

© David Harvey, 2014
© desta edição Boitempo, 2016
Traduzido do original em inglês *Seveneen Contradictions and the End of Capitalism* (Londres, Profile, 2014)

Diracão editorial Ivana Jinkings

Edição Bibiana Leme

Assistência editorial Thaís Burani

Tradução Rogério Bettoni

Revisão técnica Pedro Paulo Zahluth Bastos

Preparação Mariana Echalar

Revisão Cristina Astolfi Carvalho

Coordenação de produção Lívia Campos

Capa e diagramação Antonio Kehl

Equipe de apoio: Allan Jones / Ana Yumi Kajiki / Artur Renzo / Eduardo Marques / Elaine Ramos / Giselle Porto / Isabella Marcatti / Ivam Oliveira / Kim Doria / Leonardo Fabri / Marlene Baptista / Maurício Barbosa / Renato Soares / Thaís Barros / Tullio Candiotto

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

H271d

Harvey, David, 1935-

17 contradições e o fim do capitalismo / David Harvey : tradução Rogério Bettoni. -
1. ed. - São Paulo : Boitempo, 2016.

Tradução de: *Seveneen Contradictions and the End of Capitalism*
Inclui bibliografia

ISBN 978-85-7559-502-2

1. Crise econômica. 2. Crises financeiras. 3. Capitalismo. 4. Globalização - Aspectos econômicos. 5. História econômica - Século XXI. 6. Relações econômicas internacionais.
I. Título : *Dezessete contradições e o fim do capitalismo*.

16-33989

CDD: 332.62
CDU: 336.76

É vedada a reprodução de qualquer
parte deste livro sem a expressa autorização da editora.

1ª edição: setembro de 2016

BOITEMPO EDITORIAL

Jinkings Editores Associados Ltda.

Rua Pereira Leite, 373

05442-000 São Paulo SP

Tel./fax: (11) 3875-7250 / 3875-7285

editor@boitempoceditorial.com.br | www.boitempoceditorial.com.br

www.blogdaboitempo.com.br | www.facebook.com/boitempo

www.twitter.com/editoraboitempo | www.youtube.com/rvboitempo

A John Davey,
em reconhecimento aos seus sábios conselhos
e ao seu apoio a quase tudo que já publiquei

As práticas hegemônicas do neoliberalismo nas arenas econômica e política deram origem a formas de oposição descentralizadas e interligadas em rede.

A resposta especificamente de direita à alienação universal é compreensível, mas também assustadora em suas implicações. Não se pode dizer, depois de tudo, que as respostas da direita a esse tipo de problema não tiveram consequências históricas importantes no passado. Será que não podemos aprender com a história e formular respostas anticapitalistas mais apropriadas que deem uma solução progressista às contradições do nosso tempo?

CONCLUSÃO

PERSPECTIVAS DE UM FUTURO FELIZ, MAS CONTROVERSO: A PROMESSA DO HUMANISMO REVOLUCIONÁRIO

Desde tempos imemoriais há seres humanos que acreditam que são capazes de construir, individual ou coletivamente, um mundo melhor do que aquele que herdaram. Muitos acreditam que, no decurso dessa construção, poderão se refazer como pessoas diferentes, talvez até melhores. Incluo-me no grupo que acredita nas duas proposições. Em *Cidades rebeldes*, por exemplo, argumentei:

a questão sobre o tipo de cidade que queremos não pode ser separada da questão sobre o tipo de pessoas que queremos ser, o tipo de relações sociais que buscamos, as relações com a natureza que estimamos, o estilo de vida que desejamos, os valores estéticos que sustentamos. O direito à cidade [...] é muito mais do que o direito de acesso individual ou grupal aos recursos que a cidade detém: é o direito de mudar e reinventar a cidade de acordo com o que deseja nosso coração [...] A liberdade de fazer e refazer a nós mesmos e a nossa cidade é [...] um dos direitos humanos mais preciosos e mais negligenciados.¹

Talvez por essa razão intuitiva, ao longo de toda a sua história a cidade tem sido uma imensa demonstração de desejos utópicos por um futuro mais feliz e épocas menos alienantes.

A crença de que podemos, pelo pensamento consciente e pela ação, mudar para melhor o mundo em que vivemos e também a nós mesmos define certa tradição humanista. A versão secular dessa tradição coincide e se inspira muitas vezes no ensinamento religioso sobre dignidade, tolerância, compaixão, amor e respeito pelos outros. O humanismo, tanto religioso quanto secular, é uma visão de mundo que

¹ David Harvey, *Rebel Cities*, cit., p. 4.

mede seu êxito em termos de liberação das potencialidades, capacidades e poderes humanos. Defende a visão aristotélica do florescimento desinibido dos indivíduos e da construção da “boa vida”. Ou, como define o homem do Renascimento contemporâneo Peter Buffett, um mundo que garanta aos indivíduos “o verdadeiro florescimento de sua natureza, ou a oportunidade de viver uma vida feliz e realizada”².

Essa tradição de pensamento e ação teve altos e baixos, conforme a época e o lugar, mas parece nunca morrer. Teve de competir, é claro, com doutrinas mais ortodoxas que, de modos diversos, atribuem nosso destino e nossa sorte aos deuses, a um criador ou deidade específicos, às forças cegas da natureza, às leis sociais evolutivas impostas por herança genética e mutações, pelas leis férreas da economia que ditam a evolução tecnológica, ou outra tecnologia oculta ditada pelo espírito do mundo. O humanismo também tem seus excessos e seu lado obscuro. O caráter um tanto libertino do humanismo renascentista fez Erasmo, um de seus principais defensores, temer que a tradição judaico-cristã fosse substituída pelo epicurismo. O humanismo caiu algumas vezes numa visão prometeica e antropocêntrica das capacidades e potencialidades humanas em relação a tudo que existe (inclusive a natureza), a ponto de alguns iludidos acreditarem que nós, sendo próximos de Deus, somos *Übermenschen* [super-homens] que dominam o universo. Essa forma de humanismo se torna ainda mais nociva quando determinados grupos são vistos como indignos de serem considerados humanos. Esse foi o destino de muitas populações indígenas nas Américas quando enfrentaram os colonizadores. Rotulados de “selvagens”, foram considerados parte da natureza, e não da humanidade. Tais tendências continuam vivas e ativas em certos círculos, o que levou a radical feminista Catharine MacKinnon a escrever um livro sobre a questão, *Are Women Human?*³. O fato de que, aos olhos de muitas pessoas, essas exclusões tenham um caráter sistemático e genérico na sociedade moderna é indicado pela popularidade da formulação de Giorgio Agamben sobre o “estado de exceção” em que muitas pessoas vivem hoje no mundo (o principal exemplo são os residentes de Guantánamo)⁴.

Há inúmeros sinais de que a tradição humanista esclarecida está viva e ativa, talvez até ensaiando um retorno. Esse é claramente o espírito que anima a multidão de pessoas no mundo inteiro que trabalham em ONGs e instituições de caridade cuja missão é melhorar as chances e perspectivas de vida dos menos afortunados. Também há tentativas inúteis de distorcer o próprio capital com o traje humanista do “capitalismo consciente”, como gostam de chamá-lo alguns presidentes de empresa, uma

² Peter Buffett, “The Charitable-Industrial Complex”, cit.

³ Catharine MacKinnon, *Are Women Human? And Other International Dialogues* (Cambridge, Harvard University Press, 2007).

⁴ Giorgio Agamben, *Estado de exceção* (trad. Iraci D. Poletti, São Paulo, Boitempo, 2004).

espécie de ética empreendedor que mais parece uma lavagem de consciência, acomodando panhadas de propostas sensíveis para melhorar a eficiência dos trabalhadores, fingindo ser boas para eles⁵. Tudo de sórdido que acontece é absorvido como dano colateral não intencional de um sistema econômico motivado pelas melhores das intenções éticas. O humanismo, no entanto, é o espírito que inspira inúmeros indivíduos a se entregarem generosamente, muitas vezes sem recompensa material, para contribuir de maneira altruísta para o bem-estar dos outros. Humanismos cristãos, judeus, islâmicos e budistas têm gerado muitas organizações religiosas e caritativas, além de figuras icônicas como Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Madre Teresa e Desmond Tutu. Na tradição secular, há muitas variedades de pensamento e prática humanistas, inclusive correntes explícitas de humanismo cosmopolita, liberal, socialista e marxista. E, é claro, filósofos morais e políticos conceberam nos últimos séculos uma enorme variedade de sistemas éticos rivais de pensamento que se baseiam em uma variedade de ideais de justiça, razão cosmopolita e liberdade emancipatória que, de tempos em tempos, oferecem um lema revolucionário. “Liberdade, igualdade e fraternidade” era o lema da Revolução Francesa. A primeira Declaração de Independência dos Estados Unidos, seguida da Constituição e, talvez mais significativamente, daquele comumente documentado chamado Declaração de Direitos foram importantes para a motivação de movimentos políticos e formas constitucionais subsequentes. As constituições notáveis que Bolívia e Equador adotaram recentemente mostram que a arte de escrever constituições progressistas como base para a regulação da vida humana não morreu. E a extensa literatura que essa tradição nos legou não foi perdida para quem busca uma vida com mais sentido. Basta pensarmos na influência de *Os direitos do homem*, de Thomas Paine*, ou *Revindicação dos direitos da mulher*, de Mary Wollstonecraft**, sobre o mundo anglófono para entender o que estou dizendo (quase toda tradição no mundo tem textos análogos para celebrar).

Há dois lados negativos bem conhecidos nisso tudo, com os quais já nos deparamos. O primeiro é que, por mais nobres que sejam os sentimentos universais demonstrados de início, muitas vezes é difícil evitar que a universalidade das reivindicações humanistas seja desvirtuada em benefício de interesses, grupos e classes particulares. É isso que produz o colonialismo filantrópico do qual Peter Buffett se queixa com tanta eloquência. É isso que transforma o nobre cosmopolitismo e a busca de paz perpétua de Kant em ferramenta de dominação cultural imperialista e colonial, representada atualmente pelo cosmopolitismo à la Hotel Hilton da CNN

⁵ John Mackey, Rajendra Sisodia e Bill George, *Conscious Capitalism: Liberating the Heroic Spirit of Business* (Cambridge, Harvard Business Review Press, 2013).

* Ed. bras.: trad. Jaime A. Clasen, Petrópolis, Vozes, 1989. (N. E.)

** Ed. bras.: trad. Ivania Pocinho Morra, São Paulo, Boitempo, 2016. (N. E.)

e pelo turista inveterado de classe executiva. É isso que contamina as doutrinas dos direitos humanos consagradas em uma declaração da ONU que privilegia os direitos individuais e a propriedade privada da teoria liberal à custa das relações coletivas e das reivindicações culturais. É isso que transforma os ideais e as práticas da liberdade em ferramenta de governamentalidade para reproduzir e perpetuar a riqueza e o poder da classe capitalista. Outro problema é que a imposição de qualquer sistema particular de crenças e direitos sempre implica um poder disciplinador, exercido em geral pelo Estado ou por alguma outra autoridade institucionalizada apoiada pela força. A dificuldade aqui é óbvia. A declaração da ONU implica o cumprimento dos direitos humanos individuais por parte do Estado, mas o Estado é muito frequentemente o primeiro a violar esses direitos.

Em suma, o problema da tradição humanista é que ela não tem uma boa compreensão de suas próprias contradições internas inevitáveis, o que se evidencia com mais clareza na contradição entre liberdade e dominação. O resultado é que, hoje, as tendências e os sentimentos humanistas são apresentados de maneira um tanto precipitada e constrangida, exceto quando têm o apoio da autoridade e da doutrina religiosa. Consequentemente, não existe uma defesa vigorosa das proposições ou perspectivas de um humanismo secular, apesar de inúmeras obras individuais que defendem a tradição ou discutem suas virtudes óbvias (como acontece no mundo das ONGs). Suas armadilhas perigosas e contradições fundamentais – em especial questões sobre coerção, violência e dominação – são evitadas porque é muito complicado abordá-las. O resultado é o que Franz Fanon caracterizou como “humanitarismo insípido”. Há muitos indícios disso evidentes em sua recente retomada. A tradição burguesa e liberal do humanismo secular forma uma base ética piegas para uma ação moralizadora altamente ineficaz sobre o triste estado em que se encontra o mundo e para a formulação de campanhas igualmente ineficazes contra a pobreza crônica e a degradação ambiental. É provavelmente por isso que o filósofo francês Louis Althusser lançou uma influente e feroz campanha na década de 1960 para que fosse eliminado da tradição marxista todo o falatório sobre o humanismo socialista e a alienação. Althusser afirmava que o humanismo do jovem Marx, tal como era expresso nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844, se afastava do Marx científico de *O capital* por uma “ruptura epistemológica” que não podemos ignorar. O humanismo marxista, escreveu ele, é pura ideologia, teoricamente vazio e politicamente enganoso, se não perigoso. A devoção ao “humanismo absoluto da história humana”, como a de um marxista dedicado como Antonio Gramsci, que passou tantos anos encarcerado, era, na opinião de Althusser, completamente inapropriada.⁶

⁶ Louis Althusser, *The Humanist Controversy and Other Writings* (Londres, Verso, 2003); Peter Thomas, *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony and Marxism* (Chicago, Haymarket, 2010).

O aumento enorme e a natureza das atividades cúmplices das ONGs humanistas nas últimas décadas parecem sustentar as críticas de Althusser. O crescimento do complexo beneficente-industrial reflete sobretudo a necessidade de ampliar a “lavagem de consciência” de uma oligarquia mundial que, apesar da estagnação econômica que vivemos, duplicou sua riqueza e seu poder em poucos anos. O trabalho dessas ONGs tem feito muito pouco ou quase nada para resolver a degradação e a espoliação dos indivíduos ou a proliferação da degradação ambiental. Isso é um problema estrutural, porque se exige que as organizações que combatem a pobreza façam seu trabalho sem intervir na acumulação perpétua de riqueza, da qual tiram seu próprio sustento. Se todo mundo que trabalha para uma organização de combate à pobreza assumisse da noite para o dia uma política contra a riqueza, em pouco tempo estaríamos vivendo num mundo muito diferente. Haveria poucos doadores para financiar isso – suspeito que nem Peter Buffett. E as ONGs, que hoje estão no centro do problema, não aceitariam a mudança (apesar de que muitos indivíduos no mundo das ONGs estariam dispostos a aceitá-la, mas simplesmente não poderiam fazê-lo).

Então de que tipo de humanismo precisamos para transformar progressivamente o mundo em um lugar diferente, povoado por pessoas diferentes, por uma ação anticapitalista?

Acredito que necessitamos urgentemente de um humanismo *revolucionário* secular que possa se aliar aos humanismos religiosos (articulados mais claramente nas versões protestante e católica da Teologia da Libertação, bem como nos movimentos análogos dentro das culturas religiosas hindus, islâmicas, judaicas e indígenas) para enfrentar a alienação em suas muitas formas e mudar radicalmente o mundo a partir de suas bases capitalistas. O humanismo revolucionário secular tem uma tradição forte e poderosa, embora problemática, em relação à teoria e à prática política. Essa é uma forma de humanismo totalmente rejeitada por Althusser. Mas, apesar da influente intervenção deste, tal humanismo tem uma expressão forte e articulada nas tradições marxistas e radicais, bem como além delas. Ele é muito diferente do humanismo liberal burguês. Recusa a ideia de que exista uma “essência” humana imutável, ou dada de antemão, que nos obriga a refletir profundamente sobre como podemos nos tornar um novo tipo de ser humano. Alia o Marx de *O capital* com o Marx dos *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e mira no centro das contradições daquilo que qualquer programa humanista deve estar disposto a abraçar para mudar o mundo. Reconhece claramente que as perspectivas de um futuro feliz para a maioria são invariavelmente frustradas pela inevitabilidade de se causar infelicidade a outros. Em um mundo mais igualitário, a oligarquia financeira despossuída, que não vai mais poder comer caviar e tomar champagne em iates ancorados nas Bahamas, sem dúvida vai reclamar de seu destino e da diminuição

de sua fortuna. Como bons humanistas liberais que somos, podemos até nos condoer por eles. Os humanistas revolucionários não sentem a mínima pena. Podemos não concordar com essa forma bruta de lidar com tais contradições, mas temos de reconhecer a honestidade fundamental e a autoconsciência de seus praticantes.

Consideremos, como exemplo, o humanismo revolucionário de uma figura como Franz Fanon. Fanon era psiquiatra e trabalhou em hospitais em meio a uma guerra amarga e violenta contra o colonialismo (retratada de forma memorável em *A batalha de Argel*, de Gillo Pontecorvo – um filme, aliás, que o exército dos Estados Unidos usa em treinamentos contra insurgência). Fanon escreveu extensivamente sobre a luta pela liberdade e autonomia dos povos colonizados contra os colonizadores. Sua análise, embora específica ao caso argelino, ilustra as questões que surgem em qualquer luta libertária, inclusive aquelas entre capital e trabalho. Contudo, seus termos são resolutamente mais dramáticos e facilmente compreensíveis, porque incorpora a dimensão da opressão e da degradação racial, cultural e colonial que conduz a uma situação revolucionária ultraviolenta para a qual parece não existir saída pacífica. Para Fanon, a questão fundamental é como recuperar o sentido de humanidade a partir das práticas e experiências desumanizadoras da dominação colonial. Escreve ele em *Os condenados da terra*:

Uma vez que nós e os nossos semelhantes somos liquidados como cães, não nos resta senão utilizar todos os meios para restabelecemos nosso peso de homem. Cumpre, portanto, que pesemos da maneira mais opressiva possível sobre o corpo do nosso carasco para que seu espírito extraviado reencontre enfim sua dimensão universal. [Desse modo,] o homem reivindicar e afirma a um só tempo sua humanidade ilimitada.⁷

Sempre há “lágrimas a serem derramadas, atitudes inumanas a serem combatidas, modos condescendentes de discurso a serem descartados, homens a serem humanizados”. A revolução, para Fanon, não era apenas uma transferência de poder de um grupo da sociedade para outro. Ela implicava a reconstrução da humanidade – no caso de Fanon, uma humanidade pós-colonial distinta – e uma mudança radical no sentido dado ao ser humano. “A descolonização é, em verdade, criação de homens novos. Mas esta criação não recebe sua legitimidade de nenhum poder sobrenatural; a ‘coisa’ colonizada se faz no processo mesmo pelo qual se liberta”⁸. Portanto, numa situação colonial, argumenta Fanon, era inevitável que a luta pela libertação se constituísse em termos nacionalistas. Mas “o nacionalismo, se não se torna explícito, se

não é enriquecido e aprofundado, se não se transforma rapidamente em consciência política e social, em humanismo, conduz a um beco sem saída”⁹.

Evidentemente, Fanon choca muitos humanistas liberais por endossar uma violência necessária e rejeitar o consenso. Como é possível a não violência, pergunta ele, numa situação estruturada pela violência sistemática praticada pelos colonizadores? Qual é o sentido de uma população faminta fazer greve de fome? Por que, como perguntava Herbert Marcuse, deveríamos ser persuadidos pelas virtudes da tolerância para com o intolerável? Em um mundo dividido, onde o poder colonial define os colonizados como sub-humanos e maus por natureza, é impossível haver consenso. “Não se negocia com o mal”, disse de forma memorável Dick Cheney, vice-presidente de Bush. Ao qual Fanon tinha uma resposta pronta:

O trabalho do colono é tornar impossíveis até os sonhos de liberdade do colonizado. O trabalho do colonizado consiste em imaginar todas as combinações eventuais para aniquilar o colono. [...] A teoria do “indígena mal absoluto” corresponde à teoria do “colono mal absoluto”.¹⁰

Nesse mundo dividido, não há espaço para negociação ou consenso. É isso que mantêm os Estrados Unidos e o Irã separados desde a Revolução Iraniana. “A zona habitada pelos colonizados”, diz Fanon, “não é complementar da zona habitada pelos colonos. Estas duas zonas [...], regidas por uma lógica puramente aristotélica, obedecem ao princípio da exclusão recíproca”.¹¹ Na falta de uma relação dialética entre as duas, a única maneira de acabar com a diferença é pela violência. “Destruir o mundo colonial é, nem mais nem menos, abolir uma zona, enterrá-la profundamente no solo ou expulsá-la do território.”¹² Não há nada de piegas num programa assim. Como observou claramente Fanon:

Para o povo colonizado, essa violência, porque constitui seu único trabalho, reveste caracteres positivos formadores. Essa práxis violenta é totalizante, visto que cada um se transforma em um elo violento da grande cadeia, do grande organismo surgido como reação à violência primordial do colonialista. [...] Ao nível dos indivíduos, a violência desintoxica. Desembaraça o colono de seu complexo de inferioridade, de suas atitudes contemplativas ou desesperadas. Torna-o inerte, reabilita-o a seus próprios olhos. Mesmo que a luta armada seja simbólica, e mesmo que seja desmobilizado por uma

⁷ Franz Fanon, *Os condenados da terra* (trad. José Laurencio de Melo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1968), p. 255.

⁸ *Ibidem*, p. 26-7.

⁹ *Ibidem*, p. 167.

¹⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹¹ *Ibidem*, p. 28.

¹² *Ibidem*, p. 30.

descolonização rápida, o povo tem tempo de se convencer de que a libertação foi o assunto de todos e de cada um.¹³

No entanto, o que mais impressiona em *Os condenados da terra*, ou o que o torna tão dolorosamente humano e enche nossos olhos de lágrimas quando fazemos uma leitura mais atenta, é a segunda metade do livro, na qual o autor faz uma descrição devastadora dos traumas psíquicos daqueles que, dos dois lados, foram obrigados pelas circunstâncias a participar de uma luta violenta pela libertação. Hoje temos muito mais conhecimento sobre os danos psíquicos sofridos pelos soldados dos Estados Unidos e de outros países envolvidos nas ações militares no Vietnã, Afeganistão e Iraque, e do terrível flagelo causado em sua vida pelo estresse pós-traumático. É sobre isso que Fanon escreveu com tanta compaixão durante a luta revolucionária contra o sistema colonial na Argélia. Depois da descolonização, há muito trabalho não só para recuperar a psique de pessoas cujo espírito foi prejudicado, mas também para amenizar o que Fanon via claramente como os perigos dos efeitos persistentes (e até da replicação) do modo colonial de ser e pensar.

O objetivo do colonizado [...] é provocar o fim da dominação. Mas deve ele também velar pela liquidação de todas as mentiras cravadas em seu corpo pela opressão. Num regime colonial como o que existia na Argélia, as ideias professadas pelo colonialismo influenciavam não somente a minoria europeia como também o argelino. Libertação total é a que diz respeito a todos os setores da personalidade. [...] A independência não é uma palavra a exorcizar, mas uma condição indispensável à existência de homens e mulheres verdadeiramente libertos, isto é, donos de todos os meios materiais que tornam possível a transformação radical da sociedade.¹⁴

Não levanto a questão da violência aqui, como tampouco o fez Fanon, porque eu ou ele sejamos a favor da violência. Ele deu destaque à violência porque muitas vezes a lógica das situações humanas se deteriora a ponto de não restar opção. Até Gandhi reconheceu isso. Mas essa opção tem consequências potencialmente perigosas. O humanismo revolucionário tem de oferecer uma resposta filosófica para essa dificuldade, algum conforto diante das tragédias incipientes. Embora a principal tarefa do humanista seja “domar a ferocidade do homem e tornar agradável a vida no mundo”, como disse Êsquilo há 2.500 anos, isso não pode ser feito sem enfrentarmos e tratarmos a imensa violência que corrobora a ordem colonial e neocolonial. Foi o que Mao e Ho Chin Minh tiveram de enfrentar, o que Che Guevara

tentou fazer, e o que muitos líderes e pensadores políticos – como Amílcar Cabral em Guiné-Bissau, Julius Nyerere na Tanzânia, Kwame Nkrumah em Gana e Aimé Césaire, Walter Rodney, C. L. R. James e muitos outros – combateram com tanta convicção em palavras e ações nas lutas pós-coloniais.

Mas será que a ordem social do capital é essencialmente diferente de suas manifestações coloniais? Certamente, na metrópole, essa ordem tentou se distanciar do cálculo mordaz da violência colonial (retratando-a como algo que se deve necessariamente aplicar àqueles outros não civilizados “do lado de lá”, para seu próprio bem). Na metrópole, reve de dissimular a inumanidade ostensiva que demonstrava no exterior. “Do lado de lá” as coisas podiam ser afastadas do nosso campo de visão e audição. Só agora, por exemplo, está sendo plenamente reconhecida a cruel violência dos britânicos contra o movimento Mau-Mau, no Quênia, na década de 1960. Quando o capital se aproxima dessa inumanidade na metrópole, ele tipicamente desperta uma resposta semelhante à dos colonizados. Quando admite a violência racial na metrópole, como fez nos Estados Unidos, produz movimentos como Panteras Negras e Nação do Islã, e líderes como Malcolm X e, no fim de sua vida, Martin Luther King, que entendeu que havia uma conexão entre raça e classe e sofreu as consequências disso. Mas o capital aprendeu a lição. Quanto mais raça e classe se entrelaçam organicamente, mais rápido queima o estopim da revolução. Mas o que Marx deixa muito claro em *O capital* é a violência diária que se constitui na dominação do capital sobre o trabalho no mercado e no ato de produção, assim como no terreno da vida diária. É muito fácil encontrar relatos das condições contemporâneas de trabalho, por exemplo, nas fábricas de eletrônicos de Shenzhen, nas confecções de Bangladesh ou nas fabricas clandestinas de Los Angeles, e inseri-los no clássico capítulo sobre a “jornada de trabalho” de *O capital*, sem notar nenhuma diferença. É surpreendentemente fácil comparar as condições de vida das classes trabalhadoras, dos desempregados e dos marginalizados de Lisboa, São Paulo e Jacarta com a descrição clássica de 1844 de Engels, em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, e não encontrar nenhuma diferença substantiva.¹⁵

O poder e o privilégio oligárquicos da classe capitalista estão conduzindo o mundo todo a uma mesma direção. O poder político, sustentado por uma vigilância, um policiamento e uma violência militarizada que só fazem se intensificar, está sendo usado para atacar o bem-estar de populações consideradas substituíveis e descartáveis. Testemunhamos diariamente a desumanização sistemática de pessoas descartáveis. Hoje, o poder implacável da oligarquia é exercido através de uma democracia totalitária que se dedica a perturbar, fragmentar e suprimir imediata-

¹³ Ibidem, p. 73-4.

¹⁴ Ibidem, p. 266-7.

¹⁵ Friedrich Engels, *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* (trad. B. A. Schumann, São Paulo, Boitempo, 2008).

mente qualquer movimento político coerente contra a riqueza (como o *Occupy*). A arrogância e o desdém com que os abastados encaram os menos afortunados – mesmo (em particular) quando rivalizam entre si para mostrar quem é mais caridoso – são fatos notáveis da nossa condição atual. A “lacuna de empatia” entre a oligarquia e o resto é imensa e está aumentando. Os oligarcas confundem renda superior com valor humano superior e êxito econômico com prova de conhecimento superior do mundo (e não prova de controle superior das arimanhas jurídicas e contábeis). Eles não sabem ouvir a dor do mundo porque não podem e não vão assumir voluntariamente seu papel na construção dessa dor. Eles não veem e não podem ver suas próprias contradições. Os bilionários irmãos Koch fazem doações caridosas a uma universidade como o MIT, a ponto de construir uma linda creche para o meritório corpo docente, e ao mesmo tempo gastam milhões de dólares financiando um movimento político (liderado pelo Tea Party) no Congresso dos Estados Unidos que faz cortes nos auxílios-alimentação e nega assistência social, creches e bônus para alimentação a milhões de pessoas que vivem na pobreza absoluta ou perto dela.

É nesse clima político que as revoltas imprevisíveis e violentas que vêm ocorrendo pontualmente em todo o mundo (da Turquia e do Egito ao Brasil e à Suécia apenas em 2013) se parecem cada vez mais com os tremores que antecederam um terremoto: elas farão as lutas revolucionárias pós-coloniais da década de 1960 parecerem brincadeira de criança. Se o capital tem um fim, este virá certamente daí, e provavelmente suas consequências imediatas não serão boas para ninguém. É isso que Fanon nos ensina com tanta clareza.

A única esperança é que a humanidade veja o perigo antes que a podridão avance e os danos humanos e ambientais sejam grandes demais para se recuperar. Diante do que o papa Francisco chamou com toda a razão de “globalização da indiferença”, é imperioso que, como diz Fanon, “as massas europeias resolvam despertar, sacudir o cérebro e cessar de tomar parte no jogo irresponsável da bela adormecida no bosque”¹⁶. Se a bela adormecida despertar a tempo, talvez possamos ter um final mais parecido com um conto de fadas. O “humanismo absoluto da história humana”, escreveu Gramsci, “não visa a resolução pacífica das contradições existentes na história e na sociedade, mas é a própria teoria dessas contradições”. A esperança está latente nelas, disse Bertolt Brecht. Como vimos, há contradições convincentes o bastante no campo do capital para semear o solo da esperança.

EPÍLOGO

IDEIAS PARA A PRÁTICA POLÍTICA

O que esse raio X das contradições do capital nos diz sobre a prática política anticapitalista? Obviamente, não nos mostra com exatidão o que fazer em lutas ferozes e sempre complicadas em torno dessa ou daquela questão. No entanto, pode nos ajudar a planejar uma direção geral para a luta anticapitalista, ao mesmo tempo que defende e fortalece a causa da política anticapitalista. Quando os pesquisadores de opinião fazem sua pergunta predileta: “Você acha que o país está na direção certa?”, presumem que as pessoas tenham noção de qual deveria ser a direção certa. Sendo assim, o que nós, que acreditamos que o capital está na direção errada, consideramos ser a direção certa, e como devemos avaliar nosso progresso rumo à realização de nossos objetivos? Ou, ainda, de que modo devemos apresentar esses objetivos como propostas sensatas e modestas (porque é isso que são), em comparação com os argumentos absurdos para aumentar o poder do capital como resposta às necessidades gritantes da humanidade? Apresentamos aqui algumas diretrizes (derivadas das dezessete contradições) para construir e, esperançosamente, animar a prática política. Devemos lutar por um mundo em que:

1. A provisão direta de valores de uso adequados para todos (habitação, educação, segurança alimentar etc.) tenha precedência sobre a provisão desses valores por intermédio de um sistema de mercado que maximize os lucros, concentre os valores de troca em poucas mãos privadas e distribua bens com base na capacidade de pagamento.
2. Seja criado um meio de troca que facilite a circulação de bens e serviços, mas limite ou elimine a capacidade de pessoas privadas acumularem dinheiro como forma de poder social.

¹⁶ Fanon, Fanon. *Os condenados da terra*, cit., p. 85.

3. A oposição entre propriedade privada e poder público seja substituída tanto quanto possível por regimes de direitos comuns – com particular ênfase no reconhecimento humano e na terra como bens comuns mais fundamentais – cuja criação, gestão e proteção sejam feitas por assembleias e associações populares.
4. A apropriação do poder social por pessoas privadas seja não apenas impedida por barreiras econômicas e sociais, mas também malvista no mundo inteiro como um desvio parológico.
5. A oposição de classe entre capital e trabalho se dissipe em associações de produtores que decidam livremente o que, como e quando produzir, em colaboração com outras associações, considerando a satisfação das necessidades sociais comuns.
6. A vida cotidiana seja desacelerada – a locomoção seja lenta e agradável – para maximizar o tempo dedicado às atividades livres, realizadas num ambiente estável e bem cuidado, protegido dos episódios dramáticos da destruição criativa.
7. Populações associadas avaliem e informem mutuamente suas necessidades a fim de criar a base para as decisões relacionadas à produção (no curto prazo, considerações relativas à realização devem dominar as decisões relativas à produção).
8. Sejam criadas novas tecnologias e formas de organização para aliviar o peso de todas as formas de trabalho social, eliminar as distinções desnecessárias das divisões técnicas do trabalho, liberar tempo para atividades livres individuais e coletivas e diminuir a pegada ecológica das atividades humanas.
9. As divisões técnicas do trabalho sejam reduzidas pelo uso de automação, robotização e inteligência artificial. As divisões técnicas do trabalho restantes que forem consideradas essenciais sejam dissociadas tanto quanto possível das divisões sociais do trabalho. Hája rodízio nas funções de administração, liderança e policiamento entre todos os indivíduos da população. Sejamos liberados do domínio dos especialistas.
10. O monopólio e o poder centralizado sobre o uso dos meios de produção sejam dados a associações populares, através das quais as capacidades competitivas descentralizadas dos indivíduos e dos grupos sociais sejam mobilizadas para produzir diferenciações nas inovações técnicas, sociais, culturais e de estilo de vida.
11. Exista a maior diversificação possível nos modos de viver e ser, nas relações sociais e com a natureza, nos hábitos culturais e nas crenças dentro das associações territoriais, comuns e coletivas. Os representantes das associações se reúnam regularmente para avaliar, planejar e realizar tarefas comuns, assim como para resolver problemas comuns em diferentes escalas: biorregional, continental e global.

12. Todas as desigualdades de provisão material sejam abolidas, exceto as implícitas no princípio “de cada um ou uma segundo suas capacidades, e a cada um ou uma segundo suas necessidades”.
 13. Seja gradualmente eliminada a distinção entre trabalho necessário realizado para pessoas distantes e trabalho realizado para a reprodução de si, da unidade familiar e da comunidade, de modo que o trabalho social seja incorporado no trabalho familiar e comum, e o trabalho familiar e comum torne-se a principal forma de trabalho social inalienado e não monetizado.
 14. Todos tenhamos o mesmo direito a educação, saúde, habitação, segurança alimentar, produtos básicos e acesso livre ao transporte para garantir a base material que assegure que não haja carências e nos dê liberdade de ação e movimento.
 15. A economia conviria para o crescimento zero (mas com espaço para desenvolvimentos geográficos desiguais) num mundo em que o máximo desenvolvimento das capacidades e dos poderes humanos individuais e coletivos e a contínua busca de novidade prevaleçam como normas sociais e suplantem a mania do crescimento exponencial perpétuo.
 16. A apropriação e a produção de energias naturais para atender às necessidades humanas prossiga em ritmo acelerado, mas com o máximo de respeito pelos ecossistemas, com o máximo de atenção para com a reciclagem de nutrientes, energia e matéria física em seus locais de origem e com um grande sentido de reenchantment pela beleza do mundo natural, do qual fazemos parte e com o qual podemos contribuir e já contribuímos com nosso trabalho.
 17. Seres humanos inalienados e pessoas criativas inalienadas surjam munidos de um novo e confiante sentido de si e de ser coletivo. Da experiência das relações sociais íntimas adquiridas livremente e da empatia por diferentes modos de vida e produção surja um mundo em que todos serão igualmente considerados merecedores de dignidade e respeito, mesmo que haja conflito sobre a definição apropriada de boa vida. Esse mundo social evolua continuamente por meio de revoluções permanentes das capacidades e dos poderes humanos. A busca perpétua da novidade continue.
- É desnecessário dizer que nenhuma dessas diretrizes transcende ou substitui a importância de lutar contra todas as formas de discriminação, opressão e repressão violenta do capitalismo. Da mesma maneira, nenhuma dessas lutas deveria transcender ou substituir a luta contra o capital e suas contradições. Obviamente, alianças de interesse se fazem necessárias.

APÊNDICE

O LIVRO MAIS PERIGOSO QUE JÁ ESCREVI*

17 contradições... é o livro mais perigoso que já escrevi. É também o mais recente (e talvez o último) de uma série de livros à qual me refiro, em retrospecto, como “Projeto Marx”. Digo “em retrospecto” porque só recentemente me dei conta de que esse projeto estava em andamento. Uma combinação de mudanças históricas radicais com a lógica do que eu vinha fazendo me estimulou a passar de um assunto ou de um livro para outro, depois outro e mais outro.

O projeto começou no fim dos anos 1990, mas tornou-se mais explícito depois de 2000. Eu aguardava com ansiedade aquele ano, não por ser o começo de um novo milênio, mas porque imaginava que nele me aposentaria. Hoje, quinze anos e uns doze livros depois, eis-me aqui perguntando o que aconteceu. Em parte, atribuo isso à minha transferência para o Graduate Center de Nova York, em 2001, que se revelou o melhor movimento que já fiz na carreira. Saí da miséria de uma vida de extremo isolamento no elitista Johns Hopkins para uma posição privilegiada na atmosfera confusa, turbulenta e politicamente carregada de uma grande universidade pública, com colegas formidáveis (mais notadamente Cindi Katz e Neil Smith, bem como os bons amigos da antropologia) e alunos de pós-graduação politizados. Foram esses alunos que insistiram para que eu fizesse uma série de vídeos sobre *O capital*, de Marx; e foram eles também que realizaram o trabalho habilidoso de gravar os vídeos, criar o site e mantê-lo no ar. Tenho uma dívida imensa para com esses alunos, em particular Chris Caruso.

Mas do que se trata esse “Projeto Marx”? Estava claro há tempos que Marx não era bem compreendido, muito menos adorado, e era preciso trabalhar duro para

* Versão reduzida do texto apresentado pelo autor em debate na Associação de Geógrafos Estadunidenses, publicada em 19 maio 2015. (N. E.)

tomar sua obra mais acessível. Não só por causa da ignorância geral, fundada na rejeição e nas distorções da direita, mas também pelas apresentações mais dogmáticas da esquerda sectária. E, ao mesmo tempo, o marxismo acadêmico parecia empenhado em tornar o pensamento de Marx ainda mais complicado do que já era. Eu, de certa forma, contribuí para isso quando escrevi *Os limites do capital** (uma obra que, na época de sua publicação, em 1982, foi definida por um crítico como “mais um marco para a geografia e mais uma pedra de moinho pendurada no pescoço dos estudantes de pós-graduação”). Nitidamente havia um espaço onde eu poderia fazer bom uso da experiência de ter ensinado o Livro I de *O capital* pelo menos uma vez por ano desde 1971. Na década de 1970, ensinei o livro três vezes ou mais em alguns anos, tanto na universidade quanto fora dela (na universidade, era sempre como complemento à minha carga horária, por isso ninguém podia dizer que eu estava negligenciando meus deveres acadêmicos em favor da política). Nesses anos, meu objetivo era facilitar e esclarecer os argumentos de Marx, sem reduzi-los nem recorrer a simplificações. Tentei não impor nenhuma leitura específica de Marx, embora seja impossível, obviamente, não basear os ensinamentos na nossa própria interpretação (minha leitura é apenas uma entre muitas plausíveis). Queria abrir uma porta para o pensamento de Marx, de modo que os leitores pudessem transpô-la e, uma vez do outro lado, pudessem chegar a seus próprios entendimentos. Foi nesse espírito que a série de vídeos e os livros *Para entender O Capital*** foram construídos.

Também senti necessidade de ilustrar a importância contemporânea do pensamento de Marx para a política. Essa necessidade trazia em si uma obrigação de identificar não apenas o que deveríamos aprender com Marx, mas também o que ele deixou incompleto, desconsiderou inadvertidamente ou apenas (Deus me livre!) entendeu errado – mas não só isso. Ela também implicava o reconhecimento do que estava ou não desatualizado em seu pensamento. A pergunta que não me saía da cabeça era: o que é possível aprender lendo Marx hoje, e o que precisamos fazer por nós mesmos para entender o mundo que nos cerca? Foi assim que comecei a ilustrar a utilidade do método de Marx, bem como de suas teorizações concretas, pondo em prática o meu entendimento acerca deles na análise de eventos e problemas contemporâneos – daí os livros sobre o novo imperialismo, a breve história do neoliberalismo, a dinâmica espacial do desenvolvimento geográfico desigual, as interpretações da crise de 2007-2008 (*O enigma do capital*) e a análise

da urbanização capitalista, tema que abordei em *Espaços de esperança** e *Cidades rebeldes*; também tive muito tempo para pensar e repensar no livro sobre a Paris do Segundo Império**. Esse último livro, um exercício daquilo que chamo de materialismo histórico-geográfico, esclarece o período entre a análise de Marx sobre a chegada de Luís Bonaparte ao poder, na esteira da fracassada revolução de 1848 (*O 18 de brumário de Luís Bonaparte****), e o que aconteceu na Comuna de Paris de 1871 (*A guerra civil na França*****). Não foi uma escolha consciente da minha parte estudar Paris com isso em mente (comecei a trabalhar no assunto em 1976 porque estava interessado na obra de Hausmann). Apenas muito tempo depois é que percebi que fiz a ponte entre duas obras políticas seminais de Marx!

Cada um dos meus livros explorou um aspecto específico da análise de Marx em relação a um assunto ou situação particular. Eu esperava que o efeito cumulativo fosse um estímulo a ler Marx de maneira aberta e cuidadosa, como um caminho para os estudos práticos.

Isso nos leva a *17 contradições*... Nesse livro, eu tinha dois objetivos. O primeiro era definir o que pode implicar o anticapitalismo. Achei que essa análise era necessária porque, embora muitas pessoas se digam fiéis a uma posição política anticapitalista, não está nada claro o que poderiam ou deveriam querer dizer com isso. O segundo era oferecer razões racionais para se tornar anticapitalista à luz do estado atual das coisas.

Decidi abordar tais questões a partir da análise das contradições em parte por que Marx, em seus escritos, enfatizou diversas vezes que crises do tipo que o mundo viveu em 2007-2008 são manifestações superficiais de contradições internas do capital. “Crises mundiais devem ser vistas como a concentração real e o ajuste forçado de todas as contradições da economia burguesa”, escreveu ele. “As contradições existentes na produção burguesa são conciliadas por um processo de ajuste que, ao mesmo tempo, no entanto, manifesta-se como crise, como uma fusão violenta de fatores desconectados, que funcionam independentemente uns dos outros, mas são correlatos.” No entanto, não encontrei nenhuma explicação sistemática dessas contradições. Mao e Althusser elaboraram de forma poderosa o tema da contradição em geral, mas não desenvolveram nada sobre as análises de Marx a respeito das contradições internas do capital. De vez em quando, a literatura marxista evocava uma ou outra contradição em bases *ad hoc* ou, pior, respondia a uma situação que desafiava o entendimento fácil, afirmando: “Muito bem, essa é uma contradição

* Ed. bras.: trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves, 7. ed., São Paulo, Loyola, 2015. (N. E.)

** Ed. bras.: *Paris, capital da modernidade* (trad. Magda Lopes, São Paulo, Boitempo, 2015). (N. E.)

*** Ed. bras.: trad. Nélio Schneider, São Paulo, Boitempo, 2011. (N. E.)

**** Ed. bras.: trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2011. (N. E.)

* Ed. bras.: trad. Magda Lopes, São Paulo, Boitempo, 2013. (N. E.)

** Ed. bras.: *Para entender O Capital: Livro I e Para entender O Capital: Livros II e III* (trad. Rubens Enderle, São Paulo, Boitempo, 2013-2014). (N. E.)

típica do capital”. Frequentemente, a ideia de contradição era usada como ponto final nas conversas. Meu objetivo era inverter isso e fazer da ideia de contradição o início da conversa, em particular sobre o que seria uma política anticapitalista e como poderíamos entender as crises. Embora a forma de manifestação de algumas contradições tenha se desenvolvido desde a época de Marx, descobri que a estrutura das contradições do capital é surpreendentemente constante.

Retornar às obras de Marx (sobretudo aos *Grundrisse*) para procurar as contradições do capital se revelou uma tarefa hercúlea, e logo ficou claro que eu teria de reduzir as contradições a uma estrutura sistêmica com que pudesse lidar. Daí o mágico número 17. Não tenho nenhuma pretensão exclusiva de que as minhas escolhas sejam as certas, ou as únicas possíveis. Outras pessoas certamente chegarão a conclusões diferentes. Mas o que também aprendi escrevendo *17 contradições...* é que as contradições do capital são interligadas e interagem (às vezes se apoiam) mutuamente. O que aparece também é um retrato muito mais descentralizado do capital do que se costuma pintar. Isso vai muito além da ideia de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes” ou da ideia de uma contradição primária entre forças produtivas e relações sociais (apenas para nomear as duas contradições mais conhecidas às quais tanto se costuma reduzir a lógica do capital). Mas existe uma armadilha nessa lógica descentralizada: ela pode levar ao que posso caracterizar como concepções dos capitalismos “adjetivados”: “capitalismo financeiro”, “capitalismo rentista”, “capitalismo cognitivo”, “capitalismo tecnológico”, “capitalismo de cadeias produtivas”, e até mesmo oximoros como “capitalismo consciente” ou “capitalismo ético” — cada um pretende definir um estágio histórico novo e particular do capitalismo. Prefiro manter intacta a definição holística e singular do capital, ao mesmo tempo reconhecendo nele a “fusão violenta de fatores desconectados, que funcionam independentemente uns dos outros, mas são correlatos”.

A vida econômica, diz Marx no posfácio da segunda edição do Livro I de *O capital*, “oferece um fenômeno análogo ao da história da evolução em outros domínios da biologia”. Seu propósito é tomar o fenômeno econômico e seguir “a lei de sua modificação, de seu desenvolvimento, isto é, a transição de uma forma a outra, de uma ordem de inter-relação a outra”. Essa ideia de que o capital deve ser entendido como um todo (ou totalidade) orgânico em desenvolvimento é muito mais fácil de compreender por meio de uma análise da interseção e da inter-relação das contradições através de um sistema descentralizado de acumulação do capital. Desse modo, torna-se muito mais fácil entender a surpreendente evolução do capital à medida que ele busca enfrentar (e se adaptar a) suas diferentes contradições internas e as fusões dessas contradições nos momentos de crise que o forçam a assumir novas configurações. As principais ameaças à reprodução do

capital nos nossos tempos (que são bem diferentes daquelas com as quais Marx revele lidar) se tornaram mais proeminentes. A partir daí, tornou-se muito mais fácil também mostrar por que precisamos enfrentar e, em última instância, substituir o capital por um modo alternativo de produção.

Por que, então, sou anticapitalista? Não sou anticapitalista por um estranho defeito do meu DNA. Não sou anticapitalista porque sofri lavagem cerebral na juventude (li *O capital* pela primeira vez quando tinha trinta anos!), porque fui seduzido pelas bajulações de algum partido marxista-leninista ou trotskista/maoista (nunca fui membro de partido nenhum), ou porque em algum momento da minha vida sofri um trauma físico ou mental causado por algum malefício capitalista. Na verdade, admito (mas não acriticamente) muito do que o capital produziu, e não só as novas tecnologias. Não, sou anticapitalista por razões puramente racionais. Depois de pensar muito no assunto, cheguei à conclusão de que o capital se tornou perigoso demais para ele mesmo, bem como para nós e para todos os outros. É simplesmente insano o que está acontecendo hoje. Qualquer pessoa razoável que analise as evidências, desde que esteja em seu juízo perfeito, necessária e racionalmente se torna anticapitalista.

É um tanto incomum hoje em dia apelar para a racionalidade. Fazer isso parece antiquado, ou mesmo uma falha séria. Talvez não seja por acaso que os apelos à racionalidade sejam criticados exatamente no estágio em que o capital só pode sobreviver por meios insanos. Para tomarmos apenas um exemplo, por que nos empenhamos tanto na construção de cidades para os ricos investirem, em vez de nos empenharmos em construir cidades para as pessoas viverem de maneira adequada, quicá felizes? Todos deveríamos subir no topo do próximo prédio de apartamentos de luxo que estiver sendo construído para ninguém morar, ou num daqueles prédios absurdos de Dubai, e estender uma faixa dizendo: “ISTO É INSANO”. Antigamente, esse tipo de loucura acontecia uma vez ou outra e tinha o claro objetivo de ser uma loucura, mas hoje é a regra. Para onde mais pode ir a superacumulação do capital excedente?

Evitarei entrar em detalhes desse tipo aqui, mas o propósito de identificar as três contradições perigosas no final de *17 contradições* é destacar aquelas que, para mim, encerram o caso da acumulação infinita e cruelmente antagonista do capital. A primeira é a trajetória de crescimento exponencial. Isso não era problema na época de Marx, porque boa parte do mundo ainda estava se abrindo para os negócios. Hoje, no entanto, outro século de crescimento exponencial é simplesmente inconcebível, com a maior parte do mundo, de China e Índia a Rússia, Brasil e África do Sul, subordinada à lógica opressora da acumulação infinita do capital. As consequências do crescimento exponencial para o meio ambiente são visivelmente perigosas e ameaçadoras, apesar de eu relutar em evocar cenários apocalípticos e

reconhecer que o capital é historicamente adaptável às limitações do meio e dos recursos naturais. Por fim, há sinais profundamente perturbadores no mundo inteiro daquilo que chamo de “alienação universal”, em que a perda de sentido e de possibilidades futuras em todos os aspectos da vida física e mental (tanto em casa quanto no trabalho) produz formas incipientes, e muitas vezes estranhas, de sociabilidade e revolta. A proliferação de fundamentalismos religiosos e a ameaça crescente de novos movimentos fascistas devem ser levadas a sério, porque estão transformando a sociedade civil em um vasto campo de batalha em torno do futuro tanto do capital quanto da humanidade e, nesse momento, apenas um aparelho de Estado ultramilitarizado parece ser capaz de controlá-la, com muita força bruta e assombrosas tecnologias de vigilância e repressão. Nunca antes a escolha entre o socialismo e a barbárie se colocou de forma tão incisiva numa conjuntura histórica, e nunca antes a ampla esquerda foi tão fraca. Hoje, o imperativo para que sejam antikapitalistas e enfrentemos o aparelho de Estado ultramilitarizado vai de encontro à “globalização da indiferença” e às confusões do ceticismo e da descrença enraizadas na alienação universal.

No entanto, os argumentos e as evidências que reúno em *17 contradições...* são apenas parciais, porque me restrinjo ao estudo das contradições íntimas ou internas do capital. Separo essas contradições da questão mais ampla e complicada das contradições que determinam o capitalismo como um todo. Faço um exercício de abstração e, como todas as abstrações, ela contraria o entendimento que temos das realidades que nos cercam. Muitas vezes, abstrações desse tipo podem se tornar alvo de críticas acaloradas. Podem surgir objeções sérias, a ponto da total rejeição de qualquer coisa que seja revelada pelas abstrações por causa de sua irreabilidade. As rejeições costumam ser consideradas mais importantes do que aquilo que é revelado pelas abstrações. Tentei me antecipar a essas críticas em *17 contradições...*, procurando ser o mais claro possível no que diz respeito ao que podemos aprender com tais abstrações e ao que seria necessário para entendermos as contradições do capitalismo como um todo. Reconheci livremente as situações em que a separação entre capital e capitalismo tornaram-se extremamente problemáticas porque a minha intenção não era, como afirmaram alguns críticos, evitar ou suprimir as muitas outras formas de contradição que constituem o capitalismo em geral ou estão presentes nele. Meu objetivo é aprimorar nosso entendimento do capitalismo, esclarecendo como a lógica da acumulação do capital funciona ou não dentro desse quadro mais amplo.

Foi Adam Smith, sem dúvida, quem reconheceu claramente, em *A riqueza das nações*, que, uma vez que o mercado se difunde e se torna fundamental para a sobrevivência diária – o que indubitavelmente acontece no capitalismo –, a mão invisível do mercado (que Marx identificou como a mão invisível do trabalho social)

age para tornar as identidades, as subjetividades, os desejos e os objetivos pessoais irrelevantes para a lógica geral da acumulação do capital. Na prática, é claro, existem muitas tentativas de monopolizar mercados específicos com mercadorias (inclusive o da força de trabalho), e os mercados de consumo certamente se dividem em nichos de preferências de consumo, mas a proliferação da mercantilização, das relações de troca e do poder monetário em geral garante o fracasso completo dessas estratégias, mesmo que mercados específicos (inclusive o do trabalho) fiquem prisioneiros de um ou outro grupo de produtores ou consumidores. A única identidade fundamental para a troca mercantil é a dos compradores e vendedores, garantidos por direitos de propriedade privada para pessoas jurídicas (ver as três primeiras contradições em *17 contradições...*). O mercado abstrai de todas as outras identidades. É por isso que Marx começa a sua análise em *O capital* com o conceito de mercadoria, já que todos – independentemente de raça, classe, gênero, etnia, religião, nacionalidade, orientação sexual ou qualquer outra coisa – vivem sob o capitalismo (que não é de modo algum hegemônico em todos os lugares) pela compra e venda de mercadorias (inclusive mercadorias fictícias como terra, trabalho e poder monetário). Os argumentos de Adam Smith sobre as consequências sociais e as contradições inevitáveis que derivam da circulação do capital eram, segundo Marx, fatalmente equivocados. A promessa de liberdade e autonomia na teoria liberal e nos mercados tecnicamente igualitários esconde uma realidade mais profunda de exploração perpétua do trabalho apoiada pela acumulação por espoliação.

Assim, não aceito a tese de um capitalismo inerentemente racializado, porque, embora em algumas partes do mundo (como Estados Unidos e Américas em geral) o capitalismo seja enfaticamente racializado (sobretudo pelo legado contundente da escravidão), em outras ele não o é (ou o é apenas de maneira fraca e indireta). Em certas partes do mundo (como Irlanda do Norte e Oriente Médio), a separação é determinada pela religião, e a questão do nacionalismo e da identidade nacional é extremamente importante (por exemplo, no Extremo Oriente ou no Leste Europeu) dentro do capitalismo em geral. Tudo isso transborda para rivalidades geopolíticas que não são redutíveis às contradições internas do capital, ainda que sejam influenciadas por elas e às vezes se correlacionem com elas. Por fim, há as questões de gênero e orientações sexuais, que, ao contrário das questões de raça, etnia, religião, nacionalismo e afins, são universais. No entanto, a natureza das questões de gênero e orientação sexual varia muito de uma região para outra. A importância das mulheres no Partido dos Trabalhadores do Curdistão (PKK) e em seu braço militar contrasta radicalmente, por exemplo, com a condição reprimida e “tradicional” das mulheres no Curdistão iraquiano. E, como descobriram as feministas estadunidenses, com decepção, a emancipação das mulheres em certa região não necessariamente se repete com as mulheres de outras regiões.

O desenvolvimento autônomo dessas outras contradições – expressando versões diferentes do papel flutuante da alteridade humana dentro do capitalismo em geral – não pode ser reduzido às funções das contradições internas do capital. Em nenhum momento, em *17 contradições...*, faço afirmações reducionistas como essa. Mas as contradições do capital tampouco podem ser reduzidas a questões de raça, gênero, identidade nacional, teoria *queer* ou afins. Esse simples fato também estabelece outra coisa importante. Ser anticolonialista não necessariamente é ser adepto da teoria *queer*, ou feminista, ou antirracista, ou ou antinacionalista. Todo isso foi apropriadamente afirmado repetidas vezes e – infelizmente – demonstrado com muita frequência na história das lutas de classes travadas pela ampla esquerda. Do mesmo modo, ser feminista, teórico *queer* ou antirracista não é necessariamente ser anticolonialista. A maioria dos antirracistas negros que conheci durante os anos que vivi em Baltimore defendiam o capitalismo. Os conflitos que ocorreram recentemente em Ferguson, no Missouri, tinham como foco a situação da população negra diante das instituições excludentes da sociedade civil e do braço repressor do aparelho estatal local. O conteúdo desses conflitos não era anticolonialista (embora certos indivíduos e grupos dessem essa impressão), mesmo que seja difícil entender sua forma sem evocar a posição de classe. No entanto, existe uma abundância de teóricos *queer*, feministas e antirracistas extremamente pró-capitalistas no mundo. Alguns segmentos indígenas (como os aimará, na Bolívia) participam com sucesso das atividades capitalistas mercantis e artesanais e, ao mesmo tempo, mantêm muitos dos aspectos de sua vida cultural. Existe uma grande diferença entre essa forma de indigeneidade e os grupos indígenas isolados na Amazônia, que não querem nada, ou muito pouco, com a modernidade capitalista, mas sofrem com a invasão de seu espaço. Grande parte da esquerda acreditava que todas as lutas anticoloniais eram anticolonialistas, mas a verdadeira história da economia política pós-colonial contraria essa suposição. Qualquer conversa sobre esses temas, no entanto, pressupõe que sabemos o que significa ser anticolonialista; e é exatamente essa questão que meu estudo das contradições internas do capital (e não do capitalismo) quer esclarecer. Com o que teriam de se identificar feministas, teóricos *queer*, antirracistas, antinacionalistas, seculares (em oposição aos religiosos) ou o que teriam de afirmar com suas ideias e práticas para serem anticolonialistas? Podemos generalizar essa questão e perguntar o que um teórico autonomista, anarquista ou pós-colonial tem de defender para levar adiante seus projetos anticolonialistas? Não digo que *17 contradições...* tenha as respostas certas, mas acredito que faça a pergunta correta.

Quero enfatizar mais uma vez que concluo o livro dizendo que nenhuma das propostas políticas derivadas das devesse contradições transcende ou substitui a importância de lutar contra todas as formas de discriminação, opressão e repres-

transcender ou substituir a luta contra o capital e suas contradições. Obviamente, alianças de interesse se fazem necessárias.

Então o que *17 contradições* revela de tão interessante? Como escritor, em geral começo achando que sei o que quero dizer, mas sempre me surpreendo com o tanto que descubro no decorrer da escrita e como o produto final é diferente daquilo que concebi no início. Permitam-me dar um exemplo do que aconteceu em *17 contradições...* Percebi há muito tempo que os dois primeiros livros de *O capital* foram construídos com base em suposições radicalmente distintas, e produziram duas explicações muito diferentes para o funcionamento do capital. O Livro I trata da produção de valor e mais-valor, enquanto o principal foco (embora não exclusivo) do retalhado e incompleto Livro II é o problema da realização. No Livro I, Marx define o valor como tempo de trabalho socialmente necessário, mas diz em seguida que, se não há carência, necessidade ou desejo (sustentados pela capacidade de pagar, como descobrimos depois), então não há valor. A teoria construída no Livro I supõe que todas as mercadorias podem ser negociadas por seu valor e que não existe nenhuma barreira para a realização dos valores no mercado. Essa, é claro, é uma suposição forte. Mas foi essa abstração que permitiu a Marx definir as condições criadas pela produção contínua de valor e mais-valor e necessárias a ela. Tais condições incluíam a produção de um exército industrial de reserva de desempregados e o empobrecimento cada vez maior das classes trabalhadoras empregadas. O Livro II de *O capital*, por outro lado, dá como constantes muitas das forças motrizes, como a mudança tecnológica, estudada no Livro I. Ele assume que não há problemas para produzir valor. Marx, então, examina as condições necessárias para a realização dos valores nos mercados e vê que, para absorver o valor produzido, é necessária uma demanda agregada efetiva adequada por parte dos trabalhadores. Nitidamente, os dois livros indicam uma grave contradição entre o empobrecimento crescente das classes trabalhadoras e a capacidade dos salários para gerar uma demanda suficiente de mercado. Se do ponto de vista do Livro I tudo vai bem, do ponto de vista do Livro II tudo vai muito mal, e vice-versa.

Percebi isso desde o início, mas nunca me aprofundi nas implicações do que Marx chamou nos *Grundrisse* de “unidade contraditória entre produção e realização”*. Para começar, a maioria dos marxistas lê com cuidado o Livro I de *O capital*, mas pouquíssimos leem ou estudam o Livro II. Ao escrever a introdução de *Para entender O Capital: Livros II e III*, enfatizei como é importante dar o mesmo peso aos dois livros, mas, a julgar pelas vendas na Amazon, é evidente a tendência a dar

* *Grundrisse* cit. p. 331; com modificações. (N. E.)

mais valor ao Livro I do que ao Livro II. O resultado é a propensão a uma leitura “produtivista” de *O capital* na história do pensamento marxista, enquanto as questões relativas à realização são consideradas de importância secundária. Aliás, dedicar muito tempo ao Livro II, como fez Rosa Luxemburgo, leva à acusação de uma leitura “subconsumista” de Marx, que, por alguma razão inexplicável, é considerada não marxista e secretamente keynesiana. Contra isso, posso apenas enfatizar que negligenciar a unidade contraditória entre produção e realização, e não atribuir o mesmo peso ao conteúdo dos dois livros, leva a uma leitura seriamente equivocada da teoria do capital de Marx. Ironicamente, a economia política pela demanda, consistente com a perspectiva do Livro II de *O capital*, dominou o mundo capitalista depois de 1945 (com a ajuda das teorias keynesianas), mas destruiu as condições necessárias para a produção de mais-valor na década de 1960. A partir de meados da década de 1970, ela foi substituída (com a ajuda de Milton Friedman e Hayek) por uma economia política pelo lado da oferta e por políticas consistentes com o Livro I de *O capital*. Esta última, previsivelmente, produziu múltiplas crises localizadas ao redor do mundo até culminar no *crash* mundial de 2007-2008, à medida que a realização se tornava cada vez mais dependente de cartões de crédito e financiamentos para compensar a bem-sucedida campanha neoliberal a favor da repressão salarial.

O Livro II de *O capital* trata dos processos de circulação, principalmente do tempo de rotação, produção e circulação (com alusões esporádicas às relações de espaço e tempo de consumo). A coordenação da produção de mercadorias (o que hoje chamamos de cadeia produtiva) que requerem tempos de rotação, produção e circulação radicalmente diferentes – com ênfase particular no problema da formação e circulação do capital fixo – é problemática. Para lidar com tempos radicalmente diferentes, seria preciso acumular grandes quantidades de capital (que se tornaria inativo e não produziria valor). Essa dificuldade só pode ser superada com um sistema de crédito. Para Marx, crédito e dívida não são categorias primordiaismente morais (como são considerados em muitas apresentações contemporâneas do assunto, por exemplo no livro *Divida: os primeiros 5.000 anos*, de David Graeber*), mas necessidades técnicas para sustentar a continuidade e o fluxo do capital. Marx, porém, só investiga o sistema de crédito no Livro III, por isso não temos um quadro funcional das relações entre dívida e crédito no Livro II. Não obstante, podemos inferir que crédito e dívida são fundamentais para o funcionamento do capital. Sem eles, grande parte do capital teria de se acumular, travando todo o desenvolvimento capitalista futuro.

No Livro II também vemos como a concorrência obriga o capital a acelerar os tempos de rotação. A aceleração de produção, circulação e consumo torna-se uma característica importante na dinâmica do capital, com implicações abrangentes para o modo como trabalhamos e vivemos. Basta pensar em como o consumismo contemporâneo funciona – moda, propaganda, rápida obsolescência, economia política do espetáculo (em que produção e consumo se fundem) – para perceber que as inovações tecnológicas e organizacionais atuam juntas para acelerar a vida. Paradoxalmente, isso requer infraestruturas cada vez mais elaboradas, com tempos de rotação lentos (capital fixo incorporado na terra), para funcionar efetivamente (o tráfego flui mais rápido à medida que as estradas proporcionam maior segurança). Daí a relação entre duas contradições: a contradição entre produção e realização ao lado da contradição entre fixidez e movimento do capital empregado.

Marx não diz muita coisa sobre o espaço (em oposição ao tempo) da relação entre produção e realização, mas o que diz tem implicações de longo alcance. O lugar onde o valor é produzido pode ser distante dos mercados em que é realizado. Os computadores da Apple produzidos na China têm uma taxa de lucro muito baixa lá (a Foxconn fica com 3%), mas a Apple tem uma margem de lucro de 27% na venda deles nos Estados Unidos. Do mesmo modo, o Walmart lucra nos Estados Unidos com mercadorias feitas na China e em outros países. Capitalistas comerciais e financeiros se tornam parte do problema porque, quanto mais poderosos são, mais valor conseguem extrair das várias facetas do processo de realização. A realização, portanto, não está livre da exploração, e a luta entre vendedores e consumidores torna-se parte vital da luta de classes. Na verdade, uma classe trabalhadora mais rica, que obtém concessões salariais no local de produção, pode ver toda a sua demanda efetiva extra tirada de volta por capitalistas mercantis, capitalistas financeiros e proprietários de terra. O que os trabalhadores ganham no local de produção é frequentemente recuperado por outras partes do capital no local de realização. Marx e Engels trataram dessa possibilidade em várias ocasiões, mas nunca a investigaram em detalhes (provavelmente porque, na época, era um problema menos visível). Mais tarde, a tradição marxista ou ignorou o problema, ou o encobriu como uma forma secundária de exploração. Mas, do ponto de vista da unidade contraditória entre produção e realização, o problema não só deve ser levado a sério, como também deve ser colocado no mesmo nível da exploração do trabalho na produção. No entanto, algumas consequências são desastrosas. Para começar, o caráter de classe das lutas de realização é muito mais mal definido. Segmentos da classe média, ou até mesmo da classe alta, podem ser vítimas da extração de valor pela realização, embora a história das execuções de hipotecas nos Estados Unidos mostre que foram as minorias pobres e vulneráveis (hispânicos e negros) que sofreram as maiores perdas proporcionais em seus ativos. Por outro lado, foram os ricos

* Ed. bras.: trad. Rogério Bettoni, São Paulo, Três Estrelas, 2016. (N. E.)

que mais perderam dinheiro no esquema Ponzi de Bernie Madoff e nas ficções contábeis da Enron. A acumulação por espoliação é uma tática vigorosa no momento da realização. Mas é muito mais difícil integrar a relação entre espoliadores e espoliados na política de classes, mesmo que ela tenha uma forte ressonância em localidades urbanas e com frequência seja o centro de resistência dos movimentos sociais urbanos (voltados, por exemplo, para as condições de habitação). No entanto, se formos levar a sério a unidade contraditória entre produção e realização, temos de encarar os múltiplos e cada vez mais importantes descontentamentos com uma vida cotidiana progressivamente mais urbanizada como um pilar para a nossa política anticapitalista, no mesmo nível das lutas dentro e em torno dos processos de trabalho impostos pelo capital.

Por trás disso, existe outra grande questão: como o capital pode continuar sendo realizado se a demanda efetiva exercida pelas classes trabalhadoras é reftreada por uma política de repressão salarial? Mais uma vez, podemos encontrar uma resposta no sistema de crédito. O agiota e o prestamista sempre foram figuras importantes, e com frequência muito malvistas, na vida da classe trabalhadora, mas a criação de uma vasta rede de instituições de crédito para gerenciar e manipular o processo de realização tem contradições que podem sustentar, e sustentaram, a formação de crises em escala gigantesca como a de 2007-2008. Quando os financistas conseguem bancar a atividade dos construtores, bem como a demanda por moradia, com financiamento hipotecário, criam-se as condições para que haja uma bolha de ativos do tipo que se formou no mercado habitacional desde 2001. É extremamente preocupante que esse tenha sido um dos principais recursos usados pela China para escapar dos efeitos da crise de 2007-2008.

Essas são as principais constatações a que chegamos ao considerar a concepção de unidade contraditória entre produção e realização, estendendo-a além do limite a que o próprio Marx chegou para conectá-la a alguns dos problemas mais urgentes do capital contemporâneo. O objetivo é descentralizar as noções de luta de classes e definir um terreno mais amplo da ação política não só como desejável, mas também como necessário para a luta anticapitalista, mesmo que algumas pessoas achem isso perigoso para a antiga clareza da teorização e das práticas políticas marxistas. O campo de ação potencial pode se tornar mais difuso, mas isso tem a virtude de salientar a ligação interna entre os múltiplos, difusos e aparentemente fragmentados campos de luta já existentes. Neste período histórico caracterizado por revoltas urbanas, em que a qualidade da vida urbana cotidiana é alvo de múltiplos descontentamentos, faz sentido adotar uma leitura teórica das contradições do capital que integre tais preocupações a um quadro teórico mais coerente.

Devemos claramente descobrir novas formas de fazer política anticapitalista. Há muitas experiências sendo feitas, mas a crítica universal que se faz a essas

experiências é a incapacidade de superar as fragmentações e ampliar a luta para além dos efêmeros momentos de protesto e das revoltas ocasionais baseadas em descontentamentos múltiplos. Embora não possa oferecer soluções para esses problemas, a reflexão teórica pode sugerir formas de enquadrar nossas concepções mentais sobre a melhor maneira de articular as lutas anticapitalistas nas condições atuais. Se as ideias neoliberais e a teoria monetarista conseguiram se tornar, como tão nitidamente se tornaram, forças materiais que ajudaram a mudar a trajetória do desenvolvimento capitalista e da história da humanidade mais ou menos a partir dos anos 1970, então ideias coerentes à esquerda também podem reivindicar um potencial semelhante para o futuro. As ideias dominantes das classes dominantes não estão conseguindo servir aos interesses da massa da população em praticamente nenhum lugar, mesmo que garantam e fortaleçam o poder de uma oligarquia dominante. As contradições são óbvias e desmedidas. O crescimento exponencial infinito é simplesmente impossível. Qual momento seria melhor do que este para propor uma despedida do capital e começar a construir uma alternativa e um modo de produção muito mais saudável? Essa é a proposta que, espero, faz de *17 contradições*... um livro potencialmente perigoso, mas fertilmente provocador.