

UTOPIAS ROMÂNTICAS FRENTE À CRISE: FORMAS DE (RE)EXISTIR

Resumo: Este artigo tem como objetivo investigar caminhos de (re)existência frente à crise civilizacional, compreendida como expressão de múltiplas e imbricadas crises — ambiental, social, política e epistêmica — que caracterizam a conjuntura. Parte-se da hipótese de que enfrentar esta crise exige tensionar as categorias fundantes do pensamento moderno-ocidental, abrindo espaço para perspectivas plurais, insurgentes e contra-hegemônicas. Inicialmente, propõe-se uma leitura do marxismo crítico a partir das formulações de Daniel Bensaïd, que reconhece no legado de Marx não apenas a crítica da economia política, mas também da razão histórica e da positividade científica. A partir desse referencial, o texto explora as afinidades entre o marxismo e o romantismo revolucionário, enfatizando suas conexões com outras formas de sensibilidade e racionalidade, o que permite uma aproximação com cosmologias indígenas e modos de vida não capitalistas. Adota-se, nesse percurso, uma perspectiva antropofágica do marxismo, entendida como abertura à escuta radical e à incorporação crítica de saberes e práticas oriundos de outras matrizes civilizatórias. Por fim, entende-se que a articulação entre teoria crítica e mundos outros contribui para reconfigurar os horizontes utópicos contemporâneos e fortalecer formas de resistência à crise civilizacional, apontando para a possibilidade de múltiplos mundos em coexistência.

Palavras-chave: Crise Civilizacional; Marxismo Crítico; Romantismo Revolucionário; Antropofagia; Povos Indígenas.

ROMANTIC UTOPIAS IN THE FACE OF CRISIS: WAYS OF (RE)EXISTING

Abstract: The aim of this article is to investigate ways of (re)existing in the face of the civilizational crisis, understood as an expression of the multiple and intertwined crises - environmental, social, political and epistemic - that characterize the current situation. It is based on the hypothesis that tackling this crisis requires putting the founding categories of modern-Western thought into tension, opening up space for plural, insurgent and counter-hegemonic perspectives. Initially, it proposes a reading of critical Marxism based on the formulations of Daniel Bensaïd, who recognizes in Marx's legacy not only the critique of political economy, but also of historical reason and scientific positivity. From this point of view, the text explores the affinities between Marxism and revolutionary romanticism, emphasizing their connections with other forms of sensibility and rationality, which allows for a rapprochement with indigenous cosmologies and non-capitalist ways of life. On this path, an anthropophagic perspective of Marxism is adopted, understood as openness to radical listening and the critical incorporation of knowledge and practices from other civilizational matrices. Finally, it is understood that the articulation between critical theory and other worlds contributes to reconfiguring contemporary utopian horizons and strengthening forms of resistance to the civilizational crisis, pointing to the possibility of multiple worlds in coexistence.

Keywords: Civilizational Crisis; Critical Marxism; Revolutionary Romanticism; Anthropophagy; Indigenous peoples.

1. Introdução

Diante do cenário atual marcado por múltiplas e entrelaçadas crises — ambientais, sociais, políticas e epistêmicas —, este trabalho parte de um diagnóstico de que vivemos uma *crise civilizacional*, apoiando-se nas formulações de Michael Löwy (2013) e Gustavo Seferian (2017, 2021, 2023), para refletir sobre possíveis caminhos de enfrentamento. A partir das provocações de Marisol de la Cadena (2018) e Isabelle Stengers (2018) propomos tensionar os limites do pensamento moderno-ocidental e buscar perspectivas que apontem para outras formas de existência e racionalidade, abrindo espaço para diálogos entre diferentes saberes e modos de vida.

De modo a responder à questão colocada e verificar a hipótese formulada, nos voltamos às contribuições daquilo que compreendemos como um marxismo crítico, que admite aberturas a percepções múltiplas do mundo a partir da compreensão de que quaisquer formulações teóricas possuem limitações inerentes a si próprias. Tal compreensão evidencia-se, como propusemos, quando tensionamos também falar sobre a crise civilizacional na qual nos inserimos, que, por sua complexidade e multiplicidade de dimensões, demanda de nós que complexifiquemos também o campo teórico em que nos amparamos. Uma vez que pretendemos não somente interpretar a civilização capitalista, industrial e moderna, mas também buscar entender, ainda que de forma bastante limitada — como a própria tarefa determina —, civilizações outras, nos voltamos à teoria marxista enquanto um campo aberto à disposições antropofágicas, na medida em que estabelece afinidades com pensamentos múltiplos. Esse arranjo dialoga, ainda, com as afinidades que buscamos mapear também com o romantismo revolucionário ao vislumbrar em Marx, como Daniel Bensaïd (1999) já anunciava, para além da *crítica da economia política*, a *crítica da razão histórica* e a *crítica da positividade científica*.

É nesse horizonte que este artigo se propõe a identificar afinidades — como apontado por Löwy e Robert Sayre (1995) — entre a tradição romântica, em sua vertente revolucionária, e o marxismo crítico. Ao reconhecer que o romantismo não se restringe a um tempo passado nem sugere um retorno nostálgico, buscamos, por meio do diálogo com as formulações de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2015), vislumbrar encontros possíveis entre distintas visões de mundo. Assim, mais do que um exercício teórico, este esforço busca

¹ Mestranda em Direito e graduada em Ciências do Estado pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: belasantarelli@gmail.com.

afirmar a potência de uma escuta radical e de uma abertura epistemológica que nos permita entrever mundos outros no presente.

2. Crise civilizacional: os mundos possíveis desde a política profana

Ao descrever o momento histórico no qual vivemos, marcado pela crise, Michael Löwy (2013) parte do pressuposto de que as suas dimensões econômica e ecológica teriam uma origem comum: a racionalidade mercantil da *civilização capitalista industrial moderna*, baseada na crença da infinitude da natureza, que, por sua vez, dita o funcionamento do aparelho produtivo sob o capital². Desde esse entendimento, a crise despontaria em uma civilização específica, ou seja, em um modo particular de organizar a sociedade. Então, ela seria “[...] de um sistema de produção, consumo, transporte e habitação” (Löwy, 2013, p. 80) específicos, que constituem, segundo o autor, um *modo de vida insustentável*.

Se a crise é própria de uma civilização, isso pressupõe a existência de outras formas de viver e se organizar, ainda que muitas estejam ameaçadas ou invisibilizadas pelo projeto capitalista de totalidade (Seferian, 2017). Desse modo, inseridos nessa civilização que, pela necessidade de se disseminar, coloca-se como a única possível, percebemos uma tendência acentuada de expansão desde a nossa localização nos marcos do processo que chamamos de *globalização neoliberal*. Indicando a indissociabilidade desses dois processos – a globalização e o neoliberalismo –, compreendemos que estaríamos vivendo uma crise crônica, que alimenta e impulsiona, por sua vez, o capitalismo neoliberal, concentrando cada vez mais a riqueza nas mãos das grandes multinacionais, segundo Pablo Solón (2019). Pensamos aqui na globalização para além de uma mera consequência daquilo que convencionou-se chamar de Revolução Técnico-Científico-Informacional. Tomamos, assim, esse processo em curso atualmente como a expressão do projeto colonial que persiste, caracterizando uma expansão contínua do capital, inerente, por sua vez, ao modo de produção capitalista. O que chamamos de globalização é, portanto, a continuidade da *tentativa* – e apenas da tentativa, porque percebemos que o projeto não concretizou-se por completo, ainda existem aquelas e aqueles que, preservando modos outros de habitar este mundo, nos levam a enxergar os *possíveis* fora da lógica predatória capitalista – de fazer com que tudo seja

² Baseando-se nas formulações de Marx acerca da não neutralidade do aparelho estatal ao discorrer sobre a Comuna de Paris, Löwy (2013) pensa na aplicação dessa mesma reflexão ao aparelho produtivo capitalista: ele, não podendo ser tomado como neutro, mas balizado pela ideologia do progresso, deveria ser profundamente transformado pelo conjunto da classe trabalhadora. A partir daí, tal reflexão nos leva à compreensão de que nem o capitalismo verde nem o socialismo burocratizado seriam capazes de dar uma resposta satisfatória à crise ecológica, exatamente por não proporem transformar radicalmente as forças produtivas (Löwy, 2013).

fagocitado pelo capital. Portanto, longe do que a nomenclatura pode por vezes sugerir, a *globalização* não indica a convivência pacífica de diferentes realidades, mas a imposição da lógica moderno-colonial-capitalista à extensão do mundo, com pretensões de transformá-lo em uma unidade, ainda que uma unidade necessariamente desigual.

A partir da necessidade e tendência do modo de produção capitalista expandir-se, Ernest Mandel (2023) percebeu, desde sua realidade social e histórica, a interdependência entre diferentes atores político-econômicos, que, orbitando o interesse privado contra os interesses comuns, transformam o mundo em uma unidade econômica. Percebendo a crise enquanto componente inerente do modo de produção, o autor nota, ainda, a acentuação das contradições do capitalismo, dado que ela não se apresenta a partir de um contexto de escassez, como ocorria com as crises sistêmicas pré-capitalistas, mas baseada na socialização progressiva da produção, que, paradoxalmente, é acompanhada pela sua apropriação privada, impedindo sua justa socialização (Mandel, 2023). A crise experimentada hoje faz, então, com que essa unidade, pautada no caráter econômico, transcenda essa dimensão, evidenciando outras afetações estabelecidas desde a realidade concreta. Em conformidade com o diagnóstico mandelista, Solón propõe, então, pensar a crise a partir da *globalização neoliberal*, que seria “[...] um processo de integração acelerada do capital, da produção e dos mercados, que engloba todas as esferas da vida em prol de aumentar a taxa de lucro” (2019, p. 175). Daí, seria possível compreender a relação estabelecida entre as crises cíclicas, características do modo de produção, e a crise crônica, responsável pela crescente concentração das riquezas (Solón, 2019).

Assim, escolhemos designar a conjuntura atual de *crise civilizacional*, por corresponder a uma forma específica do modelo civilizatório moderno. Podemos pensar também, como defendido por Arturo Escobar (2014), que estaríamos vivendo a crise do *Mundo-Um*. Sua característica central, principalmente quando pensamos na dimensão ecológica, seria que, na medida em que estabelece limites à continuidade da civilização na qual estamos inseridos, acaba por também ameaçar outras civilizações, afetando a humanidade em seu conjunto (Seferian, 2023). A expansão do capital produz como efeito, então, a própria expansão da crise. Conforme Seferian:

Trata-se de um momento de convulsão sistêmica sem precedentes, que alcança todos os sustentáculos do modo de produção, mas também do modo de vida plasmado à sua imagem e semelhança, e que do mesmo modo expansivo que o capital se coloca, anseia se projetar a toda a humanidade. Intento este, bem dizer, próximo de se concretizar (2023, p. 13).

Então, mais uma das distinções desta crise frente às outras já experimentadas é o fato de que ela coloca em xeque não somente o modo pelo qual organizamos nossa vida social, mas a própria continuidade da existência humana na Terra. É exatamente a partir daí que se expressa a necessidade de reivindicar a centralidade do humanismo desde o comunismo – ou, como veremos adiante, desde o *ecosocialismo*, como defendido por Seferian (2021). Se nosso horizonte enseja uma humanidade livre de toda opressão, nossas ambições passam também pela vontade de existirmos como *parte duradoura do/no mundo* (Seferian, 2021). No entanto, experimentamos também a dificuldade de pensar em um horizonte que não aquele determinado pelo modo de produção, evidenciando, portanto, as dimensões política e organizacional da crise: a esquerda e suas organizações não se isentam dela.

Em uma tentativa de realizar uma genealogia da crise, é possível concebermos, junto a Enzo Traverso (2018), a natureza de *evento* expressa pela queda do Muro de Berlim, que demarca, assim, uma distância cada vez maior da possibilidade de imaginarmos um horizonte estratégico. O século XXI, que não consegue se desfazer das consequências desse evento, desde o seu nascimento, já é acompanhado pela melancolia, sentimento esse que persiste em toda a história da esquerda, mas, nesse contexto, marca a ausência da utopia como motor de nosso fazer político (Traverso, 2018). Estaríamos, então, enclausurados num presente a partir do qual não nos propomos a estabelecer relações com o passado a partir da memória coletiva, e tampouco com o futuro a partir das utopias, e nos cercamos, assim, apenas dos desencantamentos constituintes da crise, que derivam, segundo Traverso (2018), dos fracassos das alternativas levadas à prática, nas quais está inserida, principalmente, a burocratização da União Soviética sob o stalinismo. Partilhando da compreensão da importância que a queda do Muro de Berlim exprime em nossa realidade, Bruno Latour afirma existir “[uma] simetria perfeita entre a queda do muro da vergonha e o desaparecimento da natureza ilimitada” (2019, p. 18), na medida em que o capitalismo multiplicou tanto a exploração humana quanto a exploração da natureza³, sendo que a última somente não seria percebida “pelas ricas democracias ocidentais” (Latour, 2019, p. 18). É demarcada, assim, a desigualdade da crise ambiental, que pode ser percebida desde o nosso lugar periférico do modo de produção, no qual sentimos os efeitos de uma economia baseada no extrativismo, que, com cumplicidade e apoio do Estado, reforça o modo de consumo neoliberal e as problemáticas da globalização (Solón, 2019).

³ Marx, no entanto, não afirma existir uma exploração da natureza, mas, na verdade, uma apropriação dela. Segundo o autor, em *Contribuição à crítica da economia política*: “Toda produção é apropriação da natureza pelo indivíduo, no interior e por meio de uma determinada forma de sociedade. Nesse sentido, é tautologia dizer que a propriedade (apropriação) é uma condição da produção” (2008, p. 243).

O século XXI, gestado na crise, nos é apresentado a partir de uma falta: diante dos problemas impostos à realidade, carecemos de um horizonte utópico revolucionário, capaz de superar o cenário no qual estamos inscritos. Essa utopia, por sua vez, deve ser imaginada por nós, ela não nos é simplesmente dada. Assim, nos falta perceber e inventar algo desde o presente, mas para além dele mesmo, que parece estar enclausurado nos muros do capital. Exige de nós tomá-lo como um tempo possível de ser superado, porque ele necessariamente o é, o presente não permanece o mesmo por muito tempo. Estamos, então, nós mesmos inseridos na crise, constituída, portanto, dialeticamente ao ser demonstrada sua dimensão organizativa: como já afirmamos, o modo pelo qual nos organizamos politicamente também está em crise e, por isso mesmo, acaba por fomentar as outras dimensões ao não se fazer capaz de formular respostas possíveis. Porém, como colocado por Daniel Bensaïd, a crise, na medida em que explicita a insustentabilidade do modo de produção, também indica uma abertura histórica, desenhando caminhos para o novo, nos quais residem a possibilidade de fazer história com as próprias mãos:

Nesses “pontos de crise” e de “reviravolta”, a parte determinada liga-se à parte não fatal do futuro, a lógica histórica à irrupção dos acontecimentos. A crise ainda não é o acontecimento, mas já é seu anúncio, uma porta entreaberta pela qual podem surgir a qualquer instante essas possibilidades tão distantes que a própria espera pareceria entorpecida. As horas então se transformam de repente, em minutos, e os anos em dias (Bensaïd, 2008, p. 30).

Assim, a imaginação utópica revela suas potencialidades quando acompanhada da organização e da ação políticas, de nada nos adiantando sem a combinação dessas duas dimensões. Aqui propomos pensar na utopia, junto a Walter Benjamin (2009), como as imagens do novo que evocam também, a partir do *inconsciente coletivo* – que, para o autor, desempenham um papel maior do que a *consciência do coletivo* –, um passado distante, o passado de uma sociedade sem classes. Assim, “é dele [do inconsciente coletivo] que se originam as imagens da utopia que deixaram seu rastro em mil configurações da vida, desde as construções até as modas” (Benjamin, 2009, p. 981). Essas imagens de um passado sem classes, que vêm até nós como sonhos, nos fazem refletir sobre os *possíveis*, fazendo com que confrontemos a ilusão de que a história teria um sentido único, uma razão inerente a si mesma ou um sentido linear de progresso. Diante da crise, vislumbrar o passado sem classes nos serve para impulsionar o agir ao aceitar o fato de que os sujeitos fazem a história a partir das suas aberturas, ou, valendo-se da expressão benjaminiana: os sujeitos a fazem no *tempo-de-agora* (Benjamin, 2005), que, longe de mera passagem do presente ao futuro,

representa as oportunidades carregadas de possibilidades subversivas à espera de serem despertadas pelo agir, indicando as chances de se reimaginar a política.

Apesar de se apresentar como uma ameaça ao conjunto da humanidade na medida em que assume também uma dimensão ecológica, a crise a qual nos referimos suscita diferentes problemas e efeitos a distintos sujeitos. Assim, é anunciado o momento para questionarmos os pressupostos sob os quais acreditamos viver, de modo a possibilitar, então, uma reinvenção da política que confronta as ideias de que não existiria mais história⁴, de que nada fazemos e de que seria a *mão invisível* do mercado esse sujeito oculto. Diante desse cenário, resgatamos a certeza de que o fazer político-histórico ocorre a partir das ações humanas, *profanando-o*. Essa dimensão profana indica, assim, a intenção de trazer a política para o domínio humano: o *domínio do possível*. Assumindo um aspecto humano, ou seja, sujeito às falhas e aos equívocos inerentes ao fazer político, o que tomamos como representação messiânica excede a dimensão teológica para apresentar-se, como já prenunciava Benjamin (2005), em meio às contradições da materialidade da luta de classes. A partir do diagnóstico da crise enquanto *anúncio do acontecimento*, Bensaïd (2008) apreende o *profano* no encontro das dimensões política e histórica, identificando nas aberturas da história a possibilidade de subversão da temporalidade que nos é imposta, a partir do momento propício para *cortar o pavio*, como prenunciado por Benjamin (1987). A política encontra-se, logo, atrelada à história em razão de sua profanação:

Quê política se conserva sem história, senão uma gestão amedrontada por um presente voltado para si mesmo? E quê história se pode imaginar sem invenção política do possível? A história não se escreve certa, mas no condicional, com os “se” e os “possíveis lados” não alcançados contribuem para desvendar a intriga e iluminar as obscuridades (Bensaïd, 2012, p. 23).

Se a crise inserida na globalização parece querer encerrar o fazer político-histórico profano, minando quaisquer tentativas de ações insurgentes, se faz necessário promover aquelas que baseiam-se na defesa de visões de mundo múltiplas, compreendendo a existência

⁴ A partir da queda do Muro de Berlim, as narrativas elaboradas “[...] fizeram despontar toda uma série de elaborações que referendam não só as alternativas capitalistas como únicas e bem sucedidas, como também enfraquecem todo um campo de lutadoras e lutadores sociais de mundo afora que, órfãos de sua centralizadora matriz política, demoram a esboçar novos caminhos para enfrentamento do capital” (Seférian, 2017, p. 51). No ano da queda, em 1989, Francis Fukuyama retoma o *fim da história* anunciado desde Hegel para se referir ao neoliberalismo como o ponto final intransponível de nossa história, influenciando diversas teorias inscritas desde a perspectiva liberal. Recuperando e questionando tais formulações, Bensaïd questiona: “Marx adere à perspectiva de um fim da história?” (1999, p. 23). Interpretando profanamente os escritos marxianos, o autor afirma que o socialismo não corresponderia ao fim da história para Marx, não seria o *enigma resolvido* da história, afinal, a história profana não teria uma razão de ser, tampouco fins próprios, ela encontra-se aberta e é construída por sujeitos políticos (Bensaïd, 1999).

dos múltiplos mundos possíveis e proporcionando sua convivência. Nesse sentido, para além de perceber as potencialidades quando compartilhamos sentidos com *os outros*, com aqueles e aquelas balizados por um modo de vida distinto do nosso, Marisol de la Cadena propõe “dar uma chance política ao equívoco” (2018, p. 112). Essa predisposição a equivocarse no fazer político indica, antes de mais nada, nossa abertura a novos modos de se conceber a política, reconhecendo espaços de reivindicações num *mundo com muitos mundos* – síntese zapatista assumida fortemente pelo altermundialismo –, que partem de diferentes pressupostos, firmando-se enquanto mundos ontologicamente distintos. Para levar a cabo nossa disposição, propomos pensar também em outras premissas necessárias para fazer possível esse outro modo de se fazer política, invocando, então, a *cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2018), que reclama, como *proposição e aposta* – pois ela não nos promete nada –, a reunião de sujeitos que levam à arena política suas cosmovisões, seus conceitos e categorias.

Aceitar, assim, que os problemas complexos colocados na nossa realidade para defrontarem diferentes sujeitos políticos não vêm acompanhados de respostas, significa termos de lidar com um desconforto: quando nos propomos a costurar diálogos possíveis com diferentes sujeitos, que se comunicam a partir de diferentes mundos, aceitamos também as impossibilidades inerentes a esse exercício político, pois não iremos compreender tudo daquilo que esses sujeitos nos dizem. Assim, toda ação e todo diálogo não passam de apostas e tentativas no fazer histórico-político profano, mas nem por isso deixamos de tentar construir essas pontes, pois compreendemos a maior impossibilidade que reside aí: sem esses diálogos, não podemos dar uma resposta possível à crise, não haveria também a possibilidade de manter vivos os *múltiplos mundos*. Por isso, apostamos naquelas ações que são, por sua vez, potencializadas pela reunião dos sujeitos políticos (Stengers, 2018), capaz de evidenciar as reivindicações passadas e presentes que o *tempo-de-agora* de Benjamin (2005) gesta, anunciando o futuro. Para isso, como nos dispomos a fazer ao longo deste escrito, nossa proposta passa pela hipótese de que reconhecer populações de civilizações que não a capitalista como sujeitos políticos requer que os reconheçamos também enquanto sujeitos históricos.

A crise civilizacional demarca também um momento para a insurgência de alternativas a essa civilização insustentável, emergindo revoluções desde a experiência material que reafirmam a pluralidade de mundos. Podemos citar aqui, como já tocado, o Levante Zapatista em Chiapas, no México, que, questionando não somente o Estado como também o modelo neoliberal de civilização, reafirmou estratégias anticapitalistas para lidar com o mundo, assim como a Revolução de Rojava, protagonizada pela luta das mulheres,

que, recusando o aparelho estatal como forma de organizar a vida, se volta contra o Estado Islâmico desde a cidade de Kobane, no Estado Sírio. Esses caminhos outros que vêm sendo trilhados por grupos insurgentes, para além de nos servirem como inspiração política, devem também nos lembrar de que, enquanto subsistir o modo de produção baseado no capital e sua lógica unimundista, tais alternativas seguirão ameaçadas pelo seu anseio de expandir-se.

3. Pela redescoberta do marxismo: perceber nas fissuras, a potência

Em face das complexidades que se colocam diante da crise civilizacional, pensamos que o desejo de responder à realidade de forma propositiva necessita partir de uma igual complexidade, o que reclama, por sua vez, uma teoria movida pelas lutas concretas do momento presente no qual vivemos. Conforme o exposto, a crise civilizacional pode ser assim caracterizada na medida em que expressa uma multiplicidade de crises, que estão, por sua vez, interligadas umas às outras e codeterminadas, bem como pelas diferentes escalas que assumem, desde o local até o global. Assim, nos voltamos à teoria marxista não somente para interpretar as crises econômicas descritas desde Marx, mas também para explorar suas aberturas frente às crises ambientais, sociais, políticas, organizativas e culturais.

Assim, pretendendo interpretar o mundo sob o capitalismo – mas reconhecendo sua inaplicabilidade para interpretar *mundos outros*, que encontram formas de (re)existir em meio à ânsia do capital por dominação material, bem como à necessidade de impor sua racionalidade à extensão do globo –, o marxismo crítico reclamado aqui admite aberturas a percepções outras do mundo e contribuições das mais diversas. Partimos aqui de uma teoria marxista que não se pretende totalizante, mas, percebendo as limitações inerentes a qualquer formulação teórica, propõe diálogos e pontes com pensamentos outros. Logo, buscamos inspirações desde o romantismo, extraíndo dele críticas à perda de valores qualitativos nas sociedades e relativas ao domínio da natureza pretendido pela racionalidade moderna. Partindo de um ponto comum e advertindo sobre os riscos de tomar a teoria marxista como um *edifício monumental* já finalizado, Löwy (2004) propõe pensá-la enquanto um *canteiro de obras*, na medida em que possui aberturas para permitir-se ser atualizada pela realidade concreta, em toda sua complexidade. Sendo um *canteiro de obras*, e não um edifício já estruturado, a teoria marxista, uma vez que propõe pensar e transformar a realidade, nunca se encontraria acabada, mas seria constantemente reinventada e redescoberta, uma vez que encontra-se sintonizada com as lutas de seu momento histórico.

Löwy não é o primeiro pensador a utilizar um *canteiro de obras* como analogia para pensar em uma abertura ao contingente – aquilo que encontra-se encoberto para aqueles que não se deixam contagiar pela realidade concreta e não se propõem estar atentos diante das transformações do mundo. Essa percepção nos remete, também, à necessidade que muitos de nós experimentamos de transformar em instrumento aquilo que não foi confeccionado para tal, subvertendo a lógica das coisas no mundo. Benjamin (1987), ao dissertar sobre a fabricação de objetos infantis, também se vale da mesma analogia do *canteiro de obras*. No fragmento de mesmo nome, na obra *Rua de mão única*, o autor afirma que, em meio às investidas de pedagogos para a fabricação de objetos infantis, as crianças seguem percebendo em diferentes contextos, da construção até a marcenaria, produtos residuais nos quais “reconhecem o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas, e para elas unicamente. [...] Com isso, as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas” (Benjamin, 1987, p. 19). Assim, o marxismo que reivindicamos nos exige partir de um olhar observador — como as crianças vistas por Benjamin —, vislumbrando na realidade material e nos fragmentos nela deixados novos caminhos para o seu enfrentamento, assimilando a totalidade nas partes que se apresentam. Em meio à melancolia que assola o presente, herdeiro dos sonhos utópicos frustrados pelas contradições da realidade material, tomar a teoria marxista como *canteiro de obras* nos permite apreender as nuances de Marx. Daniel Bensaïd (1999) também colocou-se enquanto um pensador que se dispôs a perceber os *pequenos no grande*, na medida em que vislumbra nos escritos marxianos não apenas a crítica da economia política, mas também a *crítica da razão histórica* e a *crítica da positividade científica*, que são, por sua vez, preteridas pela tradição marxista ortodoxa.

Podemos perceber em Marx a *crítica da razão histórica* na medida em que, reivindicando uma dialética do progresso crítica, é capaz, segundo Löwy (2023), de apreender as fissuras presentes na história. Contrário às interpretações que atribuem a Marx a posição de um pensador atado à ideologia do progresso, o autor explora a dualidade presente no pensamento marxiano: existiria uma tensão entre uma *dialética do progresso hegeliana*, que, uma vez apontando estritamente para um fim a partir de uma suposta razão histórica, tenderia também a uma leitura eurocêntrica da realidade material, e uma *dialética crítica*, característica de uma concepção aberta da história (Löwy, 2023). A reivindicação de uma razão histórica por parte da corrente ortodoxa do marxismo apropria-se, portanto, apenas de uma face da dialética do progresso de Marx, relativa aos resquícios de uma filosofia

hegeliana em seu pensamento, incidindo, assim, em uma leitura retesada do materialismo histórico (Bensaïd, 1999).

A ideia de uma razão histórica no marxismo corresponderia, portanto, à atribuição de um sentido inerente à história, que conduziria necessariamente ao socialismo, suposta finalidade do progresso das forças produtivas. Pensamos, junto a Bensaïd (1999) que esse pensamento seria responsável por encobrir as possibilidades geradas pela realidade material, uma vez que substituiria a ideia de *múltiplos caminhos*, característica de uma história aberta, pela *certeza* de que a história teria um fim, um porvir, determinados. Essa leitura do materialismo histórico corresponderia, então, à certeza de que das entranhas do desenvolvimento do modo de produção capitalista seria originado, fatalmente, o socialismo (Bensaïd, 1999). No entanto, essa é apenas uma das múltiplas possibilidades – possibilidades essas que encontram-se somente ao alcance de nossa ação, não de uma pretensa razão – de ocorrência quando somos capazes de vislumbrar as aberturas da história – que pode também ser escancarada somente pela ação. Para o autor, essa ideia é verdadeira apenas na medida em que a acumulação do capital, sendo responsável pelo desenvolvimento das forças produtivas, mediante a concentração da força de trabalho e o aperfeiçoamento técnico e científico, motivaria também a luta de classes (Bensaïd, 1999), que, alcançando novos horizontes possíveis para a classe trabalhadora a tornaria a verdadeira responsável pelo triunfo de um projeto outro de mundo possível, algo que, por sua vez, não apresenta-se enquanto certeza, se inserindo apenas no domínio do possível.

Retornando a Marx, Bensaïd afirma que a ideia de *negação da negação*, expressa no capítulo *Tendência histórica da acumulação capitalista*, no Livro I d’*O Capital*, acabou por inspirar a ideia de que a superação do capitalismo pelo socialismo está garantida pelas próprias contradições internas erigidas no modo de produção, além de gerar inúmeras controvérsias no seio da teoria. Segundo Marx,

Ao atingir certo nível de desenvolvimento, ele [o modo de produção capitalista] engendra os meios materiais de sua própria destruição. A partir desse momento, agitam-se no seio da sociedade forças e paixões que se sentem travadas por esse modo de produção. Ele tem de ser destruído, e é destruído.

[...]

O modo de apropriação capitalista, que deriva do modo de produção capitalista, ou seja, a propriedade privada capitalista, é a primeira negação da propriedade privada individual, fundada no trabalho próprio. Todavia, a produção capitalista produz, com a mesma necessidade de um processo natural, sua própria negação. É a negação da negação. Ela não restabelece a propriedade privada, mas a propriedade individual sobre a base daquilo que foi conquistado na era capitalista, isto é, sobre a base da cooperação e da posse comum da terra e dos meios de produção produzidos pelo próprio trabalho (Marx, 2013, p. 1011-1012).

Reconhecendo as possibilidades controversas de interpretação do referido capítulo d'*O Capital*, Bensaïd (1999) recupera a dimensão *profana* da política, uma vez realizada por mãos humanas, ao mesmo tempo em que localiza as possibilidades de ação na estrutura social, e não a partir de uma ótica que compreende os processos como automáticos ou necessários, mas *apenas como possíveis* – o que, ao invés de aludir à ideia de limitação, alude à infinitude expressa pela própria ideia de possibilidade. Remetendo às reflexões de Engels em *A Sagrada Família* e aquelas de Marx em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, o autor afirma: “todavia, ‘a história não faz nada’: os homens é que a fazem, e dentro de circunstâncias que não escolheram” (Bensaïd, 1999, p. 90). A partir desse resgate, o autor compreende a *negação da negação* fabricada pela produção capitalista não a partir de uma ótica que vislumbra a necessidade histórica, ditando aquilo que deve acontecer, mas aquilo que deve, não encontrando mais formas de seguir existindo, perecer (Bensaïd, 1999). Pensamos, assim, que a revolução não se coloca como uma certeza frente à história, mas uma possibilidade a ser arrematada por mãos humanas. A questão que formulamos diante disso não é, portanto, o desaparecimento da burguesia, a ser materializado pelas próprias contradições internas do modo de produção, mas, como afirmou Benjamin ao alertar para a necessidade de *apagar o pavio* antes que seja tarde: “a questão é apenas se ela [a burguesia] sucumbirá por si própria ou através do proletariado” (Benjamin, 1987, p. 45). Essa é, contra todas as certezas ditadas por uma pretensa razão, a dimensão que dita o porvir.

Podemos partir, então, dessa *concepção profana da política*, que vai ao encontro de uma percepção da história não mais como fechada em si mesma e em seus acontecimentos, mas *aberta*, portanto, modificada e modificável pelo fazer político de sujeitos históricos (Bensaïd, 1999). Enquanto a política é profanada, o político é levado ao messianismo, revelando o Messias, assim, como o conjunto das classes oprimidas não somente do presente, mas também do passado, que, rememorando-as e evidenciando-as, é capaz de recuperar e materializar, então, os anseios do passado no presente (Benjamin, 2005). Temos, assim, a revolução enquanto uma aposta costurada por mãos humanas. Perceber isso implica também em apreender a pluralidade dos sujeitos no fazer revolucionário. De forma dialógica, buscando afinidades, invocamos novamente a *cosmopolítica* de Isabelle Stengers (2018), antes de mais nada, enquanto uma *proposição*, compartilhando conosco a disposição de evidenciar as contradições no fazer político, contra todas as pretensões de negá-las, percebendo, aí mesmo, a potência. A partir daí, reconhecemos, então, na pluralidade de vidas e realidades distintas, a impossibilidade de formular respostas fechadas em si mesmas para a lida com os problemas do nosso mundo complexo – uma vez que abriga múltiplos mundos –,

no entanto, não deixamos de vislumbrar na reunião de diferentes cosmovisões uma resposta coletiva possível, e nada além disso (Stengers, 2018). Essa perspectiva se insere, assim, também enquanto uma mera tentativa, sem pretensões de ser a única maneira de se fazer política, compreendendo-a como uma arte profana.

Dado que situamos o fazer científico também historicamente, em um contexto no qual se vivencia uma *crise da ciência*, recuperar desde os escritos de Marx e Engels uma *crítica da positividade científica*, como propôs Bensaïd (1999), se faz fundamental. Na medida em que as ciências naturais voltam seus esforços à dominação da natureza, as ciências que pensam no socialismo por vir devem não mais ser orientadas pela relação baseada numa lógica de conquista, alicerçada nos princípios colonizadores, também fundantes do modo de produção. Tendo isso em vista, Bensaïd (1999) recorre, assim, a Engels para criticar as pretensões de conjugar física e economia naquilo que tange à medição do trabalho, entendendo as problemáticas de transpor para o campo que trata das relações sociais premissas das ciências naturais.

A crítica de Engels à fusão imediata das ciências alcança também a crítica à pretensão das ciências naturais – materializadas no trabalho –, quando inseridas na lógica positivista, pela dominação da natureza. Partindo da defesa de que a relação dos humanos com a natureza diferencia-se da relação dos animais com a natureza a partir do elemento do *trabalho*, ou seja, de que a ação humana sobre a natureza estaria carregada de intenção, Engels compreende o domínio da natureza pelo trabalho (1979). Afirmando existir uma unidade entre humanos e natureza, Engels, no manuscrito – não concluído – *Humanização do Macaco pelo Trabalho* declara:

Mas não nos regozijemos demasiadamente em face dessas vitórias humanas sobre a Natureza. A cada uma dessas vitórias, ela exerce a sua vingança. Cada uma delas, na verdade, produz, em primeiro lugar, certas consequências com que podemos contar; mas, em segundo e terceiro lugares, produz outras muito diferentes, não previstas, que quase sempre anulam essas primeiras consequências. [...] E assim, somos a cada passo advertidos de que não podemos dominar a Natureza como um conquistador domina um povo estrangeiro, como alguém situado fora da Natureza; mas sim que lhe pertencemos, com a nossa carne, nosso sangue, nosso cérebro; que estamos no meio dela; e que todo o nosso domínio sobre ela consiste na vantagem que levamos sobre os demais seres de poder chegar a conhecer suas leis e aplicá-las corretamente (1979, p. 223-224).

Assim, na multiplicidade de possibilidades que se dão no fazer histórico, “o desenvolvimento nunca é um simples aumento quantitativo. Ele é sempre também uma escolha” (Bensaïd, 1999, p. 470). A relação com a natureza é estabelecida, portanto, nos marcos do capitalismo e, submetendo-se a ele, não há pretensão de se opor à lógica vigente.

Contra essa tendência, Engels coloca a necessidade de uma revolução “[...] em nossa maneira de produzir” (1979, p. 225).

Essa *outra maneira de produzir* que vislumbramos atingir no futuro, diretamente conectada à nossa relação com a natureza, pode ser buscada no passado. Assim, imaginando o que seria uma *doutrina dos antigos* na lida com o fazer científico, Benjamin, no fragmento *A caminho do planetário*, em *Rua de mão única*, atenta-se à relação estabelecida com a natureza em sociedades antigas em contraposição a sociedades modernas, o que o leva a afirmar: “nada distingue tanto o homem antigo do moderno quanto sua entrega a uma experiência cósmica que este último mal conhece” (1987, p. 68). Benjamin (1987) recupera, então, uma conexão com o cosmos que se dava por meios sensoriais, ou, como o autor afirmava, pela *embriaguez*, e não puramente pela observação ótica característica de uma ciência moderna, ditada pelos princípios da técnica orientada pela dominação da natureza. A natureza não era tomada como *fragmento* – reduzida àquilo que podemos ver –, como ocorre na modernidade, mas na forma de *cosmos* – que abarca também aquilo que podemos sentir para além do visível (Benjamin, 1987). A natureza assume, assim, uma dimensão de plenitude e até mesmo uma dimensão espiritualizada, contra toda investida moderna que intenta tomá-la como objeto.

Para Löwy (2023), Benjamin, em diversas passagens, reconhece a irredutibilidade do progresso humano ao desenvolvimento do conhecimento e da técnica, o que não significa, por sua vez, deixar de reconhecer a dimensão positiva dos avanços da técnica e da ciência. A partir daí, Löwy (2023) articula, ainda, o desenvolvimento técnico com a natureza, compreendendo que, uma vez não sendo possível defender a neutralidade da ciência, visto que foi desenvolvida pelo/sob o capital, a favor de seus interesses e compartilhando com ele uma mesma lógica, um mundo novo reclama também por uma *reorientação tecnológica*. Essa força por vir que moveria a ciência e os avanços tecnológicos deveria ser balizada, portanto, não mais pela lógica do lucro, baseada nos *valores de troca*, mas pelos *valores de uso*.

Articulando o desenvolvimento da ciência moderna e a crescente perda de valores qualitativos – valores esses reivindicados amplamente pela tradição romântica – nas civilizações capitalistas, orientadas, por sua vez, pelos valores de troca, Max Weber (2011) também refletiu sobre essas questões ao afirmar que o *desencantamento do mundo* é o principal atributo que caracteriza a modernidade. Para o autor, a *perda da magia* em nosso mundo seria resultado da intelectualização e racionalização crescentes – não podendo, por sua vez, ser equiparadas aos conhecimento gerais acerca das nossas condições de vida –, que,

responsáveis pelo *progresso*, motor das civilizações modernas, culminariam no *domínio de tudo* pela capacidade de prever o que virá a ocorrer (Weber, 2011), ou seja, um *domínio da natureza*. Tal domínio interviria, inclusive, nas nossas percepções de *tempo* e *espaço*, na medida em que passamos a conceber a figura humana não mais segundo suas necessidades e como parte da natureza, mas a partir de uma aparência maquinal, como principal reorganizadora dessas dimensões. A partir do conceito de *desencantamento do mundo*, Silvia Federici (2022) interpreta as formulações weberianas sob a ótica política, concluindo que o mundo moderno, mediante à crescente racionalização, seria caracterizado também pela incapacidade de reconhecer e reivindicar uma lógica para a resolução das questões que permeiam nossa existência que não o progresso, uma vez que, inseridos no modo de produção, estamos também submetido à sua lógica. O *desencantamento* se caracterizaria, também, pela dificuldade de imaginar um outro mundo, em razão das investidas que reclamam uma impossível universalização, sem as quais o capitalismo não poderia encontrar condições de sobreviver. Diante desse cenário, a autora propõe o *reencantamento do mundo*, ou seja, a “descoberta de razões e lógicas diferentes das do desenvolvimento capitalista” (Federici, 2022, p. 273), o que pode ser interpretado não apenas como a criação do novo, mas a *criação do novo a partir de um desvio pelo passado*, o que seria possível apenas através do descobrimento daquilo que o progresso tratou, violentamente, de encobrir.

Junto à Bensaïd, propomos localizar a racionalidade construída por Marx “no ponto de encontro entre a crítica da razão histórica, a crítica da economia política e a crítica da positividade científica” (1999, p. 102). Assim, o exercício de articular as diferentes reflexões e nuances presentes no pensamento de Marx, apreendendo tensões e possíveis contradições em sua teoria, consiste, portanto, em vislumbrar na tradição marxista um *canteiro de obras*, como propôs Löwy (2004). Voltamos a Marx para tecer uma crítica à modernidade, bem como para encontrar meios de superá-la, na medida em que a formulação de um marxismo crítico consiste em perceber suas limitações a partir de si mesmo. Dessa forma, reconhecendo que a análise marxista está circunscrita a sociedades inseridas na lógica capitalista, pensamos que a abertura a pensamentos outros e contribuições diversas é fundamental, uma vez que percebemos a existência de sociedades que não são mediadas pelo *valor de troca*.

Ainda sim, permanece a vontade de vislumbrar no pensamento de Marx potencialidades para refletir acerca de questões de nosso tempo, mesmo que conjugado com outras teorias. É demonstrada, então, as consequências do modo de produção capitalista, que, mesmo não ditando as dinâmicas internas do conjunto total das civilizações, representa uma ameaça à permanência e resistência forjada pelas sociedades que escapam à sua lógica. Uma

vez organizado internacionalmente e a partir da mercantilização da natureza em larga escala, o modo de produção passa a impactar sociedades que não estão inseridas em sua lógica, mas mesmo assim sofrem as consequências da forma de organização capitalista, seja de forma direta, marcadas pela violência colonial que a invasão a seus territórios assume; seja de forma menos direta, mas ainda violenta, quando, por exemplo, tais sociedades são impactadas pela crise climática, que põe por terra as noções comuns de fronteira.

Para Löwy (2023), a temática ecológica não assume uma posição de centralidade nos escritos de Marx e Engels e, nos momentos em que se fazem presentes, as ideias dos pensadores acerca da natureza são interpretadas das maneiras mais diversas, sendo muitas vezes analisadas a partir de uma concepção de que representam um *humanismo conquistador*, na medida em que, supostamente, defendem o domínio da natureza pelos seres humanos. Avesso a essa interpretação, Löwy (2023) percebe nas formulações marxianas, desde seus primeiros escritos, como os *Manuscritos econômico-filosóficos*, um *naturalismo patente*, uma vez que Marx defende uma indissolubilidade do humano na natureza, reconhecendo uma unidade nessas categorias, afirmando a natureza ser o *corpo inorgânico do homem*, evidenciando os seres humanos como parte da natureza (Marx, 2004, p. 84).

Assim, uma vez o ser humano como parte da natureza, a compreensão do trabalho como mediação entre natureza e ser humano, como descreveu Bensaïd (1999) ao resgatar as reflexões contidas nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, demonstra as dimensões assumidas tanto pelo trabalho humano – que aparenta estar dissociado na natureza no modo de produção – quanto pela natureza propriamente dita. A partir do falseamento das relações que se estabelecem, o ser humano sente-se livre apenas no exercício das atividades *bestiais*, uma vez que a dimensão natural do humanismo é reduzida, assim, ao exercício das necessidades mais básicas (Bensaïd, 1999). Uma vez incapaz de apreender a totalidade e a unidade entre o humanismo e o naturalismo, o modo de produção deixa escapar a dimensão da liberdade que somente se faz possível na e pela natureza. Bensaïd conclui, dessa forma, que “a negação da humanidade no homem coloca a reconquista de sua naturalidade como condição de sua emancipação” (1999, p. 435).

Ainda sobre as relações estabelecidas com a natureza, Benjamin (1987), em outra passagem de *Rua de mão única*, de título *Panorama Imperial*, ao resgatar os costumes de não recolher espigas de milho ou cachos de uvas caídos, assim como o costume antigo ateniense de não recolher as migalhas das refeições, uma vez reservadas aos heróis, percebe a avidez com que tomamos apenas para nós – e para o mercado – elementos da natureza. O autor afirma que “[...] não somos capazes de presentear à mãe Natureza nada daquilo que nos é

próprio. Por isso convém mostrar reverência no tomar, restituindo, de tudo que desde sempre recebemos, uma parte a ela, antes ainda de nos apoderar do nosso” (Benjamin, 1987, p. 26). Caracterizando a modernidade, é percebida a perda de conexão com os elementos naturais do mundo, dado que não existe, nessas condições, nem ao menos a pretensão de retribuir à terra e aos nossos antepassados uma parte daquilo que a natureza nos dispõe. Benjamin conclui intuindo aquilo que viriam a ser os impactos da destruição da natureza, consequente da perda de valores qualitativos na sociedade: “ela [a sociedade] só pode ainda receber os dons da natureza pela rapina, que ela arranca os frutos imaturos para poder trazê-los vantajosamente ao mercado e que ela tem de esvaziar toda bandeja somente para ficar saciada, sua terra empobrecerá e o campo trará más colheitas” (1987, p. 26).

Robert Sayre e Michael Löwy (2021) observam no referido fragmento de Benjamin uma aproximação com o conceito de *ruptura metabólica* explorado no primeiro volume d’*O Capital* de Marx, na medida em que os dois autores compreendem como condição para a continuidade dos ciclos de fertilidade da terra o eterno retorno à terra daquilo que lhe foi retirado. Segundo Marx:

Com a predominância sempre crescente da população urbana, amontoada em grandes centros pela produção capitalista, esta, por um lado, acumula a força motriz histórica da sociedade e, por outro lado, desvirtua o metabolismo entre o homem e a terra, isto é, o retorno ao solo daqueles elementos que lhe são constitutivos e foram consumidos pelo homem sob forma de alimentos e vestimentas, retorno que é a eterna condição natural da fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói tanto a saúde física dos trabalhadores urbanos como a vida espiritual dos trabalhadores rurais (Marx, 2013, p. 702).

Marx prossegue com a crítica da ruptura metabólica entre humano e natureza, reconhecendo, por sua vez, a dimensão destrutiva do progresso. Assim, percebendo a destruição da natureza em termos objetivos, se detendo a reflexões acerca da produtividade do solo, afirma:

E todo progresso da agricultura capitalista é um progresso na arte de saquear não só o trabalhador, mas também o solo, pois cada progresso alcançado no aumento da fertilidade do solo por certo período é ao mesmo tempo um progresso no esgotamento das fontes duradouras dessa fertilidade. Quanto mais um país, como os Estados Unidos da América do Norte, tem na grande indústria o ponto de partida de seu desenvolvimento, tanto mais rápido se mostra esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador (Marx, 2013, p. 703).

O autor realiza um paralelo entre a exploração da *terra* e do *trabalhador*, ambas em função da produção capitalista, orientada pelo progresso, em sua qualidade mais destrutiva. Percebemos, dessa maneira, que o próprio capital, como afirmou Löwy (2014), ameaça suas

próprias condições de existência, uma vez que, através da ideologia do progresso que o orienta, não é capaz de construir garantias de continuidade e sobrevivência dos trabalhadores e da humanidade de forma geral. Mesmo orientado para aquilo que chama de futuro, o capital é circunscrito por um horizonte muito limitado, incapaz de reconhecer as necessidades para a manutenção e permanência da vida no futuro. Ele coloca-se como a recusa, portanto, de todo o humanismo reivindicado pelo comunismo. A proposição contra o modo de produção deve ser livre, assim, de quaisquer lógicas que, transportadas para a dimensão do concreto, ameacem nossas pretensões de seguir constituindo o mundo, da mesma forma que somos constituídos por ele. Reconhecendo tais pressupostos e identificando na crítica da economia política realizada por Marx um desprezo pela predominância dos valores de troca sobre valores de uso na sociedade moderna, Löwy (2014) reclama pelos valores sociais qualitativos, colocando, para isso, como horizonte estratégico o *ecossocialismo*, calcado pelo imperativo de se construir um modelo civilizacional outro.

Bensaïd (1999) e Löwy (2023) compartilham, assim, percepções sobre a ideia de natureza nos escritos marxianos. O primeiro mostra-se capaz de apreender as nuances e contradições nos escritos de Marx na medida em que reconhece o anacronismo em “exonerar Marx das ilusões prometeicas de seu tempo [...] [ou] fazer dele um pregador descuidoso da industrialização a qualquer preço e do progresso em sentido único” (Bensaïd, 1999, p. 433). Não esgotamos esforços para formular, junto a muitos e muitas que se propõe a tal tarefa, uma noção de marxismo crítico, atualizado pelas lutas do momento histórico presente, o qual é, por sua vez, marcado pela crise civilizacional e pela insistência em perdurar o sentimento de melancolia entre a esquerda. Assim, reconhecendo a importância de resgatar a crítica à predação da natureza desde à crítica ao modo de produção, realizamos a tentativa de dar continuidade ao exercício de vislumbrar nos escritos de Marx e Engels lampejos de uma relação outra com a natureza, capaz de resgatar aquilo que perdeu-se ou, ao menos, foi eclipsado pelo capitalismo.

Na tentativa de identificar elementos que foram perdidos – ou furtados pelo capitalismo –, a investida de mapear afinidades possíveis entre o marxismo e o romantismo também constitui os esforços para se formular um marxismo crítico, motivado pelas lutas do tempo presente, ainda que a partir de um *desvio pelo passado*, como defendeu Löwy e Sayre (1995). A estratégia ecossocialista mostra-se – uma vez identificando o elemento da *perda* nas relações entre sociedade e natureza, outrora constituídas pela harmonia – como um projeto futuro que busca resgatar aquilo que foi perdido com o avanço da modernidade. Compartilhando dessa investida, Löwy (2023) identifica o romantismo como uma das

múltiplas fontes do comunismo pensado por Marx e Engels, que, embora não tenham sido pensadores românticos, se inserem na vasta e heterogênea tradição romântica por investigarem essas perdas na sociedade moderna. Na medida em que, junto a Marx e Engels, reivindicamos uma outra concepção de civilização, é possível reclamar pela retomada de valores qualitativos em nosso modelo civilizacional, tal qual a crítica romântica à modernidade propõe.

As fissuras existentes na teoria marxista são preenchidas, assim, pela desordenada dança dos três tempos: *passado*, *presente* e *futuro*, que encontra-se à espera de ser coreografada pela potência expressa unicamente pelo *tempo-de-agora*.

4. Afinidades revolucionárias⁵: só me interessa o que não é meu

A permanência do modo de produção indica as razões pelas quais, longe de compor uma tradição de pensamento já superada, o romantismo segue atual e encontra na própria realidade material as razões pelas quais subsiste, sendo constantemente alimentado a partir de reflexões desde o tempo presente. Embora nem sempre se apresente mostrando sua faceta revolucionária, como afirmou Löwy e Sayre (1995), o romantismo é, essencialmente, uma reação ao capitalismo na medida em que confronta os valores consagrados pela modernidade. Uma vez constituída pela revolução industrial, pela colonização e pela economia de mercado, as principais características da civilização moderna encontram seus ecos, também, no modo de produção capitalista.

A tradição romântica volta-se, fatalmente, às principais características da modernidade. Recobrando mais uma vez a teoria weberiana, é reforçada a relação das seguintes qualidades com a civilização moderna: o espírito de cálculo (*Rechenhaftigkeit*), o desencantamento do mundo (*Entzauberung der Welt*), a racionalidade instrumental (*Zweckrationalität*) e a dominação burocrática (Löwy; Sayre, 1995). Podemos, assim, em meio à diversidade das obras inscritas na tradição romântica, identificar a crítica à modernidade como o cerne das diferentes características do romantismo, que, por sua vez, não se apresenta homogeneamente enquanto tradição. Dessa maneira, inspirado em valores

⁵ Nos remetemos à obra *Afinidades revolucionárias: nossas estrelas vermelhas e negras*, de Olivier Besancenot e Michael Löwy (2016), na qual os autores pensam os diálogos e mediações possíveis entre marxistas e libertários, realizando tanto a investida de resgatar as associações historicamente construídas quanto pensar nos desafios que colocam-se na atualidade. O conceito proposto pelos autores remete à chave já examinada por Löwy (2011), desde Goethe e Weber, das afinidades eletivas como impulsionadora de sua dialética. A ideia indica, assim, a busca por solidariedade entre múltiplos sujeitos contra as investidas do capital, apreendendo a pluralidade dessa dimensão.

pré-capitalistas, “[o protesto romântico] pode assumir formas regressivas, sonhando com um retorno imaginário ao passado, mas também com retornos revolucionários que avançam, ou tentam avançar, para uma futura utopia passando por um *desvio* no passado” (Sayre; Löwy, 2021, p. 12). A dificuldade de definir o romantismo se dá, então, por esse caráter ambíguo que permeia toda a tradição. No entanto, junto a Löwy e Sayre (1995), escolhemos perceber nessas contradições e em sua natureza ao mesmo tempo revolucionária e contrarrevolucionária uma visão de mundo (*Weltanschauung*) apta para potencializar a teoria e a *práxis* marxista, na medida em que é capaz de mobilizar o coletivo a partir do inconsciente, daquilo que antecede à formulação teórica. O romantismo se dá, assim, através de uma mobilização dos sentimentos que nutrimos enquanto partilhamos o mesmo mundo, que são capazes, por sua vez, de transformá-lo.

Essa *visão de mundo* vem, então, dessa certeza que não reclama necessariamente que recorramos aos fatos ou aos registros históricos, mas que, de certa forma, habita nosso inconsciente: a certeza de que o mundo pode se organizar de uma outra forma, bem como as nossas vidas. Essa certeza é transportada para além de possibilidades imaginadas, ela ecoa naquilo que foram as vidas passadas – e presentes –, balizadas por um outro modo de se existir no mundo, por outros valores. E, assim, a convicção de que há de ter existido algo distinto não se insere na esfera individual, mas na coletiva: e é aí que ela torna-se, para além de um pensamento intuitivo, uma possibilidade material. A dimensão revolucionária do romantismo é demonstrada, portanto, na medida em que parte de sentimentos compartilhados, nascidos da subversão e da não conformidade à lógica do capital.

A tradição romântica, uma vez espelhando, acima de tudo, um sentimento coletivo frente à realidade material, não se limita, então, somente a uma corrente literária findada em meados do século XIX, mas uma *visão de mundo*.

Ainda que Löwy (2023) compreenda que Marx não era um pensador romântico, o autor não descarta as possibilidades de vislumbrar na teoria marxiana rastros de um romantismo revolucionário, sobretudo a partir do seu conceito de *alienação*, na medida em que o ser humano encontra-se reduzido àquilo que produz, nos despertando completo estranhamento, indicando uma relação contraditória entre o trabalhador e a mercadoria produzida por ele. É possível, então, percebermos uma certa dimensão romântica, expressando aquilo que seria a mercantilização do mundo e a preponderância dos valores quantitativos sobre os qualitativos, nos escritos de Marx referentes ao conceito de *alienação* enquanto um dos principais elementos da realidade social a partir da qual escrevia, como no seguinte excerto dos *Manuscritos econômico-filosóficos*:

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadoria cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (Marx, 2004, p. 80).

A teoria desenvolvida a partir de Marx também apreendeu, em certa medida, o que foram as perdas necessárias para a instauração de uma nova maneira predatória e insustentável de habitar no mundo, balizada pela crescente valorização das *coisas* em detrimento dos valores qualitativos, tal qual a crítica romântica à modernidade encarregou-se de fazer. No entanto, grande parte dos escritos marxianos assimilam tais modificações na realidade material sem recorrer a um passado imaginado, o elemento nostalgia não se faz presente de forma explícita, diferentemente do romantismo. Porém, a partir da década de 1860, o interesse de Marx e Engels pelo estudo de uma temática cara ao romantismo, as *comunidades rurais primitivas* – com destaque para a *obchtchina* russa (a comuna rural) –, os auxiliou, segundo Löwy (2023), a rejeitar uma visão progressista da história, bem como a compreender as contradições expressas no progresso capitalista, que ocultam, por sua vez, os valores qualitativos dessas sociedades pré-capitalistas.

A tradição romântica expressa, assim, também uma melancolia (Löwy; Sayre, 1995), indicando certa nostalgia pré-capitalista daquilo que sequer vivenciamos. No entanto, carregamos conosco a certeza de ter havido uma forma de viver balizada pelo *mundo dos homens* em detrimento ao *mundo das coisas*, valendo-se das expressões utilizadas por Marx (2004). Essa idealização de um passado não vivenciado por nós, que pode transformar-se em utopia, como afirmaram Löwy e Sayre (1995), se dá mediante uma relação não unilateral entre passado e futuro, a qual é mediada pelo tempo presente e pelo sentimento de melancolia daquelas e daqueles que habitam um tempo e espaço compartilhados. Assim, “a visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais que foram alienados” (Löwy; Sayre, 1995, p. 40), indicando a percepção da alienação das relações humanas pelos românticos como expressão da modernidade e da reificação do mundo.

A disposição revolucionária da vasta tradição romântica não se esgota apenas na medida em que volta-se ao passado e às formas de organização de *sociedades pré-capitalistas*. Uma vez identificando o elemento da *perda* como central para a compreensão e assimilação do romantismo, reside em nós a disposição de, para além de

lançar nossos olhares ao passado, perceber o que encontra-se ao nosso lado, aquilo que, mesmo habitando o mesmo tempo que nós, confronta todas as percepções de temporalidade que nos são impostas, revelando o possível desde uma concepção aberta da história. Uma teoria e um agir no mundo que se propõem revolucionários partindo de um romantismo desde os trópicos reclama que recorramos não somente àquilo que existia antes da colonização, indicando a nostalgia de um tempo anterior à modernidade, que nos impôs violentamente os valores quantitativos, mas também àquilo que insistentemente permanece, embora ameaçado de compor as muitas *perdas* que ocorrem desde a fundação da civilização moderna.

Essa disposição de olhar para aquilo que está inserido fora de uma certa ordem ecoa no que seria o exercício antropofágico pensado por Oswald de Andrade (1972) desde a assimilação das complexidades da realidade material frente a teorias que se apresentavam como universais, propondo incorporar, ao mesmo tempo em que modifica esses elementos que *vêm de fora*. A partir daí, nos interessando *aquilo que não nos pertence* (Andrade, 1972), reivindicamos uma teoria que, desenvolvida a partir das lutas concretas do presente e inspirada pelas formas de existir de um passado imaginado – ainda que real – e de um presente que, a partir da resistência segue (re)existindo, propõe instaurar diálogos com pensamentos outros num movimento de reconhecimento da potencialidade das lutas anticapitalistas que se inscrevem na realidade presente, de maneira a indicar também uma afinidade com a *cosmopolítica* de Stengers (2018). Tal exercício proposto parte, como defendeu Filipe Ceppas (2018), de conceber a antropofagia enquanto *visão de mundo*. É possível, ainda, localizá-la junto ao romantismo, na medida em que os conceitos de *primitivo* e *arcaico* assumem uma centralidade tanto no pensamento oswaldiano quanto no benjaminiano (Ceppas, 2018).

Tais concepções são também percebidas desde as particularidades com que apresentam-se nas formulações dos dois autores, que, indicando as relações não unilaterais entre passado e futuro, expressam a tendência romântica revolucionária de imaginar a utopia a partir desse *desvio pelo passado*. Em Benjamin, o resgate do *primitivo* evoca a potência que foi ocultada pelo historicismo, indicando o novo possível, bem como estabelece uma relação com o inconsciente, que busca resgatar, em certa medida, aquilo que foi perdido com a modernidade (Ceppas, 2018). De modo semelhante, Oswald de Andrade refere-se às possibilidades e tentativas de se imaginar um futuro utópico a partir das figuras que existem da *América*:

A geografia das Utopias situa-se na América. É um nauta português que descreve para Morus a gente, os costumes descobertos do outro lado da terra. Um século depois, Campanella, na Cidade do Sol, se reportaria a um armador genovês, lembrando Cristóvão Colombo. E mesmo Francisco Bacon (possivelmente Shakespeare), que escrevia A Nova Atlântida em pleno século XVII, faz partir a sua expedição do Peru. A não ser A República de Platão, que é um estado inventado, todas as Utopias, que vinte séculos depois apontam no horizonte do mundo moderno e profundamente o impressionaram, são geradas da descoberta da América. O Brasil não fez má figura nas conquistas sociais do Renascimento (Andrade, 1972, p. 151).

A formulação oswaldiana evidencia, então, a investida de perceber nas utopias modernas a busca por elementos que fogem à sua própria lógica, elementos esses inseridos em *mundos outros* que materialmente forneceram as possibilidades de fundação do mundo moderno. Exatamente por expressar uma contradição intrínseca à complexidade pela qual a realidade se apresenta, o imaginário de um novo mundo possível a partir desse olhar para aquilo que encontra-se fora da modernidade manifesta-se com tamanha potência: a utopia reconhece a insustentabilidade e a miséria desse *mundo racional* que desponta com o Renascimento ao imaginar o *outro mundo possível*. Revelando as pretensões de categorização próprias do pensamento moderno, reclamamos, assim, a *antropofagia* como a prática de perceber as potências no diálogo com o pensamento que foge à escassez expressa pela modernidade. Frente à crise, a instauração desse diálogo compõe a constelação daquilo que compreendemos como *um possível necessário*, e nada além ou aquém disso.

A percepção desses mundos e modos de organizar a vida que fogem do modelo moderno-capitalista, longe de pertencerem a épocas remotas, encontram-se vivos no tempo presente: a tradição romântica volta-se, assim, não somente ao que foi perdido, mas àquilo que, com o avanço predatório do modo de produção, pode também passar a constituir-se enquanto *perda*. Pensando desde o território conformado enquanto Brasil, os povos originários, longe de apresentarem seus modos de vida enquanto estáticos no tempo, inscrevem-se historicamente na realidade, tendo modificado suas organizações sociais segundo suas necessidades e desejos ao longo do tempo. O que não significa desconsiderar o fato de que, uma vez reportando-se a uma forma outra de relação com o tempo e espaço, seus modos de vida remontam a tradições ancestrais, reavivadas pela memória coletiva e por esforços conscientes diante dos constantes ataques às suas sociedades. A memória e a relação que esses povos estabelecem com o passado a partir de mecanismos de rememoração que tornam possível a manutenção do presente nos indicam, assim, caminhos futuros que não o vazio anunciado pelo capitalismo. A tradição romântica nos incita, portanto, a voltar nossos olhares para *o lado*, para as relações que fogem à lógica do capital, como aquelas

estabelecidas pelos povos originários, sendo possível perceber a manutenção de valores qualitativos nessas sociedades, que em nossa civilização moderna assumem a forma de perdas. Assim, perceber o que encontra-se ao nosso lado significa também olhar para trás e para o porvir: aquilo que outrora fomos e aquilo que podemos vir a ser a partir do exercício antropofágico que incorpora o que não nos pertence para gerar algo novo, no qual caiba a utopia imaginada por nós desde a realidade material.

De forma semelhante às utopias modernas, o romantismo apresenta-se, então, enquanto uma *crítica moderna da modernidade*, como Löwy e Sayre (1995) afirmaram, juntamente ao fato de que ele não passa de uma *autocrítica da modernidade*, incapaz de escapar dos termos e conceitos instituídos no tempo moderno. A partir do exercício antropofágico outrora referido, buscamos, então, por aquelas críticas feitas à modernidade que são, de certa forma, estrangeiras à sua lógica. A possibilidade de instaurar tais diálogos se dá na medida em que a convergência das lutas e das resistências de trabalhadores inscritos na modernidade e daquelas comunidades não balizadas por valores modernos ocorre através do próprio capital enquanto denominador comum: ele indica o vínculo entre diferentes agentes que posicionam-se contra a (des)ordem por ele instituída (Bensaïd, 2008). A busca por um porvir livre da exploração pelo trabalho sob o capital e as lutas de resistência dos povos originários, que buscam preservar seus territórios e formas de vida como forma de garantir o futuro, encontram-se na medida em que ambas voltam-se, assim, ao próprio modo de produção e à sua tendência de alastrar-se. Tendo isso em vista, propomos aqui conduzir diálogos entre as formulações do xamã e porta-voz do povo Yanomami, Davi Kopenawa (Kopenawa; Albert, 2013), e o marxismo crítico que nos propomos a construir e renovar, buscando, então, mapear as *afinidades revolucionárias* entre esses dois pensamentos. A partir desse exercício, não pretendemos participar de um movimento de extração dos conhecimentos construídos e formulados por Kopenawa, no seu fazer *contra-antropológico*, como forma de revigorar a tradição de pensamento marxista e seus horizontes políticos, mas propomos, na verdade, a partir dos diálogos vislumbrados entre os diferentes pensamento, sugerir o encontro de visões de mundo pertencentes a diferentes agentes na luta contra o modo de produção.

5. Cosmologias indígenas e o marxismo: diálogos a partir da perda e do esquecimento

Bruce Albert, ao dissertar sobre o processo de sistematização e escrita de *A queda do céu*, enquadra o discurso do xamã-narrador como uma “contra-antropologia histórica do

mundo branco” (2015, p. 542), na medida em que parte de um exercício que estabelece comparações entre conceitos do *nosso mundo* e do *seu*, evidenciando os embates que se dão material e ontologicamente entre esses dois. Esses embates podem ser também descritos enquanto expressão da expansão capitalista, demarcando a chegada do capital a territórios até então não incorporados por sua lógica, passando a interferir diretamente na vida de povos que não encontravam-se afetados pelo avanço da racionalidade moderna. Kopenawa descreve, a partir do que foi a chegada do garimpo na Terra Indígena Yanomami, a capacidade do modo de produção, desde a sua expansão, de ultrapassar e demarcar novas fronteiras, na medida em que impõe novas urgências no território: “naquela época, eu tinha acabado de aprender a defender os limites de nossa floresta. Ainda não estava acostumado à ideia de que precisava também defender suas árvores, seus animais, seus cursos d’água e seus peixes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 335). Nos é apresentada, a partir daí, uma concepção mais ampla de *território* do que aquela reivindicada pelo capitalismo, que reduz a terra à sua capacidade produtiva, tomando-a como produto. É desenvolvida, segundo seu pensamento, uma concepção relacional de território, indissociável dos seres que, habitando-o, passam também a compô-lo.

Os imperativos de expansão do modo de produção demandam, segundo Fernando Michelotti e Bruno Malheiro (2020), um processo contínuo de *pilhagem* em regiões ainda não balizadas completamente pela lógica do capital, processo esse que é acompanhado pela dominação da terra e controle territorial, juntamente à violência e à devastação sistemática, que relacionam-se de forma indissociável. Assim, embora o termo *pilhagem* tenha sido cunhado para descrever processos que caracterizam a colonização, na medida em que a estrutura econômica colonial baseava-se no saque da natureza, a reinvenção constante do extrativismo na Amazônia, amparado pela cumplicidade do Estado e pela crença em uma natureza inesgotável e disponível para o capital, confere um novo sentido ao termo, possibilitando seu uso (Michelotti; Malheiro, 2020). Assim, as incursões do garimpo na Terra Yanomami descritas por Kopenawa (2015) expressam também o violento processo de *pilhagem*, descaracterizando territórios e estabelecendo as novas fronteiras da dominação capitalista. O porta-voz do povo Yanomami, narrando um de seus primeiros diálogos com garimpeiros, evidencia essa dimensão do modo de produção:

Então, me dirigi aos garimpeiros num tom mais duro: “Parem as máquinas e juntem suas coisas! Vocês têm de ir embora já! Vocês reviram o solo dos rios e sujaram as águas, os rastros que vocês deixam na floresta são perigosos para nós!”. Porém, mais uma vez, responderam apenas: “Sim, depois, quando tivermos acabado nosso serviço!”. E acrescentaram: “Saiba que assim que as notícias deste ouro forem

ouvidas na cidade, outros garimpeiros vão vir para cá, e depois outros e mais outros! Pode nos expulsar agora, mas não vai adiantar nada!”. Essa resposta me deixou exasperado. Mas eles já eram numerosos demais, e bem armados, para se assustarem com nossas flechas (Kopenawa; Albert, 2015, p. 339).

A partir daí e do futuro contato com a *sociedade branca*, Kopenawa demarca também as diferenças entre o pensamento e as práticas desses dois povos, afirmando que a *visão de mundo branca* estaria “obscurecida por seu desejo de ouro” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 336), encontrando ecos e ressonâncias nas formulações marxistas acerca do conceito de fetichismo já descritas. Destrinchando o mundo moderno, os autores evidenciam, assim, as abstrações que o complexificam, em oposição ao mundo outro que nos apresentam, balizado, por sua vez, pelos valores de uso. Certamente, Marx (2004) não se referia ao modo de vida dos Yanomami quando aludiu ao *mundo dos homens*, em oposição ao *mundo das coisas*. No entanto, o mundo desde a visão e prática desse povo constitui-se enquanto uma das realidades possíveis dentre aquelas que opõem-se ao mundo reificado pela *paixão pela mercadoria*, para remeter às palavras de Kopenawa. O xamã-narrador caracteriza, então, a *sociedade branca* e descreve também, a partir de sua visão, o processo de formação do modo de produção: “e eles [os *antigos brancos*] se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres” (2015, p. 407), o que levou esses *antigos brancos* a pensarem: “[...] Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade! Vamos criar também peles de papel para trocar!” (2015, p. 407), evidenciando, assim, as abstrações criadas pelo capital que reforçam, por seu turno, a crença em uma natureza inesgotável sempre à disposição de seus anseios – anseios esses não naturais, mas fabricados.

Assim, na visão de Kopenawa (2015), possibilitando diálogos com o marxismo romântico reivindicado neste escrito, as invenções do capitalismo nascem da perda. Esse elemento é constantemente lembrado na obra de Kopenawa e Albert, na medida em que remetem ao *esquecimento* em muitas passagens, como, por exemplo, na seguinte: “o pensamento de seus grandes homens está cheio de *esquecimento*. Se assim não fosse, por que iriam eles querer destruir a floresta e nos maltratar desse jeito?” (2015, p. 384, grifo nosso). Segundo Viveiros de Castro (2015), esse processo que nos atinge é também muito presente em toda a mitologia indígena, descrita por Lévi-Strauss, configurando uma *patologia semiótica*, ao lado de muitas outras que, apesar de afetarem principalmente nossa sociedade, afetam também aqueles Yanomami que não mais encontram-se conectados aos *xapiri*, os espíritos guardiões da floresta, levando-os a *perderem o rumo*, a partir desse pensamento destituído de referências ancestrais. O *esquecimento* não acomete somente os *näpe*, os *brancos*, os inimigos, mas também atingiria aqueles Yanomami que passam a desejar

incessantemente suas mercadorias, demarcando a chegada, em forma de invasão, do capitalismo em seus territórios. Podemos afirmar, portanto, que o *esquecimento* representa também um afastamento em relação ao cosmos e à natureza, demarcando um desenraizamento que é substituído, por sua vez, pela relação que passamos a estabelecer com as mercadorias, descrita desde o conceito de fetichismo.

A primazia do valor de troca em nossas sociedades também constitui os referidos processos, demarcando uma desconexão com a natureza, necessária, por seu turno, ao assentamento do modo de produção (Bensaïd, 1999). O *esquecimento*, assim como a ocorrência das *perdas* descritas pela tradição romântica, demarcam a prevalência dos valores de troca sobre os valores de uso com o avanço da modernidade. Sacralizadas pelo *mundo branco*, as mercadorias ocupam um lugar de centralidade na nossa realidade, o que é evidenciado quando nos propomos a escutar o *outro*, que, tocado por um estranhamento, afirma: “[as mercadorias] ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. [...] As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumam todo o resto em suas mentes” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 413). O elemento da *perda*, do *esquecimento*, é, então, mais uma vez resgatado, uma vez que o primado dos valores de troca implica em deixar de perceber e atribuir importância aos valores de uso, o que pode ser percebido na descrição de Kopenawa acerca das incursões do garimpo em seu território:

Pensei, com tristeza e raiva: “O ouro não passa de poeira brilhante na lama. No entanto, os brancos são capazes de matar por ele! Quantos mais dos nossos vão assassinar assim? E depois, suas fumaças de epidemia vão comer os que restarem, até o último? Querem que desapareçamos todos da floresta?” (Kopenawa; Albert, 2015, p. 344).

A subjugação dos valores de uso não deve ser percebida enquanto algo definitivo, seu resgate deve inserir-se em nosso horizonte revolucionário, enquanto algo a ser recuperado, pois, como afirmou Löwy, reivindicando o ecossocialismo, “a ideia mesma de socialismo – ao contrário de suas miseráveis contrafações burocráticas – é a de uma produção de valores de uso, de bens necessários à satisfação das necessidades humanas” (2023, p. 50). Para isso, a recuperação daquilo que foi *perdido* e *esquecido* – ou, em outras sociedades, ameaça compor aquilo que perdeu-se – na criação de um novo mundo necessita passar também pela reconexão com a natureza, não a partir de uma concepção fragmentada, mas tomando-a enquanto *cosmos*, como o fez Benjamin (1987). A potência de um marxismo romântico se dá, assim, não apenas pela percepção do que foi perdido, mas pela tentativa de recuperar esses elementos diante do cenário de catástrofe que se apresenta.

Compartilhando desse entendimento, Löwy e Sayre (1995) apresentam o romantismo como uma tentativa de reencantar a natureza, em meio às imposições do desencantamento capitalista enquanto força predadora que reduz a natureza à matéria prima, cada vez mais mercantilizada pela expansão do modo de produção. A tradição romântica, então, também propõe valores positivos, tanto na dimensão individual quanto na dimensão transindividual, a partir da qual reivindica o desejo de reinventar a comunidade humana a partir do contato com aquilo que fomos – e com aquilo que os *outros* nos apresentam como possível –, em meio a um cenário de fragmentação daquilo que é comum (Löwy; Sayre, 1995).

6. Conclusão

A partir da compreensão do romantismo em sua dimensão revolucionária, este artigo dedicou-se a reivindicar um marxismo romântico com disposições antropofágicas para que, uma vez alicerçados em uma concepção aberta da história, sejamos capazes de imaginar aquilo que podemos vir a ser a partir de nossa abertura a outras visões e interpretações de mundo, inscritas não somente no passado, mas também no presente, tornando-nos sensíveis ao que foram as *perdas* e os *esquecimentos*. Para além de uma possibilidade, o costurar de laços e conexões entre a luta dos povos originários e aquelas que recorrem ao marxismo crítico deve, assim, se inserir em nosso horizonte teórico-político como resposta à crise civilizatória, constituindo uma maneira de questionar seus pressupostos e condições para a invenção do novo. A expansão do capitalismo a territórios ainda não englobados por sua lógica, por sua vez, suscita a própria expansão da crise, atingindo as múltiplas civilizações.

Compreendendo a complexidade do mundo formado por múltiplos mundos no qual vivemos, fez-se necessário partir de um marxismo crítico, reinventado e atualizado pela realidade material, percebido no encontro da crítica da economia política, da crítica da razão histórica e da crítica da positividade científica. A insistência em partir do materialismo histórico revela, assim, que também a teoria será transformada pelos processos que se colocam diante de nós. Ainda que pareça que nos distanciamos da teoria marxista quando combinamos a ela novos modos de interpretar o mundo, o que percebemos, na verdade, é a consolidação do nosso compromisso em apreender a historicidade de todos os processos, como o próprio materialismo histórico reivindica. Apreender o marxismo crítico enquanto *canteiro de obras*, como nos propusemos neste trabalho, nos faz perceber os *pequenos nos grandes*, aquilo que indica aberturas para que outras e outros venham nos dizer algo, buscando por sensibilidades, particularidades e subjetividades muitas vezes não percebidas, que são, por seu turno, potentes para a construção de um novo mundo.

Se não acreditamos na neutralidade tampouco na objetividade histórica, também descartamos a possibilidade de tomar distância de um evento histórico para falarmos sobre ele, uma vez que estamos inseridos nos processos políticos. Essa experiência suscita nossas subjetividades, que assumem a forma de angústias, mas também de potências para a transformação da realidade. Vislumbramos, assim, as aberturas na história que compomos, nos posicionando, junto aos *outros*, enquanto sujeitos políticos de uma história profana. A partir daí, percebemos as outras formas possíveis de se experimentar e construir o mundo. As aspirações românticas das quais tomamos noções que renovam a teoria marxista surgem, então, de experiências concretas, desde as movimentações que percebemos na realidade, que transformam nosso inconsciente: é tangível, assim, a certeza de que o mundo pode se organizar de outras formas. Para além da imaginação, essa certeza ecoa em experiências reais, passadas e presentes, que inspiram a construção de possibilidades políticas futuras.

Referências

ANDRADE, Oswald de. **Obras completas 6: Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única: obras escolhidas II**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

_____. “Sobre o Conceito de História”. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: Aviso de Incêndio: Uma leitura das teses ‘Sobre o Conceito de História’**. (Tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller). 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Passagens**. Trad. Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENSAÏD, Daniel. **Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica (séculos XIX e XX)**. Trad. Luiz Cavalcanti de Menezes Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

_____. **Os irredutíveis: teoremas de resistência para o tempo presente**. Trad. Wanda Caldeira Brant. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. Elogio da política profana como arte estratégica. **Outubro**, n. 20, p. 10-25, 2012.

CEPPAS, Filipe. Afinidades entre os *outsiders* Walter Benjamin e Oswald de Andrade. **Cadernos Walter Benjamin**, n. 20, p. 63-80, 2018.

DE LA CADENA, Marisol. Natureza incomum: histórias do antrope-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 95-117, 2018.

ENGELS, Friedrich. Humanização do Macaco pelo Trabalho. In: ENGELS, Friedrich. **A Dialética da Natureza**. 6. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FEDERICI, Silvia. **Reencantando o mundo: feminismo e a política dos comuns**. Trad. Coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Trad. Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2019.

LÖWY, Michael. Por um marxismo crítico. **Lutas Sociais**, n. 3, p. 21-30, 2004.

_____. Crise ecológica, crise capitalista, crise de civilização: a alternativa ecossocialista. **CADERNO CRH**, Salvador, v. 26, n. 67, p. 79-86, 2013.

_____. **Marx, esse desconhecido**. Trad. Fabio Mascaro Querido. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2023.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contramão da modernidade**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 1995.

MANDEL, Ernest. **Marxismo: uma introdução**. Org. Lucas Oliveira e Rodrigo Cláudio. São Paulo: Usina Editorial, 2023.

MARX, Karl. **Manuscritos econômicos-filosóficos**. Trad. Jesus Ranieri. 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Trad. Mario Duayer e Nélío Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). 1. ed., São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **O Capital: Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MICHELOTTI, Fernando; MALHEIRO, Bruno. Questão agrária e acumulação por espoliação na Amazônia. **Revista da ANPEGE**, v. 16, n. 29, p. 641-680, 2020.

SAYRE, Robert; LÖWY, Michael. **Anticapitalismo romântico e natureza: o jardim encantado**. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

SEFERIAN, Gustavo. **Direito do Trabalho como barricada: sobre o papel tático da proteção jurídica do trabalhador**. 2017. Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Direito do Trabalho e Seguridade Social) – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

_____. Ecossocialismo e humanismo. **Germinal: marxismo e educação em debate**, v. 13, n. 2, p. 515-534, 2021.

_____. Crítica ao Direito do Trabalho Insustentável. **Revista Jurídica Trabalho e Desenvolvimento Humano**, v. 6, 20 dez. 2023.

SOLÓN, Pablo (org). **Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização**. Trad. João Peres. São Paulo: Elefante, 2019.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 69, p. 442-464, 2018.

TRAVERSO, Enzo. **Melancolia de Esquerda: Marxismo, História e Memória**. Trad. André Bezamat. Belo Horizonte: Editora Áyiné, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prefácio à edição brasileira: O recado da mata. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami**. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

WEBER, Max. A ciência como vocação. In: WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octany Silveira da Mota. 18. ed., São Paulo: Cultrix, 2011.