atual Estado de Israel, tiver os mesmos direitos que os israelenses de ascendência judaica, e (b) os mais de 5 milhões de palestinos sem Estado também forem reconhecidos como “o povo” – o povo eLivros ou que vive sob cerco ou ocupação. Desse modo, embora possamos dizer, como Martin Buber, que existem dois povos, será de grande radicalidade o dia em que “o povo” for compreendido como internamente diferenciado, plural em sua forma, vivendo em condições de liberdade igualitária.

Em *A vida psíquica do poder: teoria da sujeição*, você fala de como o poder social determina nossa vida psíquica, que, por sua vez, fortalece a operação desse mesmo poder social. Nesse sentido, tendo em mente o jogo ou a dinâmica entre poder e violência, como seria pensar uma sociedade sem gênero, e até que ponto iniciativas como a das escolas suecas, que buscam eliminar as distinções de gênero já no ensino infantil, seriam fundamentais? Uma sociedade sem coerção e estruturas de poder não seria uma utopia?

Não estou muito certa a respeito de tais experimentos. Eles funcionam? Ou o “gênero” se torna uma categoria reprimida e, conseqüentemente, transgressora? Se o sujeito parece surgir de normas de gênero repressoras, ele o faz lidando com o “controle” que essas normas exercem na nossa vida. Portanto, apesar de lutarmos para viver num mundo em que o gênero não seja tão determinante quanto o é hoje, isso só pode acontecer como resultado de uma luta histórica. É preciso lembrar que muitas pessoas gostam de ter gênero, e que muitas pessoas trans buscam assegurar o gênero que são – isso significa que nem todo mundo quer transcender o gênero como categoria. Eu tampouco gostaria de transcender isso.

Ainda sobre *A vida psíquica do poder* e as discussões sobre identidade de gênero, poderíamos especular que, com as subversões e enfrentamentos das performatividades queers, estaríamos caminhando para a dissolução das diferenças entre

homem e mulher e/ou talvez explorando um terceiro sexo andrógono?

Não, não se trata de uma dialética desse tipo. Existem muitas perspectivas e elas nem sempre são opostas. Muitas pessoas querem permanecer dentro dessas categorias ou adotar a categoria que lhes seja correta, e isso significa que há uma intensificação do gênero, não um movimento para além dele. Embora algumas pessoas se reconheçam como não binárias, isso é apenas uma posição num espectro amplo de posições que podemos chamar de gênero queer, e essa posição pertence tanto ao movimento trans quanto ao movimento queer.

Alguns anos atrás, Slavoj Žižek disse numa entrevista para a revista Umbigo das Coisas que é muito difícil ser marginal hoje em dia porque isso constitui um paradoxo, e disse que você, como pensadora, apesar de lidar com a questão do marginal, da resistência ao *mainstream* etc., pensa que os lacanianos são os pensadores poderosos do *mainstream* (Žižek incluído, claro). Ao mesmo tempo, ele disse que, dentro da instituição acadêmica como campo de poder, eles [lacanianos] não conseguiam tanto financiamento, bolsas de estudo e publicações porque carecem desse poder e são criticados como patriarcais, ao passo que você, Judith Butler, tem todo o poder para nomear pessoas, publicar mais livros etc. Para ele, “ser marginal não é dizer que somos marginais, mas sim uma maneira de determinar nossa posição, que na verdade pode ser muito central”. Como você encara essa questão? Você acredita que o movimento feminista e o LGBTQI são marginais nesse sentido?

Só posso dar risada dessa observação de Žižek. Tenho certeza de que ele pode publicar tantos livros quanto quiser. Ele tem uma enorme influência para publicar editoriais em praticamente qualquer jornal, então, embora ele seja marginal, isso não o impede de entrar no *mainstream*. A ideia de que os lacanianos são particularmente oprimidos é uma fantasia que merece uma leitura psicanalítica mais cuidadosa, uma leitura que não podemos realizar no contexto dessa entrevista. Mas obrigada pelas boas risadas.

Eu vejo essa questão de uma forma bem diferente. Muitas vezes conquistamos de fato um capital cultural publicando certos livros ou nos manifestando publicamente em prol de certos assuntos. O que fazemos com esse capital? E o que o capital faz conosco? Existe alguma maneira de usarmos esse capital para estabelecer conexões entre grupos mais marginalizados, facilitar perspectivas e formas de conhecimento – digamos, do Sul global – que não recebem o mesmo tipo de reconhecimento ou compensação? Existe alguma maneira de arriscarmos nossa “boa reputação” assumindo publicamente uma postura em relação a direitos de gênero, Palestina ou repressão da democracia no Brasil ou na Venezuela? Em outras palavras, cada um deve encontrar um jeito de assumir e exercer o poder de forma responsável. Essa é a tarefa que nos cabe, mesmo quando corremos um grande risco de perder nosso capital cultural por sermos solidários para com os subjugados e malditos.

Pensando no potencial político da experiência estética, como a arte poderia contribuir para a luta por reconhecimento, visibilidade, dignidade e liberdade de expressão? Tratando de uma possível contribuição da teoria de gênero para a filosofia da arte e a estética como disciplina filosófica, como pensar numa estética queer?

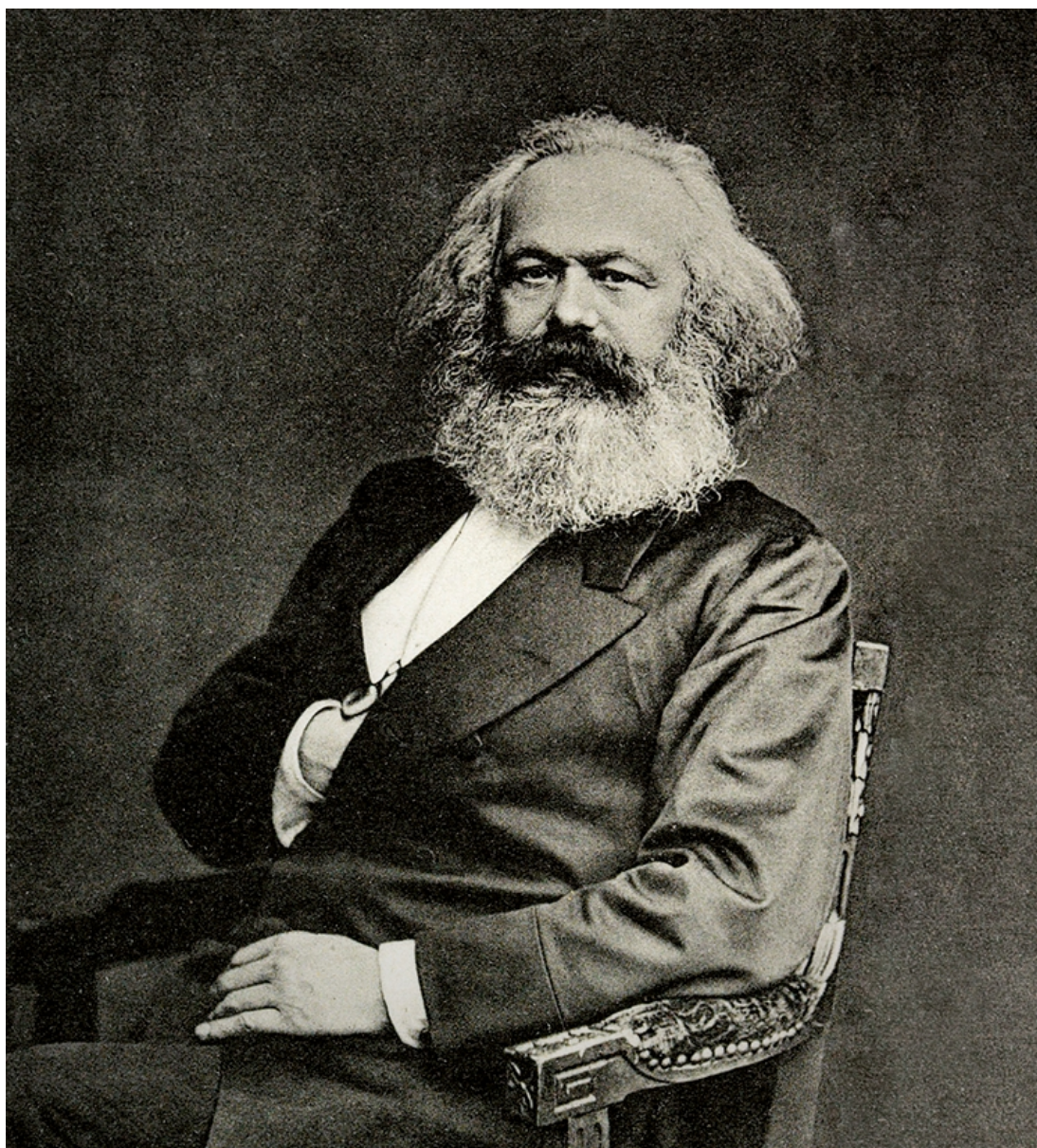
Acredito que a existência do “queer” pressupõe a existência da estética queer, e acho impossível pensar o queer sem uma estética queer. Ela surgiu em parte do camp, do kitsch, mas também do melodrama, do tragicômico e do visionário. Especialmente nesses momentos políticos tenebrosos, precisamos do que Freud chamou de “narcose” da arte não só para aliviar a dor, mas também para facilitar o sonho – o sonho impossível de um futuro em que ainda possamos encontrar e afirmar a democracia, um futuro em que Trump volte para suas torres e continue lá o resto da vida. A questão da representação está sempre ligada a uma questão anterior: o que ou quem pode ser representado? Nós fazemos essa pergunta sobre a arte, mas também sobre a política. Estamos sempre trabalhando nos limites da moldura, tanto dentro quanto fora de suas linhas.

A performance art, assim como as identidades queer, tem um aspecto político de questionar regras, normas e o *status quo* ,

criando pequenos distúrbios e perturbações, e contribuindo para a ampliação e a renovação da nossa percepção de mundo. No entanto, você já escreveu que *performatividade das identidades queer* e *performatividade da performance art* não se relacionam ou não se assemelham. Poderia falar um pouco mais dessas diferenças?

Não, elas não se relacionam, mas há funções performativas da linguagem que nem sempre são performances no sentido teatral. Precisamos tanto do poder da linguagem quanto do teatro para um futuro queer. Algumas vezes os dois caminham juntos, outras vezes nós agimos sem palavras – e isso é poderoso. E outras vezes nós escrevemos sem performance, e a força da linguagem se propaga para além do momento da elocução. Precisamos da teatralidade do momento público, mas também da performatividade da linguagem tal como subsiste no futuro, assombrada por nossas perdas e anseios. ●

dossiê Marx e as crises do capitalismo



Apresentação

RICARDO MUSSE

Em 1867, Karl Marx (1818-1883), próximo de completar 50 anos, publicava o primeiro livro de *O capital* – uma das obras mais importantes já escritas na história do pensamento político ocidental. À época, sua produção intelectual compreendia trabalhos de Economia Política, Historiografia, Teoria Social e Filosofia, e dentre seus livros lançados encontravam-se *Miséria da Filosofia*, *Manifesto do Partido Comunista*, *A luta de classes na França*, *O dezoito de brumário de Luís Bonaparte* e *Para a crítica da economia política*. Segundo Jacob Gorender, *O capital* constitui “uma obra de unificação interdisciplinar das ciências humanas, com vista ao estudo multilateral de determinada formação social”, reunindo vários saberes da Economia Política, Sociologia, Historiografia, Demografia, Geografia Econômica e Antropologia.

Os debates e as influências que o pensamento de Marx vem suscitando desde o século 19 ganharam corpo não somente na fundação de Estados e de regimes políticos como também na criação de movimentos sociais e culturais dos mais relevantes. Daí, no ano em que o primeiro volume de *O capital* completa 150 anos, a CULT publicar o dossiê a seguir, cujo objetivo é convidar o pensamento do autor a ajudar a compreender a profunda crise que vimos atravessando, tanto em escala nacional como em âmbito global.

O dossiê inicia-se com um artigo de Ricardo Musse sobre o primeiro livro de *O capital*, cuja precisão formal garante-lhe o direito de ser considerado “um dos textos mais bem concebidos da História”, segundo o autor. Eleutério Prado apresenta as distinções entre as teorias da crise presentes nas obras de Marx e Keynes – obras essas ainda centrais para a compreensão do capitalismo. Paulo Nakatani trata dos economistas ultraliberais, defensores do Estado mínimo, cujas teorias ineficazes não conseguem evitar as crises do capitalismo. Gustavo Moura lembra que o desenvolvimento do mercado moderno depende do Estado, que é a forma política do

capital. Guilherme Santos Mello e Pedro Rossi descrevem os movimentos que envolvem a forma dinheiro em suas múltiplas funções. Fernando Rugitsky compara a atual crise econômica com a de 1929, lembrando que o velho espectro que assombrou o mundo naquela ocasião pode retornar. Por fim, Luís Costa apresenta o resgate da obra de Marx por Louis Althusser, talvez o mais agudo leitor de *O capital* na segunda metade do século 20.

Como nos afirma o professor Ricardo Musse, “tanto no livro primeiro, como no segundo ou no terceiro de *O capital*, nos deparamos com conceitos que tendem a nos convencer de que, para Marx, potencialmente, a principal fonte das reiteradas crises deriva do próprio funcionamento do capitalismo”. Passemos ao exame, então, de alguns aspectos das formações sociais capitalistas e de seu desenvolvimento histórico. ●

Um dos volumes mais bem concebidos da história

RICARDO MUSSE

Em 1867, há 150 anos, foi publicada na Alemanha a primeira edição de *O capital*. Trazia como subtítulo “Crítica da economia política”. Não se tratava de um tema novo na obra de Karl Marx. Ele se interessou pela economia desde a década de 1840, data de suas primeiras anotações sobre o assunto. O projetado livro de crítica daquela que constituía então a principal vertente do pensamento burguês foi postergado várias vezes. Em 1844, Marx redigiu um texto que só foi publicado postumamente, sob o título de *Manuscritos econômico-filosóficos*. O avanço de suas pesquisas pode ser acompanhado em outros trabalhos: na crítica a Proudhon, em *Miséria da filosofia* (1847) e, evidentemente, em *O Manifesto Comunista* (1848).

Após a derrota da Revolução de 1848 tanto na Alemanha como na França, Marx exila-se em Londres, cidade onde passará o resto de sua vida. Dedicou-se desde então integralmente ao projeto de uma “crítica da economia política”, premissa da compreensão da sociedade capitalista. A primeira versão desse trabalho, o manuscrito conhecido como *Grundrisse* e publicado apenas em 1939, foi concluída em 1857-1858.

Até a primeira edição de *O capital*, além de desenvolver conceitos ainda pouco precisos e de redigir os cadernos publicados postumamente como *Teorias da mais-valia*, Marx concentrou-se na questão da exposição de sua pesquisa. A precisão formal do primeiro livro de *O capital* (um dos volumes mais bem concebidos da história) soluciona problemas de difícil encaminhamento.

Marx almejava uma redação de fácil apreensão, clara, límpida, que não afugentasse os principais destinatários do livro, os trabalhadores europeus, mas que tampouco dispensasse a exigência de objetividade científica. A principal dificuldade, no entanto, dizia

respeito à necessidade de, sem prescindir do relato da gênese, não se limitar a uma exposição da história do capitalismo.

Pode-se dizer que grande parte da atualidade do livro assenta-se precisamente na combinação que faz com que *O capital* seja essencial a quem queira estudar o desenrolar histórico do capitalismo, mas não pode ser confundido com um mero relato do processo de produção do capital.

O que torna o livro mais que uma história do capitalismo (cujas validade não teria como ir além da segunda metade do século 19) é seu arcabouço conceitual: uma série de categorias e tendências cujos desenvolvimentos podem ser acompanhados e desdobrados para o presente histórico. Na descrição do processo de acumulação do capital, Marx aponta, por exemplo, para a tendência à concentração e à centralização do capital, o que ajuda a entender o recente predomínio globalizado das grandes corporações.

Segundo Marx, a troca mercantil determina não apenas as relações econômicas e jurídicas, mas a própria sociabilidade no capitalismo. A compreensão dos desdobramentos políticos e culturais dessa sociedade não pode ignorar o fenômeno do fetichismo da mercadoria, que estrutura tanto a objetividade das relações econômicas e sociais, como a própria configuração da ciência e da consciência em geral.

O acompanhamento teórico do fenômeno do fetichismo não descuida da elucidação das condições que o desvelam. Em suas diferentes manifestações, no dinheiro, no capital, na esfera da circulação, no âmbito da produção etc., o fetichismo tem por avesso a situação de crise, de tal modo que se torna adequado considerar que o roteiro da crise (econômica, social, política, cultural) é moldado por uma intensificação do fetichismo que, por sua vez, escancara as contradições do capitalismo.

As classes, conjunto dos trabalhadores e dos capitalistas, e, com elas, a figura do Estado entram em cena apenas no capítulo 8 de *O capital*, quando Marx aborda a duração da jornada de trabalho. Essa, no entanto, é apenas a ponta do *iceberg* de um conflito social insolúvel que gira em torno do destino da mais-valia. A disputa por ela constitui ainda hoje o fundamento da luta entre as classes e da demanda por (novos) direitos sociais.

Por sua vez, *O capital* não deixa de afirmar que as relações sociais no capitalismo estão submetidas a mecanismos – o fetichismo, a autovalorização do valor ou a geração de mais-valia – que se caracterizam, entre outros fatores, por compartilharem uma situação de ofuscamento. Esses nexos de obscurecimento são, ao mesmo tempo, causa e consequência de uma modalidade de dominação que Marx designa como “impessoal”. •

Marx e Keynes

ELEUTÉRIO F. S. PRADO

A compreensão das crises do capitalismo requer que se faça uma distinção bem precisa entre as teorias de Marx e Keynes. Pois a mistura eclética dessas duas teorias, muito difundida e mesmo dominante hoje em dia, tem criado uma enorme confusão interpretativa.

A obra principal de Karl Marx (1818-1883), *O capital – Crítica da economia política*, como se sabe, foi escrita em meados do século 19. Já o escrito notável de John M. Keynes (1883-1946), *Teoria geral do emprego, do juro e do dinheiro*, veio à luz na década de 1930. O capitalismo mudou muito entre o último terço do século 18, quando acontece a primeira revolução industrial baseada na introdução da maquinaria mecânica, até o último terço do século 20, quando surge a terceira revolução tecnológica baseada na máquina computacional, mas não deixou de ser capitalismo. Por isso, as obras desses dois autores que melhor o examinaram continuam centrais para compreendê-lo adequadamente.

Para distinguir e apresentar comparativamente os principais traços dessas duas teorias, é preciso começar por uma representação sintética do processo de reprodução do capital, base estrutural da reprodução histórica do modo de produção capitalista. Na figura ao lado, apresenta-se o circuito do capital monetário, o qual foi descoberto por Marx, mas não deixou de ser endossado até certo ponto por Keynes. Ele mostra que no sistema capitalista se usa dinheiro para comprar mercadorias com as quais se produzem novas mercadorias que, ao serem vendidas, geram normalmente mais dinheiro.

O circuito do capital monetário descreve o que usualmente se denomina de “lógica do capital”, uma repetição cíclica, infinita em princípio, que se observa tanto no nível das empresas em geral quanto da economia como um todo. Por D se indica aí a forma dinheiro e por M se aponta a forma mercadoria em geral. O circuito começa com um certo montante de capital-dinheiro (D), provindo

do próprio capitalista e/ou tomado emprestado, que é usado para adquirir meios de produção circulantes (matérias-primas etc.) ou fixos (máquinas, instalações etc.) e para contratar a mercadoria força de trabalho. Todos esses elementos (M) são, então, colocados em funcionamento no processo produtivo do capital, o qual se encontra sempre organizado pelo capitalista ou por seus prepostos (...P...). Dele resultam novas mercadorias, as quais são levadas aos mercados para serem vendidas (M'). Se a operação for bem-sucedida, o capitalista obtém em geral não só o dinheiro inicialmente investido, mas também um excedente de valor, o lucro.

Os elementos desse circuito têm de ser vistos como dualidades; eles representam, ao mesmo tempo, valores de uso (bens) e valores mercantis. Para Marx, mas não para Keynes, os valores mercantis são constituídos por montantes determinados, ou seja, socialmente necessários, de trabalho abstrato. Para ele, é o próprio funcionamento do sistema mercantil que determina implicitamente, sem que os homens o saibam, tais montantes. Dito de outro modo, o processo social mercantil capitalista comensura os trabalhos, reduzindo os trabalhos concretos a trabalho abstrato. Desse modo, Marx, por um caminho teórico que requer muitos passos, explica o lucro como um mais-valor que é produzido pelo trabalho, mas apropriado pelo capitalista.

Para Marx, a dualidade entre o valor de uso e o valor forma uma contradição real; eis que o valor é sempre negação determinada do valor de uso – e vice-versa. Os valores de uso atendem sempre às mais diversas necessidades humanas, mas os valores, ao contrário, são objeto de acumulação, acumulação, acumulação... Por isso, ele define o capital como valor que se valoriza e concebe a lógica do capital como expressão de um processo insaciável que tende à expansão, à desmedida e, por fim, à crise. A valorização do valor, no curso do processo de acumulação, segundo Marx, entra necessariamente em disparidade com a produção de bens. A crise é gerada em geral pela própria acumulação de capital, mas ela aparece como superprodução de mercadorias ou, o que é o mesmo, como falta de demanda efetiva.

Como está indicado na imagem, o circuito do capital monetário pode ser dividido em três momentos ou esferas próprias do processo

de acumulação: aquele em que ocorrem os investimentos, aquele em que acontece a produção das mercadorias e aquele no qual se dão as vendas das mercadorias produzidas e a realização dos valores mercantis na forma de dinheiro. Os signos D e M no circuito indicam as formas transitórias do capital, já que este é compreendido como uma forma social que só existe em perpétuo movimento. Assim, o capital monetário se transforma primeiro em capital-mercadoria, depois em capital produtivo, novamente em capital-mercadoria para, finalmente, voltar à forma de capital dinheiro.

Keynes, na compreensão do funcionamento do capitalismo, privilegia a esfera da realização do capital, vista positivamente como um grande “mercado”, um mercado de muitos bens. Pois é aí que ocorre o que Marx chamou de salto-mortal da mercadoria. Os capitalistas, ao procurarem vender as mercadorias, visam realizar os seus valores na forma de dinheiro, mas podem eventualmente descobrir, em certos momentos, que parte delas se mostra, pelo menos provisoriamente, como invendáveis. Em vez de um salto bem-sucedido, parte delas fica no estoque ou mesmo vai para o lixo. A crise aparece assim, na visão de Keynes, como uma falha possível da “economia de mercado”.

Considerando o sistema econômico como um todo, Keynes toma M' como a oferta agregada e D' como a demanda agregada, esmerando-se em compreender em que nível elas se ajustam no funcionamento econômico. Rejeita a Lei de Say – segundo a qual a oferta cria a sua própria procura –, porque ela prescreve que o sistema econômico tende automaticamente ao pleno emprego. Ao contrário, ele admite que esse sistema não funciona perfeitamente e que pode sofrer crises. Keynes não evita, assim, a contradição possível entre valor de uso (que orienta a demanda) e valor (que orienta a oferta) no nível macroeconômico, mas a dissimula sob uma noção equívoca de equilíbrio abaixo do pleno-emprego. Vê imperfeições na “economia de mercado” sem abandonar, entretanto, o modo de pensar da teoria neoclássica.

Ao visar à lógica do capital enfocando primariamente a esfera da realização, Keynes pode dar primazia à demanda agregada na compreensão da dinâmica macroeconômica. E essa prioridade

cristalizou-se em sua teoria por meio do princípio da demanda efetiva; segundo ele, é a propensão a consumir dos trabalhadores e o nível do investimento dos capitalistas que determinam o nível do emprego no sistema econômico como um todo. Segundo Keynes, ademais, o investimento é o componente mais instável da demanda efetiva já que os capitalistas, em certas conjunturas, podem preferir manter os recursos na forma líquida do dinheiro em vez de aplicá-lo na aquisição de capital fixo que amplia a capacidade de produção no longo prazo e mesmo de capital circulante que enseja a produção no curto prazo.

Segundo Keynes, o investimento é volátil porque o cálculo capitalista sobre as oportunidades de lucro é fortemente afetado por uma incerteza radical. Quando ela se torna insuportável para os capitalistas, sobrevém uma crise porque eles cortam os investimentos. Ele não vincula, entretanto, essa incerteza à anarquia inerente à economia mercantil e ao movimento endógeno, turbulento, da própria acumulação. Em consequência, as crises para ele sempre podem ser enfrentadas com certo sucesso pela política econômica. Eis que o seu papel é sustentar a demanda agregada e restabelecer a confiança.

Para Keynes, portanto, as crises capitalistas são, sobretudo, crises de realização que podem, sim, ser contidas ou mesmo invertidas pela atuação política do Estado, desde que os tecnocratas que conduzem a política econômica estejam de posse de um saber realista sobre o processo econômico.

Marx, diferentemente, foca em primeiro lugar a esfera da produção do capital. Pois é aí que surge a fonte do lucro, isto é, o mais-valor. E é a produção possível de mais-valor que governa o investimento. Marx, diferentemente de Keynes, tem uma teoria do investimento que está assentada no próprio processo de acumulação. O investimento, para ele, depende crucialmente da taxa de lucro empresarial, aquela que o capitalista obtém depois de pagar juros ao capital financeiro e impostos ao governo.

E ele, considerando em conjunto as esferas da produção e da realização do capital, mostra em *O capital* que o próprio processo de competição das empresas capitalistas, as quais lutam cotidianamente para se apropriar do lucro gerado no sistema como

um todo, produz uma tendência endógena à redução da taxa de lucro. A acumulação de capital, assim, contraria a si mesma: o impulso de acumulação produz uma queda da acumulação e mesmo do estoque de capital já acumulado. Marx, como se sabe, compreende esse evoluir reverso por meio da lei da tendência decrescente da taxa de lucro, sem se olvidar, porém, das tendências contrariantes que operam no processo de acumulação. Em sua perspectiva, portanto, o colapso periódico do investimento e, assim, a crise econômica, são gerados pelo próprio capital. O problema da realização reaparece aqui não como fonte, mas como consequência da crise.

Para Marx, portanto, as crises capitalistas são, sobretudo, crises endógenas de lucratividade e, por isso mesmo, não podem ser contidas ou mesmo invertidas pela atuação do Estado. Este último, por meio da política econômica, pode apenas modificá-las, abrandando-as ou agravando-as ainda mais. Porém, a ideia de que é possível salvar o capitalismo dos seus trambolhões históricos – cada vez maiores e mais destrutivos – engendrados pelo próprio capital permanece predominante, pelo menos por enquanto. ●

Por que os economistas erram tanto em suas previsões?

PAULO NAKATANI

Há cento e cinquenta anos, Marx publicava o livro primeiro de *O capital*. Nele, faz recorrentemente críticas aos economistas que chamou de vulgares. Estes constituem os antecessores da corrente teórica ortodoxa ou neoclássica, da qual evoluíram diversas linhas até chegar à dos ultraliberais, cujos fundadores podemos considerar Ludwig Von Mises e Friedrich Von Hayek (gurus de vários grupos políticos e de movimentos de direita e extrema direita por todo mundo).

Um de seus principais pontos teóricos é contra o Estado ou a intervenção estatal. Em obras diversas defendem que se deve acabar com o Estado, com o Banco Central, desestatizar a moeda; defendem a privatização da educação, da saúde, da previdência, da segurança pública, da defesa, da justiça e de tudo que se considera atividade ou exclusividade do que se costuma chamar de setor público. No limite, os autodenominados anarcocapitalistas propõem o fim do Estado. Um capitalismo sem Estado capitalista. O argumento principal, em todas as diferentes alternativas teóricas, é a ineficiência e/ou a ineficácia do Estado. O mercado é sempre superior ao Estado, pois ele tem como tendência inexorável o equilíbrio; se não fossem as intervenções do político sobre o econômico.

Outra herança teórica dos economistas e autores neoclássicos é a vertente heterodoxa, cujos intelectuais mais importantes partem de John M. Keynes e de seus discípulos, keynesianos, novos keynesianos e pós-keynesianos. Estes negam a tendência automática ao equilíbrio e defendem a necessidade da intervenção ou da regulação estatal como alternativa à anarquia do mercado.

Keynes, por exemplo, aceitava que a tendência histórica do capitalismo era a sua transformação em socialismo e, por isso, ele se colocou como tarefa elaborar estudos sobre o capitalismo para

mantê-lo o máximo possível. Assim, ele cinicamente considerava que “o dia em que a abundância de capital venha a interferir com a abundância da produção pode ser postergado à medida que os milionários encontrem satisfação em edificar vastas mansões para nelas morarem enquanto vivos e pirâmides para se recolherem depois de mortos, ou arrependidos de seus pecados, levantem catedrais e dotem mosteiros ou missões no estrangeiro”. Nada disso se confirmou e as políticas econômicas estatais não conseguiram, igualmente, acabar com as crises do capital. Assim, as contradições próprias e inerentes ao capital estão espalhando o caos por todo o planeta.

Essas duas correntes e suas variantes, em seus mais diferentes matizes, estão se digladiando há décadas no campo do ensino e da formação dos economistas assim como na gestão estatal das políticas econômicas em todas as sociedades onde domina o modo de produção capitalista. Da mesma forma, são estes economistas que estão presentes nos diferentes organismos internacionais, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, assim como nos governos dos mais diferentes países, inclusive em vários daqueles considerados de “esquerda”, elaborando programas, projetos e políticas macroeconômicas.

O que podemos aprender com Marx cento e cinquenta anos depois, sobre o capitalismo e suas crises, neste período de aguda crise mundial?

Para Marx, as crises não são decorrentes de causas externas, como defendem os ortodoxos, e nem de problemas ou falta de controle ou regulação, como defendem os heterodoxos. As crises são inerentes à própria forma de desenvolvimento do capital. Ou seja, o próprio desenvolvimento da sociedade capitalista engendra suas crises e em patamares cada vez mais graves.

As crises se manifestam como crises de superacumulação do capital, a “abundância de capital”, segundo Keynes, em suas diferentes formas. Essas crises têm como um de seus principais determinantes a lei da tendência à queda na taxa de lucro. Esta lei está inscrita no interior do processo de acumulação no qual a concorrência entre os capitais, que acelera a concentração e centralização dos capitais, pressiona continuamente a tendência à

queda na taxa de lucro. Mas as diferentes unidades e frações do capital percebem o funcionamento desta lei ao contrário e, contraditoriamente, buscam aumentar suas taxas particulares de lucro, cujo resultado é a pressão sobre a queda na taxa de lucro. Da mesma forma, a “abundância de capital” aparece para os economistas vulgares como falta de capital.

Uma das consequências do processo de desenvolvimento dessa lei econômica aparece como um agudo processo de desqualificação e desemprego da força de trabalho, pois a concorrência entre os capitalistas promove continuamente a substituição da força de trabalho por capital fixo. Outra consequência aparece como um agudo processo de concentração da propriedade e da renda. No qual capitalistas em número cada vez menor e mais ricos se opõem a trabalhadores em número cada vez maior e mais pobres.

Mas o efeito principal da dinâmica da acumulação transformou historicamente as determinações através da expansão e domínio do sistema de crédito. Assim, o circuito do Capital monetário vai aparecer da seguinte forma, no livro 3 d’ *O capital* : $D - D - M \dots P \dots M' - D' - D'$. Um primeiro momento, $D - D$, onde aparece o capital a juros emprestado ao capitalista industrial pelo financista e a conclusão final, $D' - D'$, com a amortização do empréstimo e o pagamento de juros.

O desenvolvimento contemporâneo do sistema de crédito, associado a mercados financeiros hipertrofiados, com capitais monetários coagulados em várias formas de capital fictício, tem levado a crise atual a limites não atingidos anteriormente. A contradição interna ao circuito $D - M \dots P \dots M' - D'$, busca se resolver em última instância no Estado, explodindo suas capacidades orçamentárias e financeiras. Assim, em muitos países o endividamento público, uma das formas do capital fictício segundo Marx, tem atingido limites insuportáveis, exigindo parcelas cada vez maiores do mais valor captado através dos impostos cobrados pelo Estado.

São estas relações orgânicas entre o capital e o Estado que escapam às análises e interpretações da economia vulgar e, portanto, também de suas propostas de política econômica. Além disso, a compreensão que obtemos a partir de Marx nos mostra que o

capitalismo atingiu seus limites, parafraseando Samir Amin, as forças destrutivas do capital já superaram amplamente suas forças criativas, abrindo caminho para a necessidade de organização de uma nova forma de sociedade. ●

Nem profecia, nem dogma

GUSTAVO MOURA

A cada crise econômica mundial de vulto, Vossa Majestade, a “ortodoxia” econômica, deixa-se flagrar com as vergonhas de fora (junto com boa parte da “heterodoxia”, deve-se acrescentar). Presos à ideologia do progresso, que projeta a existência das formações sociais capitalistas em tempos imemoriais, tomando-as como resultado definitivo do evoluir histórico; e vítimas de um aleijão apologético, que os exime de perscrutar os fundamentos da dinâmica de acumulação de capital, proeminentes representantes do pensamento econômico convencional lançam-se a embaraçosas acrobacias para dissimular seu espanto. Infelizmente sua nudez é rapidamente esquecida, tamanho o barulho que fazem com seus modelos explicativos, cujos simplórios argumentos enfeitados de sofisticarias matemáticas são repetidos como mantras em centros de ensino e reproduzidos à exaustão pelos grandes meios de comunicação. Os desígnios do Deus-mercado são inescrutáveis, porém ainda assim arrisca-se que as crises são decorrentes de “fatores exógenos”, em particular de alguma trapalhada estatal; ou então resultantes da carência ou da deficiência dos instrumentos de regulação e de intervenção do Estado.

Essa ortodoxia econômica, em suas versões ultraliberais, tão em voga, cultua como solução de todos os males uma “livre-concorrência” hipostasiada e eivada de preceitos morais. O hiato entre tal noção e a realidade não conduz seus proponentes a intuir que sua própria concepção é oriunda de uma dinâmica social contraditória e antagônica, que engendra concentração e centralização de capitais (a nefanda “monopolização”), e por conseguinte desigualdade de renda e de propriedade. Igualmente ignoram eles que não só a emergência mas também o desenvolvimento do “mercado” moderno dependem do Estado, a forma política do capital. Em cínicos devaneios, tais porta-vozes não se enxergam como ideólogos; ao contrário, consideram-se revolucionários, portadores do novo: o capitalismo realmente

existente será substituído pelo verdadeiro reino do mercado e da meritocracia, o “éden dos direitos naturais do homem”, onde o que impera “é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham”.

Desde muito jovem Marx se opôs duramente a esse tipo de perspectiva doutrinária e demagógica. Assim, em carta dirigida a Arnold Ruge, em setembro de 1843, ele assevera que “nós não antecipamos dogmaticamente o mundo de amanhã, mas somente queremos chegar ao novo mundo por meio da crítica do antigo”. Posição essa que ressoará décadas mais tarde, no posfácio à segunda edição de *O capital*, quando afirma a recusa em “fornecer receitas para a cozinha do futuro”, ou quando, já no final de sua vida, de modo sardônico dizia que “tudo o que sei é que não sou marxista”.

O procedimento crítico marxiano, por conseguinte, parte das relações sociais existentes e perscruta suas determinações, seu processo de emergência e suas tendências internas de desenvolvimento, o que permite desvelar seus limites históricos. Desse modo, do seio da realidade posta desentranha sua negatividade essencial. Com isso revelam-se também os potenciais e o campo de possibilidades efetivas que constituem a atualidade, que não se submete a esquematismos teleológicos. Ao dedicar boa parte de sua vida a essas tarefas, Marx logrou identificar e apreender conceitualmente importantes aspectos das formações sociais capitalistas e decisivas tendências de seu evoluir histórico.

Em primeiro lugar, Marx reconhece não o consumo, mas a produção de riqueza abstrata (valor) em escala ampliada como fundamento, finalidade e motor da dinâmica econômica moderna. Desse modo, é inerente a essa dinâmica a concentração de capital e a sua centralização (a “expropriação de capitalistas por capitalistas” no interior do processo concorrencial), que tem como uma de suas principais alavancas o desenvolvimento do sistema de crédito e dos mercados financeiros, e que está na base da constituição de sociedades por ações, cartéis, trustes etc. Ademais, reside aí o imperativo de se aumentar a escala da produção, de se ampliar a “mobilidade” do capital (em formas reais e financeiras), de se buscarem novos mercados, de se produzirem novas necessidades,

novas mercadorias e novos usos às já existentes, expandindo a forma capital para os quatro cantos do planeta.

O capital apresenta-se, assim, como o “valor que se valoriza” em escala global, e que busca dominar de modo cada vez mais pleno as condições de sua autovalorização, o que passa pela subordinação das diversas esferas da vida social. Assim, afirma-se como uma forma social totalizante e totalitária, que não admite competidores. Para tanto, porém, o capital necessita materializar-se em meios de produção (“trabalho morto”), que transferem valor às mercadorias finais (sendo por isso chamado por Marx de “capital constante”), e adquirir a mercadoria força de trabalho, que ao ser posta em movimento não só enseja a referida transferência de valor, mas acrescenta novo valor a tais mercadorias, a “mais-valia” (sendo por isso designado “capital variável”). Logo, se por sua forma o capital se impõe, não obstante sua substância, o trabalho abstrato, permanece-lhe exterior. Desse modo, essa figura vampiresca, que se vivifica ao sugar o “trabalho vivo”, revela-se um falso sujeito, “cego” e “automático”, que ao mesmo tempo incorpora e nega a força de trabalho, impedindo os trabalhadores de se apropriar do produto integral de seu labor. É assim uma relação social inerentemente antagônica, que em sua sede de enriquecimento não reconhece outra diferença entre a produção de uma bomba ou de um alimento que não seja a expectativa de lucratividade, e descarta de eventuais limites ambientais e humanos para sua reprodução.

Sem ter consciência disso, e premido pela concorrência, ao capitalista individual existem duas formas básicas, em geral interconectadas, de efetivar os desígnios do capital: a intensificação do trabalho e a ampliação da jornada de trabalho (a extração de “mais-valia absoluta”) e a redução dos custos de reprodução da força de trabalho por meio da revolução científica, tecnológica e organizacional da produção (a extração de “mais-valia relativa”). Esta última, sobretudo com a automação produtiva, engendra uma elevação na proporção entre meios de produção e força de trabalho (o aumento da “composição orgânica” do capital), ou o alijamento do trabalho vivo da produção, de modo relativo e, em certas circunstâncias, absoluto. Desdobra-se assim a contradição imanente à forma capital: a fonte da valorização é mitigada, o que se expressa

na tendência à queda da taxa média de lucro (a relação entre a mais-valia produzida e o capital total), a estrela guia dos capitalistas.

Por conseguinte, se as crises econômicas são sempre singulares e possuem distintos momentos – ruptura nas cadeias de pagamento; estancamento comercial; superprodução de mercadorias em relação à demanda solvável; desproporção entre setores da produção etc. –, elas são, em essência, crises de sobreacumulação de capital, desdobramentos de suas contradições internas. Acrescente-se a isso o fato de que, em contextos críticos para a continuidade da acumulação de capital, os empresários tendem a realizar uma “fuga para frente” em direção aos mercados financeiros, de modo a aferir ganhos especulativos ou a ocultar sua insolvência. Engendra-se assim uma espiral de endividamento e uma pletora de títulos financeiros sem fundamento real (“capital fictício”), que não obstante comprometem a futura produção de valor de modo irrealizável, e redundam em crises financeiras.

Mesmo com essa exposição excessivamente sumária, nota-se que as análises marxianas adquirem interesse diante de fenômenos, contemporâneos e correlacionados, como o do expressivo desemprego na esteira da chamada revolução microeletrônica (incluindo aí a robótica, a telemática, a nanotecnologia, entre outras inovações); as baixas taxas globais de acumulação e de lucro; a brutal concentração de renda e de propriedade nas últimas décadas em escala mundial; a transnacionalização da produção e as sucessivas ondas de conglomeração que reúnem gigantes da indústria, do comércio e das finanças; os “*booms*” dos mercados financeiros, sobretudo secundários; as crises ambientais; a destruição das estruturas de bem-estar social; o acirramento militarista e da indústria da segurança e do encarceramento; a exacerbação dos antagonismos sociais; o pulular de bolhas financeiras; e a sucessão de crises econômicas. Nesse contexto, o Estado tem sido crescentemente mobilizado para catapultar a extração de mais-valia absoluta e relativa e alimentar a dinâmica de acumulação, além de impedir o seu colapso quando da eclosão de crises, tarefas que cada vez mais superam suas possibilidades. Afinal, seu poder de intervenção consiste basicamente na arrecadação tributária, que por sua vez depende da acumulação

prévia de capital; na privatização de ativos e serviços estatais, cujos estoques são finitos; na “socialização das perdas” e na diminuição dos encargos que recaem sobre o grande capital, que restringem a arrecadação; e na produção de capital fictício. Em grande medida, por conseguinte, nesse quadro de acumulação claudicante o Estado apenas tende a protelar a catástrofe, e mesmo essa capacidade parece enfrentar obstáculos insuperáveis.

Além dos limites da atual dinâmica da acumulação de capital, evidencia-se, assim, a inextricável unidade entre civilização capitalista e barbárie, ou entre progresso material e regressão social sob a égide do capital. Por outro lado, saltam à vista a impotência e, mesmo, a abjeção do reformismo, que, ao reduzir os horizontes de possibilidade de ação à minimização dos sintomas dessa forma social patológica, acaba por reforçá-la e torná-la mais virulenta. Ao contrário, a partir da perspectiva da crítica marxiana, essa teia de irracionalidade, violência e reificação universal, que põe e pressupõe relações sociais heterônomas, hierárquicas, utilitárias e de exploração, bem como toda sorte de opressão de cunho patriarcal, racial, religioso, de gênero etc., tal teia, dizíamos, só será superada quando os indivíduos livremente socializados assumirem o controle consciente e planejado do processo de produção material e espiritual de suas vidas, como indicava Marx ao final da seção do fetichismo da mercadoria, logo no primeiro capítulo de *O capital* . •

Do dinheiro ao capital fictício

GUILHERME SANTOS MELLO E PEDRO ROSSI

As crises econômicas são corriqueiras no capitalismo desde sua origem, podendo assumir variadas formas: crises de superprodução, bancárias, financeiras, de padrão monetário, de superacumulação etc. Para ficarmos apenas no século 20, é possível observar ao menos uma dúzia de crises econômicas relevantes no capitalismo global, além das diversas outras de impacto localizado. Dentro da ciência econômica, poucos autores descreveram tão bem quanto Marx o funcionamento do capitalismo e sua propensão para crises.

Ao analisar o método marxista, Belluzzo descreve-o como sendo “eminentemente genético” ou “lógico-genético”, em que as categorias e conceitos mais simples contêm em potência as características das categorias ou conceitos mais complexos, ao mesmo tempo que os últimos contêm em sua gênese as contradições inscritas nas formas mais elementares. Isso significa dizer que o estudo das formas mais simples nos possibilita vislumbrar as formas mais complexas e suas contradições. Sendo assim, a obra de Marx tem como princípio metodológico a desconstrução do objeto de estudo, a sociedade capitalista, e sua reconstrução, peça por peça. Desde o princípio, Marx trata do todo (sistema capitalista), mas a sua análise começa de etapas mais simples e abstratas em que ele descreve categorias e formas sociais e evolui para etapas mais complexas. Nessa construção lógica, a possibilidade de crise aparece desde os primeiros passos, com a descrição do dinheiro sem as suas determinações capitalistas, mas muda de natureza com a inclusão de categorias como o capital em função, o capital portador de juros e o capital fictício.

Na circulação M-D-M, o dinheiro, como representante da riqueza material, está sujeito ao entesouramento e por isso pode retardar o seu próprio curso e o giro social das mercadorias. Entesourar, explica Marx, é vender sem comprar (M-D). Uma compra é igual a uma venda, mas no plano individual ninguém é obrigado a comprar após ter vendido. Assim, em uma sociedade mercantil, mesmo sem

as determinações capitalistas, as crises já estão contempladas em função das contradições que envolvem o dinheiro: esse cumpre uma função social de circular as mercadorias e, ao mesmo tempo, é objeto de acumulação privada. Portanto, a possibilidade formal da crise já se encontra inscrita no processo de circulação de mercadorias e, com isso, Marx se diferencia dos economistas políticos clássicos que viam no processo de circulação de mercadorias uma unidade indissolúvel, sem interrupções. Sendo assim, qualquer equilíbrio *a priori* entre oferta e demanda é considerado por Marx como sendo “metafísico”, constituindo desse modo uma crítica *avant la lettre* ao que posteriormente ficou conhecido como lei de Say, uma extrapolação do equilíbrio entre oferta e demanda.

Na circulação D-M-D' a crise econômica possui um significado mais direto e específico: é a crise no processo de acumulação do capital, causado por limites criados pelo próprio capital. Aqui a produção de mercadorias se torna um meio para valorizar o capital, sujeita à contradição que estabelece que a sua produção seja privada, mas sua realização, social. Ou seja, o sistema capitalista se assenta em interesses contraditórios dos consumidores que buscam as mercadorias para satisfazer necessidades e desejos, e dos capitalistas para os quais as mercadorias são meios de valorização do capital. Assim, os capitais em concorrência decidem o quanto vão produzir, mas não o quanto vão vender, nem a qual preço, o que torna o ato de produzir uma aposta no futuro e as crises, inerentes a esse processo.

O capitalismo em sua forma produtiva é responsável por generalizar as operações mercantis, o que por si só é elemento suficiente para tornar mais real e palpável a possibilidade da crise, já inscrita na circulação mercantil. Mas é a característica de acumulação de capital e a “busca fanática” pelos lucros que tornam a crise uma possibilidade real e sempre presente no sistema capitalista, devido à superprodução de capital que, somada à crescente redundância do trabalho vivo na grande indústria, cria o cenário em que opera a lei de tendência da queda da taxa de lucros proposta por Marx, ainda em um elevado nível de abstração.

No entanto, é na esfera da valorização patrimonial D-D' que o sistema capitalista apresenta a mais elevada propensão a crises. Com a inclusão do capital a juros na construção teórica de Marx, a produção capitalista passa a depender da avaliação do capitalista sobre a sua alocação de riqueza. Nesse ponto, Marx sublinha as diferenças entre a forma lucro e a forma juros. Enquanto o lucro depende das regularidades e descontinuidades de cada processo produtivo, o juro, como taxa da cessão do dinheiro, se refere a uma mercadoria específica e homogênea. Essa é uma forma geral, definida instantaneamente por relações jurídicas que remuneram o capital. Sendo assim, é ela quem estabelece o parâmetro geral para o funcionamento do sistema. Nesse sentido, o capital a juros é muito mais do que forma de distribuição da mais-valia produzida pela sociedade entre os capitais, tornando-se o fator que condiciona todo o processo de acumulação e a alocação do trabalho social.

Assim como a forma capital a juros, a inclusão do capital fictício na construção de Marx redefine as categorias que lhe precedem, reordenando a própria dinâmica capitalista e, por extensão, o processo de alocação do trabalho social. Ao capitalizar a renda futura de empreendimentos e redistribuir essa renda entre os agentes, o capital fictício reforça o caráter associativo do capital no processo de apropriação de valor, substituindo os capitais dispersos fragmentados pelo capital centralizado. Esse processo aumenta a escala do capital e amplia as possibilidades da acumulação, mas também a intensidade e a frequência das crises econômicas. Ou seja, a existência de massas de riqueza que representam direitos negociáveis sobre a renda futura contamina a organização capitalista. É nesse momento que se vislumbram crises que têm origem não na superprodução de capital real, mas na supervalorização fictícia dos títulos financeiros que, em determinado momento, não encontra sua validação social no mercado.

Essa tendência a crises financeiras é acentuada com a liberalização dos fluxos de capital e com a criação de novos instrumentos financeiros, que tornam as transações financeiras crescentemente opacas, complexas e inter-relacionadas. Um instrumento que jogou um papel central na crise de 2008, por

exemplo, foram os derivativos de crédito imobiliário, responsáveis não apenas por alastrar a crise pelo conjunto do sistema financeiro, como também por garantir um período maior de crescimento da bolha de crédito no setor.

Por fim, a história do capitalismo tem mostrado que a realidade não é harmônica, mas sim marcada por desequilíbrios, crises e antagonismos. Nesse contexto, as crises são soluções provisórias e efêmeras para as contradições presentes no processo incessante de acumulação, ao ajustar distorções do mecanismo de preços, centralizar a riqueza, destruir capital fictício e desvalorizar o capital real. Ao fazer isso, as crises também rebaixam salários e restituem contingentes de desempregados, agudizando a luta de classes. ●

O fantasma de 1929

FERNANDO RUGITSKY

Após anos de aumento da desigualdade, expansão do crédito e formação de bolhas de ativos, um colapso financeiro deu início a uma crise profunda, marcada por um círculo vicioso de diminuição de renda. A redução dos preços dos ativos (ações e imóveis) fez diminuir os gastos de empresários e de trabalhadores, levando à acumulação de estoques por parte das empresas e à falência de várias delas, especialmente as mais endividadas. A concessão de crédito por parte do sistema financeiro foi reduzida, e o desemprego subiu, afetando aqueles que trabalhavam nas organizações que faliram e os que foram demitidos por aquelas que buscavam cortar custos para compensar a queda no faturamento. Sem renda, os trabalhadores demitidos reduziram ainda mais seu consumo, realimentando a trajetória declinante da economia. Mais falências, mais desempregados, menos crédito, menos gastos – o círculo vicioso. A crise se alastrou e colocou em questão as condições de subsistência de milhões de pessoas. O colapso financeiro, iniciado nos Estados Unidos, logo atingiu as economias europeias e a crise do desemprego adquiriu dimensão mundial.

O parágrafo anterior poderia ser interpretado como uma descrição da crise que se iniciou com a quebra do Lehman Brothers em 2008. Mas poderia referir-se também à crise iniciada quase oitenta anos antes, em 1929. Tais paralelos sugerem a necessidade de investigar a natureza estrutural das crises capitalistas, partindo da suspeita de que as semelhanças entre as duas crises não são mera coincidência. A tradição de pensamento herdeira das obras de Karl Marx sempre colocou essa investigação, sobre a determinação das crises, em primeiro plano. Não obstante as controvérsias sobre o assunto, a trajetória da lucratividade costuma desempenhar um papel de destaque nas interpretações. A queda da taxa de lucro seria uma expressão das contradições inerentes ao modo de produção capitalista e, concretamente, representaria uma redução do excedente disponível para levar adiante a acumulação de capital.

A trajetória da taxa de lucro tem sido objeto de inúmeros estudos empíricos, a maior parte influenciada pelo trabalho pioneiro de T. Weisskopf. Ressalvados seus limites, decorrentes da imprecisão inerente às estimativas e das incompatibilidades conceituais entre o arcabouço marxista e as convenções das contabilidades nacionais, esses trabalhos colaboram significativamente para a compreensão das crises no capitalismo. Há ampla aceitação, por exemplo, de que a crise dos anos 1970 foi provocada pela queda da taxa de lucro nos países desenvolvidos, ainda que se divirja sobre as causas dessa queda. Há também autores, como R. Brenner e A. Kliman, que associam a crise deflagrada em 2008 ao persistente declínio da lucratividade, que supostamente teria ocorrido nas últimas décadas. Diferenças metodológicas sobre a estimação do estoque de capital e sobre o que deve ser incluído na massa de lucros, no entanto, levam a resultados divergentes sobre a trajetória da lucratividade e, conseqüentemente, a interpretações distintas da crise

G. Duménil e D. Lévy argumentam de forma convincente que, ao contrário da crise dos anos 1970, nem a crise de 1929 nem a crise atual podem ser consideradas fruto de uma queda da lucratividade. As décadas que precederam os dois colapsos parecem ter sido, ao menos no seu epicentro (a economia dos Estados Unidos), marcadas por uma elevação da taxa de lucro. Segundo essa interpretação, essas crises decorreram da acumulação de desequilíbrios provocada justamente pelas tentativas de elevar a taxa de lucro, revertendo a queda anterior.

No período que antecedeu a crise iniciada em 2008, o ataque contra as organizações dos trabalhadores, aprofundado pelos governos dos países desenvolvidos a partir da década de 1980 (um dos marcos iniciais do neoliberalismo emergente), conseguiu manter praticamente estagnados, em termos reais, os salários da grande maioria dos trabalhadores. Assim, os aumentos de produtividade (embora modestos) foram quase que integralmente apropriados na forma de lucro. Tal ataque foi auxiliado por uma reorganização geográfica da produção de mercadorias, com o deslocamento para o leste da Ásia de uma parcela crescente das atividades industriais, incorporando no circuito da exploração trabalhadores com salários muito mais baixos do que os dos países desenvolvidos.

Desse modo, emergiu da virada neoliberal um processo de valorização do capital que interligava, mais estreitamente do que nos períodos anteriores, várias economias nacionais. Por um lado, a acumulação de capital vertiginosa no leste da Ásia, especialmente na China, dependia do aumento da demanda por mercadorias nos Estados Unidos e na Europa. Tal demanda, por sua vez, provinha das camadas mais ricas das populações desses países, que apropriavam parcelas cada vez maiores da renda total, e também das classes trabalhadoras que, a despeito da renda estagnada, ampliavam seu consumo recorrendo a um crescente endividamento. Essa demanda era também estimulada pelas bolhas de ativos, observadas nos Estados Unidos desde os anos 1990, imensa acumulação de capital fictício que, a qualquer momento, poderia derreter. Por outro lado, a acumulação de capital na China requeria a produção de quantidades crescentes de produtos primários, que serviam de insumo para a produção industrial e de alimento para a reprodução da sua força de trabalho. Assim, os preços do minério de ferro, do petróleo, da soja, da carne e de outros produtos aumentaram. Tal aumento, o chamado *boom* das *commodities*, ligou à acumulação de capital chinesa as economias sul-americanas, onde se concentravam parte substancial das empresas capitalistas dedicadas aos produtos primários.

O colapso financeiro iniciado em 2008 representou, nesse contexto, a queda da primeira peça do dominó. A resultante redução da demanda dos países desenvolvidos diminuiu a lucratividade das empresas capitalistas instaladas na China, desacelerando a acumulação de capital. Alguns anos depois, essa desaceleração se refletiu nos preços das *commodities*, que derrubaram consigo as economias sul-americanas. A crise representou, assim, o colapso do processo mundial de valorização do capital promovido pelo neoliberalismo. Seu deflagrador foi uma instabilidade determinada, em larga medida, pelo endividamento crescente de milhões de trabalhadores com renda salarial estagnada, promovido por um sistema financeiro cada vez menos submetido à regulação estatal e propenso à criação de instrumentos financeiros intransparentes, como vários tipos de derivativos.

Resta ainda, no entanto, um último paralelo com a crise de 1929. Em ambos os casos, a crise do desemprego representou o desfecho de um longo período de repressão sindical, estagnação salarial e desigualdade crescente. A insatisfação popular daí resultante e a perda de legitimidade do sistema político provocou, também em ambos os casos, o desmoronamento do centro do espectro político, abrindo espaço para o crescimento eleitoral de grupos da extrema direita e da esquerda radical. O caso alemão é o mais célebre: antes de Adolf Hitler chegar ao poder, seu partido apresentou um rápido crescimento eleitoral, acompanhado pelo partido comunista alemão, enquanto tanto a social-democracia quanto os principais partidos conservadores perdiam espaço. Essa polarização tendeu, com poucas exceções, a favorecer a extrema direita. O evidente deslocamento do espectro político observado nos últimos anos, com uma aceitação inesperada de discursos racistas, xenófobos e machistas, acompanhado da crise que vem afetando os partidos tradicionais, sugere que o fantasma de 1929 teima em retornar. Voltar à história permite que reconheçamos que há, como havia nos anos 1930, mais de uma saída para o impasse, e buscá-la é necessário para impedir que a tragédia se repita, dessa vez como farsa. ●

Althusser, leitor de Marx

LUÍS COSTA

O ano era 1961. Jovens estudantes da *École Normale Supérieure* de Paris, intrigados com a leitura de artigos de um então desconhecido professor marxista, decidiram bater à porta de seu gabinete com um pedido de orientação teórica e filosófica. A academia vivia um período de ebulição e expectativa, ao lidar com o trauma aberto na França pela guerra na Argélia e com as notícias vindas da revolução comandada por Fidel Castro em Cuba.

O autor dos textos que provocara o grupo de estudantes era Louis Althusser, francês de origem argelina, então com pouco mais de 40 anos, ex-combatente durante a Segunda Guerra e desde 1948 membro do Partido Comunista. Intelectual que até o começo dos anos 1960 voltara suas preocupações ao estudo da interface entre cristianismo e marxismo, e sobretudo à crítica de Hegel no pensamento de Marx, ele então comandava seminários de estudos marxistas no famoso prédio da rua d'Ulm.

Professor algo obscuro, Althusser começaria a ingressar naquele momento no panteão histórico das ciências sociais. Com os primeiros artigos de *Por Marx*, que seriam editados em livro somente em 1965, ele já se desenhava como um dos intérpretes contemporâneos mais influentes do autor de *O capital*.

Ao lado daqueles alunos – entre eles, Étienne Balibar, Yves Duroux, Jacques Rancière e Jean-Claude Milner –, Althusser traçou um novo roteiro de seminários, estendido ao longo de três anos e que, em 1965, culminaria em *Ler O capital*, um dos clássicos da literatura marxista no século 20.

Rer *Ler O capital* é o que propõe o professor de literatura da Universidade de Princeton Nick Nesbitt, que organizou *The Concept in Crisis: Reading Capital Today* (O conceito em crise: ler *O capital* hoje, em tradução livre), editado pela Duke University e lançado em julho deste ano nos Estados Unidos. Nesbitt afirma que na leitura althusseriana de Marx se encontra um fecundo arsenal teórico para

entender a engrenagem – histórica ou atual – da economia capitalista.

O livro aborda questões caras à filosofia de Althusser, como crítica da economia política, marxismo, história, ciência, ideologia, mundo contemporâneo e filosofia. É dividido em três partes, nas quais se desenvolvem artigos de 11 autores – entre eles, ex-alunos de Althusser e frequentadores do lendário seminário, como o filósofo Étienne Balibar.

Professor do departamento de literatura italiana e francesa e autor de livros sobre a Revolução Haitiana, Nesbitt sustenta que em *Ler O capital* estão postas questões essenciais do pensamento althusseriano e, por extensão, da própria reorganização teórica que ele provoca na crítica marxiana ao constituir a sintaxe de uma filosofia original: a crítica à totalidade expressiva de Hegel, às teleologias, ao humanismo, ao empirismo, à unicausalidade econômica, à ideia da intencionalidade da consciência, ao historicismo, a historiografias e a historiadores.

Mais de 50 anos depois de Althusser estabelecer-se como talvez o mais agudo leitor de *O capital* na segunda metade do último século, o retorno à sua leitura de Marx não se resumiria, afirma Nesbitt, a uma tarefa de mera curiosidade antiquária ou de interesse histórico diletante. O resgate de Althusser seria, sobretudo, uma investida de ação política contemporânea, atenta às especificidades do atual estágio do capitalismo, à espera de análises mais densas que balanços e análises de fundo puramente tecnicista.

Nesbitt argumenta ser mais necessário do que em qualquer outro tempo recorrer à crítica conceitual de Marx ao sistema capitalista e superar o que ele considera um fetiche neoliberal empirista e subjetivista de leitura superficial da economia, preocupado com dados quantitativos e variações episódicas. É no aparato teórico-conceitual – portanto, não restrito à materialidade empírica – mapeado por Althusser em Marx que estão forjadas, segundo Nesbitt, saídas para a criação de novas práticas políticas para o século 21.

Mas como Althusser leu *O capital* ? Leu-o, sobretudo, como crítica conceitual, que escapava às amarras da análise histórico-empírica da economia, em diálogo estreito com os intelectuais

franceses (como Jean Cavailles e Georges Canguilhem) que recusavam o existencialismo fenomenológico como método científico, filiados ao que ficou conhecido como epistemologia histórica. A partir de distinções do objeto da ciência propostas por Baruch Spinoza (1632-1677), Althusser articula o pensamento de Marx a um renovado recorte epistemológico. Partia-se da ideia de que era possível, na leitura de um texto produzido em um momento histórico específico, separar o que era ideológico do que era conceitual.

Althusser poria, portanto, *O capital* no rol das obras fundamentais que o gênio humano já produzira, justamente porque conseguira tramar uma leitura não contingente a uma temporalidade restrita e sensível, portanto mais do que meramente historiográfica. Tratava-se de uma arquitetura conceitual – ou estrutura, conceito-chave para os marxistas – de um modo de produção econômica, não um apanhado generalista da economia capitalista no século 19. Contudo, Althusser sustentava que era necessária uma operação de leitura filosófica específica (que escapara, em alguma medida, ao próprio Marx) para compreender o fulcro conceitual de *O capital*.

O “continente-história” que Marx inaugura não estaria, pois, fechado em si mesmo, como teoria acabada: era a descoberta de um sistema de conceitos que abria uma possibilidade inaudita de compreensão científica da existência material, a ser explorada, diz Althusser, por uma leitura sintomal do texto original. Antes de Marx, só dois “continentes” haviam sido abertos à exploração da inteligência humana: o “continente-matemático” dos gregos do século 5 a.C. e o “continente-física” por Galileu no século 17.

Para além de – ou, antes, em direção contrária a – uma interpretação humanista teleológica da história, concebida como uma locomotiva invariavelmente tendente a um futuro sem classes antagônicas (próprias da produção idealista do jovem Marx de *Manuscritos econômicos e filosóficos* ou de *O Manifesto Comunista*), Althusser concentra-se na dissecação do aparato teórico expresso em *O capital*, na qual encontrara uma ruptura epistemológica fundamental com as obras da fase “ideológica” de Marx.

Estaria ali um fundamento mesmo de uma nova ciência, na qual os processos estruturantes da existência social estariam contidos

num paradigma histórico impessoal e independente de condições subjetivas, fenomenológicas ou existenciais, então sustentadas por teóricos como Jean-Paul Sartre.

Compreender Marx não apenas pela via político-histórica, mas sobretudo por uma chave de leitura filosófico-conceitual, foi, aliás, preocupação recorrente na literatura contemporânea anglófona, que encontra em *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (1993), de Moishe Postone, uma referência basilar. O que Nesbitt procura é relançar luzes sobre o talvez hoje negligenciado flanco original francês de inflexão estruturalista de leitura marxista – que não se confundiria, por exemplo, com a abordagem desenvolvida pelo cientista político alemão Michael Heinrich, autor de uma biografia recente do autor de *O capital*.

Esse relativo esquecimento poderia ser resultado involuntário de uma desconfiança ou da interdição causada pelo percurso biográfico trágico de Althusser – com crises de depressão severa e acessos psicóticos, frequentador rotineiro de clínicas psiquiátricas ao longo de quase toda a vida adulta, em 1980 ele matou por estrangulamento a mulher, Hélène Rytmann.

À debacle da vida pública (Althusser chegou a ser preso, mas foi julgado mentalmente incapaz de responder pelo crime) seguiu, ao menos nos círculos de língua inglesa, um gradual esquecimento daquela produção clássica estabelecida a partir dos anos 1960, que continuava a compor, no entanto, o cânone da crítica intelectual marxista do século 20 (bastaria lembrar, além de *Por Marx* e *Ler O capital*, o também clássico trabalho sobre os “aparelhos ideológicos do Estado”, lançado em 1971).

Nesbitt, portanto, tenta recuperar Althusser da obscuridade e refazer a leitura sintomática de *O capital*, no qual ele afirma vigorar uma originalidade perene como ângulo de leitura da realidade contemporânea, passado um século e meio da publicação do seu primeiro volume.

Como método e arquétipo de leitura e análise da realidade sócio-histórica, o livro-base do pensamento marxista continua a inflamar paixões e a despertar, quase sempre ao largo de uma leitura minimamente detida, louvações ou imprecisões desmedidas.

Mais do que dele se acercar como panfleto revolucionário ou análise temporal de uma realidade histórica, o convite de *Ler O capital* é um chamado a tatear as possibilidades abertas por um sistema de conceitos engendrado por Marx, capazes de servir de quadro conceitual do capitalismo contemporâneo, concebido como fase específica de um sistema estrutural. ●

livros

Os sofrimentos do jovem Trevisan

DANILO THOMAZ



Mesmo para um homem habituado ao confronto, autor de uma obra nunca respeitada como literária e de uma vida marcada pela militância política LGBT, a batalha recente foi dilacerante. “Não sobrou nada de mim”, afirma o escritor João Silvério Trevisan, com a voz tranquila e em consonância com sua expressão facial. Aos 73 anos, o autor conquistou a paz – quiçá provisória – após o confronto com a figura que determinou sua vida por meio da ausência: José Trevisan, aquele “a quem eu gostaria de ter amado – como se ama um pai”, como diz no início do romance autobiográfico *Pai, Pai* (Alfaguara, 259 p.), lançado no final de setembro. “Tal amor não me foi permitido.” Mas o perdão, enfim, conquistado. “Foi perturbadora a evolução que vivi durante a escritura”, conta, em entrevista à CULT, em seu apartamento no Centro de São Paulo.

Escrito ao longo de cinco anos, a partir de diários, anotações e memórias, o livro foi uma descoberta violenta da dor, segundo seu próprio autor. Dividido em capítulos curtos, que alternam de modo não linear diferentes momentos de sua vida, *Pai, Pai* é a narrativa da formação de um filho em busca de um pai não apenas ausente, mas em processo de destruição. Algo imperceptível para uma criança.

Descendente de uma família da região do Vêneto, no norte da Itália, José era o filho preferido de Maria Martin, avó de João. Rapaz sensível, fã das canções dramáticas de Vicente Celestino, tornou-se um homem em “lento suicídio”, como o autor escreve no livro, após o rompimento com os irmãos, que se consideraram preteridos na partilha da herança. Numa divisão até hoje pouco clara, José herdou sozinho o bar e a padaria, por provável influência da mãe, que o adorava.

Como na música de seu ídolo, com a morte da mãe e a briga com os irmãos, tornou-se “um ébrio”. “Meu pai procurou a iluminação no único ponto que era possível, que foi a garrafa de pinga”, conta.

A busca de José por algo que tornasse a vida tolerável arruinou a família. O pãozinho que fazia sucesso na época em que seu avô era vivo tornou-se murcho – desagradável até mesmo para a família – e era João quem ouvia as críticas e ofensas que deveriam ser dirigidas ao “padeiro pinguçõ”. A situação logo levou a família – pai (José),

mãe (Maria) e os quatro filhos – à ruína financeira – enquanto o irmão mais velho prosperava.

O álcool o tornou violento. Os alvos eram a mulher, agredida na frente dos filhos, e o filho “maricas”, a quem sempre rejeitou.

Se o desespero de José o levou ao alcoolismo, o de João o levaria a buscar uma nova forma de viver. “Eu tive mais sorte do que o meu pai. O desespero dele o levou ao alcoolismo. O meu desespero me levou à esperança.”

Em 1954, antes de completar dez anos, foi estudar no seminário de padres de São Carlos, com o apoio da mãe, católica da Ordem do Santíssimo Sacramento, e desaprovação do pai, para quem “igreja era coisa de mulher”. Seria seu primeiro exílio – de muitos. “Uma vez no seminário”, conta no livro, “descobri tarde demais que eu caíra numa armadilha igualmente cheia de adversidades, ao me ver preso em novo contexto de opressão.”

A situação se amainaria em 1958, com a substituição dos velhos sacerdotes que comandavam o seminário por jovens padres progressistas que instauraram um novo regime. O rigor moral foi substituído pela fraternidade, o dogma cristão pelo humanismo clássico, dando ao João adolescente uma base cultural fundamental para sua vida.

O período no seminário deu-lhe também a possibilidade de vivenciar experiências que seriam, depois, revistas em obras como o conto *Testamento de Jônatas deixado a David*, que dá título ao seu livro de estreia.

Publicado em 1976, o conto faz referência ao texto bíblico, no qual David ampara Jônatas morto, dizendo amá-lo mais do que a todas as mulheres. Na narrativa, David é o amigo por quem Trevisan foi apaixonado no seminário – e cuja relação foi apoiada, dentro de estreitos limites, em memória ao texto da Bíblia.

O livro marcou também o início da peregrinação de Trevisan por editoras que se interessassem por seus trabalhos. “Nunca consegui publicar uma obra que não tivesse sido recusada por quatro ou cinco editoras”, conta.

Em nome do desejo, de 1983, seu primeiro romance, uma história de amor entre dois seminaristas, também sofreu recusas sistemáticas por, segundo Trevisan, ser considerado “homossexual demais”.

“Acabou sendo publicado na finada Codecri só porque Herbert Daniel, que pertencia ao conselho editorial, deu um ultimato aos editores: ‘Ou vocês publicam ou eu me mato’. Publicaram, mas mataram o livro”, conta o autor. A obra se encontra fora de catálogo, como, aliás, todos os seus livros.

Em 1964, ano do golpe civil-militar, Trevisan, apesar de antever a decepção da mãe, deixou o seminário, no que, para sua surpresa, foi acompanhado por D., com quem vivia uma relação afetiva.

O que era para ser o início de uma história de amor acabou por se desfazer em si.

A herança da formação seminarista, que colocou em confronto a pureza do amor espiritual e o desejo sexual, impediu que a relação entre os dois se concretizasse. “(...) uma parte de mim ansiava por nos completarmos no amor carnal. A outra parte, que decidiu recusar em nome do ‘amor puro’, continuava submissa aos valores que eu pretendia abandonar. A utopia da pureza cristã continuava tão soberana a ponto de conspurcar o amor que sentíamos e matá-lo por asfixia”, conta no livro.

Em busca da libertação dos dogmas católicos, após quase uma década de seminário, Trevisan aproximou-se de um grupo marxista da Boca do Lixo, seus sócios em uma pequena produtora de cinema. A impossibilidade de contestação a Marx, algo semelhante ao “Amai a Deus sobre todas as coisas...”, o fez desistir de qualquer contato com organizações partidárias, iniciando uma relação até hoje bastante crítica à esquerda brasileira. Sobretudo após o período em que viveu em Berkeley, em 1973, o exílio de maior liberdade em sua vida, no qual diferentes utopias se conectavam em uma comunidade baseada no amor livre, na organização autossustentável e na militância de grupos em prol dos direitos civis das mulheres, dos negros e dos homossexuais.

Ao regressar ao Brasil, em 1976, durante o governo Geisel, Trevisan acreditou que seria possível trazer para o contexto brasileiro as ideias e formas de organização que conheceu na cidade americana. Mas a Guerra Fria parecia ser mais sólida aqui do que no país que polarizava com a antiga URSS: só o que importava era a luta de classes.

Sem apoio, dinheiro e perspectiva, como se eLivros em seu próprio país, Trevisan, já órfão de mãe, foi o filho designado a acompanhar os últimos dias do pai, em suas internações e delírios ocasionados pela cirrose – que o faziam confundir João com o irmão com quem romperia. Morreria em março de 1977. João não se lembra se era Dia de São José (19 de março), protetor da Igreja Católica, padroeiro dos trabalhadores e da família.

A lembrança da morte levou Trevisan a uma catarse de choro, enquanto caminhava pelo sítio em que estava hospedado, em janeiro de 2017, já prestes a concluir o livro. Era o perdão. “Eu tive, nesse exato período, o que eu acho uma sincronicidade sagrada, uma experiência amorosa que eu nunca vivi na vida”, conta, referindo-se ao início de um relacionamento com Luiz, com quem passou a viver durante o período final de edição do livro. A história de amor, aliás, é o final não planejado do livro.

Mas Luiz não foi o único grande amor da vida de Trevisan. Em 1977, conheceu o rapaz com quem fundou em 1978 o grupo Somos, pioneiro na defesa dos direitos civis dos homossexuais. Nessa época, Trevisan era editor em São Paulo do *Lampião da Esquina*, primeiro periódico gay a ter relevância política no país – e hoje considerado um dos principais veículos da imprensa alternativa do Brasil.

A experiência do Somos, somada ao jornal, permitiria a realização, em 1980, do 1º Encontro de Gays e Lésbicas do Brasil.

A pauta, ao contrário de outras ligadas aos direitos civis, não seria incorporada à agenda da redemocratização. Eram os primeiros anos da Aids, naquele tempo ainda chamada de “câncer gay”, que fez retroceder o início de liberdade, como a que Trevisan vivenciou em Berkeley, mas também pôde ser vivenciada nas grandes capitais brasileiras, como São Paulo e Rio, com o surgimento de casas noturnas como o Medieval e da influência do universo LGBT na cultura e na arte.

Nesse período, em 1986, Trevisan publicou uma de suas principais obras: *Devassos no Paraíso: Homossexualidade no Brasil da colônia à atualidade*, que também teve muita dificuldade em publicar. Há dezesseis anos esgotado, o livro chega a custar cerca de R\$ 500 em sebos – valor semelhante ao da biografia censurada

Roberto Carlos em detalhes, de Paulo César Araújo. A obra, que valeu a Trevisan a alcunha de “dedo-duro cor-de-rosa”, será relançada em breve pela Alfaguara. “Fico indignado que ele não esteja na praça. Sobretudo agora, com as novas gerações, que estão muito conscientes”, diz.

O selo do Rio de Janeiro lançará, até 2019, os dois livros que completam a trilogia com o romance do pai. *Meu irmão, eu mesmo*, segundo livro a ser publicado, tratará do relacionamento de Trevisan com seu irmão Cláudio, livreiro e um dos fundadores do PT de Jundiaí, a partir de sua luta contra um linfoma que o matou, em 1997. O terceiro livro, *Antropofágico amor*, conta a história do relacionamento com o cofundador do Somos. Uma história de amor que durou cinco anos, da qual Trevisan levou três décadas para se recuperar. Apesar de ser o último livro a ser lançado, foi o primeiro a ser escrito – e o mais doloroso deles. “Foi uma devoração amorosa. Tenho uma pilha de material. E meus diários do período – que são assustadores”, conta. O amor, para Trevisan, é “uma experiência tão importante quanto a morte”.

É a primeira vez que Trevisan consegue estabelecer um vínculo com o mercado editorial desde o fim de seu contrato com a Record, em 2010, onde esteve por 12 anos. Na “batalha insuportável” pela sobrevivência financeira, o escritor ministra, há três décadas, oficinas literárias, que formaram autores como João Anzanello Carrascoza e Luiz Bras, mas gostaria mesmo de viver de literatura.

Sua carreira literária, contudo, esteve sempre em fluxo e refluxo. “Com *Ana em Veneza* (publicado originalmente em 1994), eu pensei: ‘agora vai’. Foi a primeira vez que um livro meu entrou na USP. E, de repente, não me pergunte por quê, alguma coisa eu fiz que não deu certo. Estou pagando o preço por isso.” O romance foi traduzido para vários idiomas – como o inglês, espanhol e o alemão. Isso, porém, não foi o suficiente para incluir o autor entre os representantes da delegação brasileira da Feira de Frankfurt, onde o Brasil foi homenageado em 2013. Na ocasião, declarou: “Tinha praticamente certeza de que não seria escolhido. Não faço parte da lista de autores privilegiados brasileiros.” A ausência do escritor motivou uma carta aberta da tradutora Karin von Schweder-Schreine, responsável pela versão alemã de *Ana em Veneza* e pela

tradução de obras de autores lusófonos como Fernando Pessoa, José Saramago e Manuel Bandeira.

Trevisan gostaria de acreditar que com *Pai, Pai* e os livros que completam a trilogia “agora vai”, como na época de *Ana em Veneza*. “Mas não tenho muita certeza.” Contudo, convém lembrar: “Eu sou um homem desesperado. É como se eu precisasse ser desesperado para viver minha esperança. E é preciso que minha esperança seja efêmera para que meu desespero me impulsione a ela.” ●

Brecht para nós

SILVIO ROSA FILHO



Conversas de refugiados é desses livros extraordinários que se leem quase de um fôlego só. Da primeira à última linha, ele poderá ser de grande valia para quem imaginar-lhe a palavra: devidamente situada, ela saltará das páginas para uma fala em alto e bom som, um desassossego e tanto, no campo da vida social como na arena da “vida” política. Acontece que essa meditação sobre o exílio forçado apresenta um texto que se presta ao ritmo alongado da leitura propriamente dita, mais do que a pulsações suscitadas por montagens no palco. O livro é capaz de tomar de assalto um ponto onde o leitor primeiro se vê como no sonho de um diálogo para logo em seguida se achar leitor segundo, diverso e, principalmente, desperto no ponto de crise em que a leitura interroga apegos usuais à própria ordem da leitura.

Ao leitor, portanto, um momento exemplar de prosa crítica. Brecht mostra uma estrutura em movimento tal que, para usufruto da consciência “espontânea”, instala a linguagem em patamares bastante elevados: se assim ele renova a arte do diálogo, guarda afinidades com o procedimento platônico ou socrático e, ao mesmo tempo, leva em linha de conta o arco moderno de conquistas técnicas da expressão, tais como as que foram abertas com Diderot, por exemplo, em *Jacques, o fatalista*.

De um lado, o físico Ziffel, alto e corpulento, tendo as mãos alvas e a língua solta, vai encarnar a inteligência exilada; de outro, Kalle, baixo e atarracado, as mãos de operário, acabará pautando a conversa com o realismo de quem conheceu o chão de fábrica por vivência própria. Havendo prazer em conhecer sentimentos e modos de pensar que se tornaram raros, percebe-se que o interesse maior não reside na curiosidade suscitada por seres em vias de extinção, mas, e porque tais seres sempre tomam “o cuidado de olhar para os lados”, sentimentos e modos de pensar surgem, de fato, em dramático repente.

Nunca será demais insistir: também os temas prediletos do autor passam pela mudança de sua transposição na forma específica de diálogo legível. A exploração e a luta de classes; o sentido dos luxos burgueses (incluindo neles a ciência e a cultura) perante as carências de quem apenas consegue (quando consegue) sobreviver; a conjugação funesta de fascismo e guerra mundial; o caminho para

um sistema social em que tudo isso fosse superado – esses temas resultam, compactamente desenvolvidos, numa obra de considerável envergadura.

VIDA DOS CONCEITOS

Imaginemos Ziffel e Kalle, logo após a fase do exílio europeu, também denominado como “sala de espera” e antes de seu ingresso na fase do exílio ultramarino (serão quase 400 mil nos EUA; 86 mil na América Latina; 14 mil no Brasil). Ziffel e Kalle recordam uma breve temporada na Dinamarca, país no qual se pronuncia o nome de um filósofo mais ou menos desambientado e contrastado, Hegel entrando em cena enquanto personagem que teve talento o bastante para se tornar “um dos maiores humoristas da história”.

No miolo do livro Ziffel afirma: os dinamarqueses têm um humor proverbial. “Mas nenhum elevador” – replica Kalle. Este, tomando conhecimento da evolução do humor dinamarquês ao longo de duas guerras mundiais, acrescenta: “eram democratas e insistiam no direito que as pessoas têm de gracejar. Tinham um governo social-democrata e mantinham o primeiro-ministro apenas porque tinha uma barba engraçada”.

Como é insuportável viver num país sem humor, nisso também podemos estar de acordo com Ziffel. Mais insuportável, porém, é viver num país onde o humor é necessário. Neste passo, Kalle resume o que antecede de perto à aclimatação dinamarquesa de Hegel: “Quando minha mãe não tinha nada, quando não tinha nenhuma manteiga para nos dar, passava humor na fatia de pão. O gosto não é ruim, mas não satisfaz”. Pois é precisamente a essa altura que Ziffel afirma: “quanto ao humor, penso sempre em Hegel, de cuja obra emprestei alguns livros da biblioteca a fim de me preparar filosoficamente para conversar com você”.

Sistematizando de modo drástico essa participação especial do filósofo alemão, digamos que o que se vai encenar no zigue-zague dessas páginas é um tipo de escândalo bem organizado: para espanto de especialistas sensíveis, uma iluminação recíproca, possível e nem sempre desejável, de literatura e de filosofia; para não especialistas, será razoável e talvez interessante indicar uma combinação de momentos muito vivos, cruciais até, da *Fenomenologia do espírito*,

da *Ciência da lógica* e dos *Princípios da filosofia do direito*. Primeiramente, se a *Fenomenologia do espírito* for caminho formador da consciência “natural” à vida do conceito, diremos que seu resultado se anuncia e se condensa numa expressão que Ziffel escolhe a dedo para dizê-la a seu interlocutor. Essa expressão evoca uma das obras-primas de Rousseau, a que Hegel esteve ligado em toda a sua juventude, e se acha na ponta da língua dos berlinenses: “Como você está mudado, Emílio!” Já na charneira entre formação fenomenológica da consciência e lógica especulativa, os interessados podem se beneficiar da comparação entre as páginas 92-93 e o 11º parágrafo da *Fenomenologia*, quando Hegel compara o tranquilo e contínuo período de nutrição no ventre materno, a ruptura do parto e a primeira respiração da criança com o tédio e a frivolidade, sinais precursores de algo diverso que se avizinha e que, como lento e gradual desmoronar de um edifício, antecede o nascimento revolucionário de um mundo novo.

Em segundo lugar entra em cena a vida mesma dos conceitos; no entanto, em ritmo de prosopopeia, ela entra como entrariam casais enredados em completo litígio. A página, no caso, pode fazer as vezes de uma parábola que, lida com tato, traduz momentos intrigantes das oposições e impasses que os capítulos finais da lógica hegeliana da essência expõem como caducidade de categorias específicas. Em nossa transposição brechtiana, ordem e desordem é que contracenam, com as devidas letras minúsculas, à maneira de um casal desunido: “Aquilo que a ordem afirma, a desordem, sua inseparável parceira, contesta imediatamente, se possível, de um golpe só. Uma não pode viver sem a outra, tampouco com a outra”.

Em terceiro lugar, por fim, no âmbito da manifestação política atualizada, o filósofo alemão comparece como se deve, isto é, “como todos os grandes humoristas, apresentando tudo com um semblante de extrema gravidade”. Visto que Kalle só ouvira falar do filósofo no âmbito político, Ziffel sublinha que é justamente esse um dos gracejos de Hegel, acrescentando: “Os grandes agitadores distinguem-se como discípulos do maior dentre os defensores do Estado”. São iguarias aparentadas àquelas que Hegel propunha a seus estudantes, ao insistir que, de algum modo, é nos discípulos que se dá a pensar a verdade do mestre. Costumava citar, de resto, o

evangelho: “pelos seus frutos, vós o conhecereis”. Mas houvesse algo de podre nesse reino, há muito se sabe que o teatro filosófico não é o da temporada dinamarquesa, assim como todo francês do século 18 logo compreendia o que estava em jogo quando Voltaire deslocava Maomé para o palco europeu.

Talvez não seja possível compreender nada das metamorfoses da dialética, se só se levar em conta os que a praticavam teoricamente, por maiores que tenham sido. Um céu que só oferecesse estrelas de primeira grandeza especulativa não seria um céu, por mais acurado que fosse o trabalho do dramaturgo, desta vez, situado num planetário. Em menos palavras, pode até não se encontrar em Brecht o que se encontra em Hegel, mas tampouco se encontrará em Hegel o que se encontra em Brecht. E, para falar a sério, absolutamente não está provado que às *Conversas* falte necessariamente alguma coisa. Nelas próprias, sob todos os pontos de vista, o humor materialista da dialética pode ser perfeitamente acabado. Se, para a interpretação de Brecht, o exílio nunca poderá valer como álibi, tampouco o filósofo do moderno conceito de Estado precisa ser desculpado pela evocação das censuras prussianas.

Brecht, então, compreendido como um ser-para-nós? Fôssemos otimistas, este seria um momento oportuno para o desassossego de uma mudança qualitativa no preparo técnico, inteiramente diverso daquele ensinado nas escolas de dramaturgia, não menos diverso do que nas salas de pesquisa e colóquios especializados em hegelianismo. O mais importante, contudo, já está bem ao alcance das mãos. Para começar, consta nas redes sociais uma sucinta recomendação de Tercio Redondo, intitulada “Dez leituras para conhecer Bertolt Brecht”: desde as traduções disponíveis e Anatol Ronsenfeld (*Teatro de Brecht*), passando por José Pasta Júnior (*Trabalho de Brecht*) e Iná Camargo Costa (*Sinta o drama*).

PONTUALIDADE TARDIA

Entre o elemento fictício desses diálogos submersos e o impulso de “fazer-se um mundo”, é claro que a dramaturgia dos conceitos lhes confere uma tenacidade com a qual se pode pôr as coisas em movimento; e, por certo, a vida dos conceitos não esgota os assuntos que se fazem presentes nas *Conversas* .

Para dar ao leitor uma ideia dessa variedade, basta mencionar alguns, do valor dos passaportes e das pessoas, por exemplo, ao gesto quase imperceptível de levantar-se um brinde: a insólita multiplicação de pessoas importantes; homens brutos; pornografia; o triste destino das grandes ideias; Confúcio, sobre os proletários; educação comparada, de alemães e americanos; o patriotismo dos franceses; a praga de percevejos na Lapônia; as “raças superiores”; o desprezo por todas as virtudes; invenção de uma “escrita ideográfica” por Ziffel e Kalle numa conversa de índole mais ligeira (ver nossa *Marginália*).

Graças à tradução, que é primorosa, às notas, que são sempre instrutivas, e ao posfácio, tão breve quanto esclarecedor, Tercio Redondo trouxe ao leitor brasileiro esse documento-síntese das principais preocupações do escritor e Livros durante os anos do horror nazista. *Conversas de refugiados* “chegam ao público brasileiro com bastante atraso, mas, diante do caos produzido pela voracidade capitalista contemporânea, reassumem prontamente seu valor original de atualidade e urgência. Que o digam, aliás, os milhões de refugiados que acodem hoje à Europa e a praticamente todas as partes deste admirável mundo globalizado” (p. 152). •

O baldio

AUGUSTO ROA BASTOS

Augusto Roa Bastos (1917-2005), escritor paraguaio, passou a maior parte de sua vida no exílio. Recebeu o Prêmio Cervantes, em 1989. No Brasil, já foram publicados os seus romances Filho de Homem e Eu, O Supremo. Este pequeno conto, aqui traduzido, foi publicado em 1966. Sua obra está traduzida para cerca de 25 idiomas.

Não tinham cara, borrados, comidos pela escuridão. Nada mais que suas duas silhuetas vagamente humanas, os corpos absortos outra vez por suas sombras. Iguais e, apesar disso, diferentes. Um inerte, viajando ao rés do chão com a passividade da inocência ou a indiferença mais absoluta. Encurvado, o outro, e ofegante por causa do esforço de arrastá-lo entre a brenha e os resíduos. Parava às vezes para tomar fôlego. Logo recomeçava dobrando ainda mais a coluna sobre a sua carga. O odor da água estancada do Riachuelo devia estar por toda parte, agora acrescido da fetidez melosa do baldio cheirando a ferrugem, a excrementos de animais, esse cheiro pastoso da ameaça de mau tempo que o homem abanava de tanto em tanto para desgrudá-lo da cara. Estilhaços de vidro ou de metal se entrechocavam entre os arbustos, embora certamente nenhum dos dois pudesse ouvir essa cantoria isócrona, fantasmal. Tampouco o apagado rumor da cidade, que ali parecia trepidar abaixo da terra. E o que arrastava o outro, talvez, apenas, aquele ruído macio e surdo do corpo rebatendo sobre o terreno, o sibilo dos restos de papel e o golpe opaco dos sapatos contra as latas e cascos. Às vezes o ombro do outro enganchava-se no mato duro ou em alguma pedra. Desatravancava-o então aos puxões, resmungando alguma curiosa interjeição ou fazendo a cada esforço o rá... pneumático dos estivadores ao rebentar da carga rebelde nos ombros. Estava claro que se tornava cada vez mais pesado. Não apenas por aquela resistência passiva que o empacava de vez em quando nos obstáculos. Mas talvez também pelo próprio medo, pela repugnância, ou pelo apuro, que lhe iam comendo as forças, empurrando-o para terminar o quanto antes. No começo o arrastou pelos braços. Se não estivesse uma noite tão fechada daria para ver os dois pares de mãos entrelaçadas, negativo de um salvamento às avessas. Quando o corpo voltou a enganchar-se, agarrou as duas pernas e começou a rebocá-lo dando-lhe as costas, bem inclinado para a frente, agarrando-o diante dos buracos. A cabeça do outro foi dando tombos alegres, parecia encantada com o movimento. Os faróis de um carro em uma curva esparramaram de repente uma claridade amarela que chegou em ondas sobre os montículos de lixo, sobre os arbustos, sobre os desníveis do terreno. O que puxava se esticou junto ao outro. Por um instante, abaixo dessa pálida

pincelada, puderam ver as caras, lívida, assustada, uma, cheia de terra a outra, parecendo impassível. A escuridão voltou a tragá-las em seguida. Levantou-se e continuou a puxá-lo mais um tanto, mas haviam chegado a um lugar em que a brenha era mais alta. Acomodou-o como pôde, vestiu-o de restos, galhos secos, cascos. Parecia, de improviso, querer protegê-lo daquele cheiro que enchia o baldio ou da chuva que não tardaria a cair. Deteve-se, passou o braço na testa encharcada de suor, puxou o escarro e cuspiu com raiva. Então escutou um vagido que o sobressaltou. Subia débil e sufocado de dentro do mato, como se o outro estivesse a se queixar com o choro de um recém-nascido abaixo de seu túmulo de sujeira. Ia fugir, mas deteve-se, iluminado pelo clarão de fotografia de um relâmpago que arrancou também da escuridão o bloco metálico da ponte, mostrando o quão pouco havia andado. Baixou a cabeça, vencido. Ajoelhou-se e se aproximou fungando quase aquele vagido tênue, estrangulado, insistente. Perto de um montinho havia um vulto esbranquiçado. O homem ficou um bom tempo sem saber o que fazer. Levantou-se para ir embora, deu uns passos cambaleando, mas não pôde avançar. Agora o vagido o puxava para trás. Regressou pouco a pouco, tateando, arfante. Ajoelhou-se novamente ainda titubeando. Depois estendeu a mão. O papel do invólucro rangeu. Entre as folhas do jornal se debatia uma formazinha humana. O homem a tomou em seus braços. Seu gesto foi torpe e desmemoriado, o gesto de alguém que não sabe o que faz; mas que, de todo modo, não pode deixar de fazê-lo. Encorpou-se lentamente, como se com um asco de uma repentina ternura, semelhante ao mais extremo desamparo e, tirando o casaco, vestiu com ele a criatura úmida e chorosa. Cada vez mais rápido, quase correndo, afastou-se do matagal com o vagido e desapareceu na escuridão. ●

Tradução inédita por Adalberto Müller

colaboraram nesta edição

Adalberto Müller é tradutor e professor de Teoria da Literatura da UFF

Danilo Thomaz é jornalista

Eleutério F. S. Prado é pós-doutor em Economia pela Universidade de Yale e professor titular aposentado da FEA-USP

Fernando Rugitsky é doutor em Economia pela The New School for Social Research e professor da FEA-USP

Guilherme Santos Mello é doutor em Ciência Econômica pela Unicamp e professor do Departamento de Política e História Econômica da Unicamp

Gustavo Moura é doutor em Sociologia pela USP e professor do Departamento de Economia da UFES

Luís Costa é jornalista e doutorando em História pela UFRJ

Mariana Lage é escritora, jornalista e pós-doutora em Filosofia pela UFPA

Paulo Nakatani é doutor em Ciências Econômicas pela Université de Picardie e professor titular do Departamento de Economia da UFES

Pedro Rossi é doutor em Economia pela Unicamp e professor do Instituto de Economia da Unicamp

Ricardo Musse é doutor em Filosofia pela USP e professor do Departamento de Sociologia da USP

Rogério Betoni é tradutor e editor

Silvio Rosa Filho é doutor em Filosofia pela USP e professor do Departamento de Filosofia da Unifesp