Tópicos Para Pensar o Desenvolvimento Dialético do Marxismo Latino-Americano

Pedro Dallacosta Chiarani

Resumo:
Partindo de reflexões sobre a "aclimatação" do marxismo como resposta à inadequação inicial da teoria à nossa realidade (Schwarz) enquanto *Aufhebung* entre um particularismo hipostasiado e um dogmatismo universalista (Löwy), busca-se apontar alguns momentos da recepção do marxismo na América Latina, delineando, em seus aspectos metodológicos, alguns pontos fundamentais da dialetização do marxismo para pensar realidades latino-americanas.

Palavras-chave: Marxismo latino-americano; apropriação; dialetização; Brasil; América Latina.

Abstract:
Drawing from reflections on the "acclimatization" of Marxism as a response to the initial inadequacy of the theory to our reality (Schwarz) in terms of an *Aufhebung* between a hypostasized particularism and an universalist dogmatism (Löwy), this paper seeks to point out some moments in the reception of Marxism in Latin America, outlining, in its methodological aspects, some important points of Marxism's dialectization to think Latin American realities.

Keywords: Latin-american Marxism; appropriation; dialectization; Brasil; Latin America.

Introdução

O marxismo, enquanto superação do socialismo utópico e verdadeiro surgimento de um socialismo científico, teoria que no séc. XX serviu de fundamento para a *práxis* revolucionária em todo o mundo, é uma das correntes teóricas mais influentes da história. Poderíamos dizer que, pelo menos entre os marxistas, a décima primeira tese sobre Feuerbach[126] foi levada a sério. A América Latina e o Brasil não são exceção: eventos fundamentais – por seus acertos e vitórias como derrotas e erros – da história do continente, como a Revolução Cubana (1959); o governo da Unidade Popular no Chile (1970-73); a Revolução Nicaraguense (1979); a Coluna Prestes (1925-1927); a criação do maior partido de esquerda do continente, o PT; diversos movimentos de resistência às ditaduras militares instauradas no século passado; e tantos outros, tiveram como pano de fundo teórico algum tipo de apropriação do marxismo[127].

[126] "Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de maneiras diferentes; o que importa, contudo, é *transformá*-lo" (Engels; Marx, 2019, p. 91).
[127] Löwy, 2016, p. 16-59.

Não obstante, compreender a América Latina através do marxismo e, para fazê-lo, enxergá-lo por lentes latino-americanas, não é tarefa simples. Profundamente materialista, o método criado por Marx e Engels parte da observação das vicissitudes históricas, sociais, geográficas e culturais de uma certa realidade para compreendê-la em suas bases materiais. Comenta Roberto Schwarz nesse sentido que "a aclimatação de uma teoria econômico-social-política e filosófica gerada do outro lado do mundo não podia mesmo ser um processo simples, nem rápido"[128]. É que as observações teóricas marxistas, em sua maioria produzidas a partir da consideração de realidades distintas, não poderiam ser simplesmente aplicadas à realidade latino-americana, afinal, Marx, Engels e outros autores marxistas, ainda que cientes da circunscrição de suas teorias à realidade ocidental[129] – o que já representa enorme avanço em relação à maioria dos pensadores ocidentais – não escaparam de certas limitações eurocêntricas na compreensão de aspectos históricos situados além dos horizontes ideológicos das sociedades europeias, como demonstra Konder ao tratar da avaliação negativa feita por Marx do papel de Simon Bolívar na história política do continente; ou da avaliação positiva de Engels da ação dos EUA no México em 1847[130].

Essa dificuldade de aclimatação, entretanto, talvez seja a razão pela qual o marxismo trilhou um caminho anticolonial antes dos demais campos do saber que, em geral, ainda não o fizeram. Com efeito, para Schwarz, a aclimatação dialética do marxismo à realidade brasileira foi precisamente uma resposta a sua inadequação inicial a ela[131]. De fato, quando se estabeleceu, no início do séc. XX, o debate acerca da natureza da revolução na América Latina, as posições inicialmente predominantes – que, baseadas ou num suposto excepcionalismo indo-americano que impossibilitaria a aplicação do marxismo ou num eurocentrismo que transplantava mecanicamente os modelos de desenvolvimento socioeconômico explicativos da evolução histórica europeia, retiravam o socialismo da ordem do dia no continente – só foram superadas pela *aplicação criativa do marxismo à realidade latino-americana* enquanto *Aufhebung* desse dilema entre um particularismo hipostasiado e um dogmatismo universalista[132]. Nesse sentido, Mariátegui e Che Guevara, como outros, chegam à conclusão oposta: "a revolução na América Latina será socialista ou não será"[133].

Dessa forma, se o problema acerca da natureza da revolução "está, em última análise, relacionado com certas questões teóricas e metodológicas fundamentais que giram em torno da questão de como aplicar o marxismo à realidade latino-americana"[134], é a partir dele que Michael Löwy identifica três períodos da história do marxismo latino-americano: (i) o período revolucionário, dos anos 1920 a meados dos 1930, no qual se tendia a caracterizar a revolução latino-americana simultaneamente como socialista, democrática e anti-imperialista; (ii) o período stalinista, de meados da década de 1930 até 1959, marcado pela hegemonia da interpretação soviética e pela utilização da teoria da revolução por etapas de Stalin, que definia a etapa então presente no continente como nacional-democrática; e (iii) o novo período revolucionário, pós-Revolução cubana, marcado pela consolidação de correntes mais radicais "cujos pontos de referência comuns são a natureza socialista

[128] Schwarz, 2017, p. 19-20.
[129] No caso de Marx e Engels, isso fica claro tanto nos escritos sobre o *mir* russo e seu papel na transição do czarismo para o socialismo (Löwy, 2016, p. 21) como na carta de Marx a Vera Ivannovna Zasulitch de 8 de março de 1881, em que afirma categoricamente que a "fatalidade histórica" do processo da gênese do modo de produção capitalista analisado em *O Capital* "está *expressamente* restrita aos *países da Europa ocidental*" e que a comuna rural russa seria "a alavanca (...) de regeneração social da Rússia" (Marx, 2017, p. 850).
[130] Konder, 1988, p. 79-80.
[131] Schwarz, 2017, p. 23-25.
[132] Löwy, 2016, p. 12-14.
[133] *Ibidem,* p. 14.
[134] *Ibidem*, p. 12.

da revolução e a legitimidade (...) da luta armada, e cuja inspiração e símbolo (...) foi Ernesto Che Guevara"[135].

No Brasil, as primeiras referências à obra marxiana se encontram no contexto da repercussão da Comuna de Paris, que ao mesmo tempo gerou repercussão negativa no Senado e na Câmara dos Deputados e entusiasmo de certos grupos estudantis, tendo também a imprensa brasileira reproduzido as discussões veiculadas na imprensa europeia. Ainda, as últimas décadas do séc. XIX foram marcadas por um surto de periódicos operários de tendências socialistas, que se afastavam do socialismo utópico para entrar em consonância com a marcha do socialismo europeu, no que começavam a formar-se as incipientes condições para a assimilação de Marx pelo movimento operário nacional e por alguns intelectuais. Foi, entretanto, somente após a influência da Segunda Internacional sobre os esforços realizados no sentido da criação de partidos operários que esses vagos ideais socialistas puderam se desenvolver. O marxismo então se difundiria pelo movimento operário do país em meios como o jornal socialista *Avanti* (1900) e pelo trabalho do professor Antonio Piccarollo que, após estudar a realidade brasileira, advogou por um caminho reformista que, entretanto, não era simples imitação do estilo e conteúdo dos manifestantes europeus, mas tentativa de aplicar a filosofia marxista à realidade brasileira. Nesse período, foi importante também a relação do marxismo com o cristianismo, representada sobretudo pelo grupo de João Ezequiel de Oliveira Luz, e a produção dos social-democratas que, devido a sua ligação com a Segunda Internacional, tinham melhor acesso que os demais às obras marxistas. Não obstante, segundo Konder, esse cenário do movimento operário brasileiro do início do séc. XX era composto por uma miríade de tendências ideológicas distintas e mal definidas, em que a teoria perdia sua capacidade de selecionar os objetivos prioritários a serem perseguidos[136].

É apenas a partir da década de 1910 que João Quartim identificará certa evolução – histórica, não teleológica, no sentido das "sucessivas adaptações da teoria e da prática comunista às condições objetivas da sociedade e da cultura de nosso país"[137] – da consciência política dos marxistas brasileiros. Considerando que a consciência evolui progressivamente quando se torna crítica, passando da repetição da teoria à reflexão sobre seus fundamentos e sobre sua aplicabilidade à análise concreta de uma situação concreta – procedimentos distintos, esta tendendo a preceder aquela, afinal, a reflexão crítica sobre a teoria tende a ser suscitada pela dificuldade em aplicá-la –, Quartim distingue três etapas dessa evolução. A primeira seria a (i) *etapa pré-crítica*, influenciada pelo bolchevismo pós-Revolução Russa e marcada, por um lado, pelo dogmatismo, e, por outro, por um profícuo artesanato intelectual que rendeu pertinentes análises acerca da sociedade brasileira. A esta se seguiria, (ii) da segunda metade dos anos 1940 ao final dos 1960, a *etapa de autonomização teórica*, em que se cumpriram, ao menos parcialmente, os requisitos mínimos – esforço intelectual necessário para assimilar a crítica marxista da Economia Política burguesa, organização do trabalho intelectual e da circulação de ideias e formação de uma "massa crítica" de análises concretas e estudos abstratos que constituam a matéria-prima da consciência crítica – para a consolidação de uma cultura política marxista, a partir dos quais, com predomínio do raciocínio econômico, o marxismo brasileiro passou na década de 1950 a caminhar com as próprias pernas, debatendo questões como o suposto caráter "semifeudal" das relações econômicas nas zonas rurais brasileiras, denotando o aprofundamento da compreensão do conceito de capitalismo na medida em que se discutia sua aplicação ao Brasil colonial e monárquico.[138] Sustenta Quartim que foi apenas na década de 1940 que *O capital* começou a ser lido com rigor por alguns dos melhores intelectuais brasileiros, quando muitos autores comunistas publicaram estudos em que encontram-se "interpretações originais, densas e consistentes da sociedade brasileira, de sua dinâmica

[135] *Ibidem*, p. 11-12.
[136] Konder, 1988, p. 67-88.
[137] Quartim, 2007, p. 62.
[138] *Ibidem*, p. 56-66.

e de suas contradições"[139]. Nesse contexto, sobretudo a discussão sobre a questão agrária, em muitos pontos polêmica, revela, além do domínio do aparelho conceitual do materialismo dialético, conhecimento concreto e aprofundado das relações de trabalho e de propriedade do Brasil rural[140]. Por fim, Quartim identifica a (iii) *etapa de revisão crítica generalizada*, em que as correntes do movimento marxista brasileiro, sobretudo em resposta à repressão da ditadura militar, retornaram às fontes do pensamento revolucionário, o que não significou a superação crítica das questões centrais do debate econômico anterior, mas apenas a urgência de resistência contra a ditadura, que levou a esquerda a abrir-se para propostas que apontassem perspectivas revolucionárias, como a de Marighella[141]. Estabelecer-se-ia, então, nos anos da ditadura, a hegemonia cultural da esquerda e o crescente interesse pelo estudo do marxismo nos meios universitários, o que possibilitou uma apropriação mais rigorosa do marxismo no país[142].

Cabe ainda ressaltar que quando, no final dos anos 1970, a esquerda voltou a ocupar o centro dos combates sociais com as grandes mobilizações operárias do ABC paulista, os comunistas foram sobrepujados pelo Partido dos Trabalhadores (PT), cuja relação com o marxismo era mais problemática do que programática, mas cujos sindicalistas estavam à frente das greves vitoriosas de 1979-1980. Ao se consolidar, ao longo dos anos 1980, como o maior partido da esquerda latino-americana, o PT admitiu o marxismo como uma referência entre outras, num contexto de ecletismo ideológico, ao modo do que ocorria na Segunda Internacional social-democrata. É evidente para Quartim que esse ecletismo atraiu para o novo partido um largo e variado espectro da opinião esclarecida, o que torna compreensível o fato de que o materialismo histórico fosse prioridade teórica apenas para uma minoria de dirigentes e militantes petistas. Enquanto isso, o PCdoB era o único partido brasileiro de envergadura histórica a fundamentar seu programa na teoria marxista[143].

Trata-se aqui de perceber, tendo em conta a história do desenvolvimento do marxismo na América Latina, que as diferentes soluções metodológicas encontradas pelos marxistas latino-americanos tiveram precisamente de responder a certas "questões de adequação e inadequação dos nomes"[144], diante das quais nenhuma das saídas óbvias – dispensar o marxismo por não coincidir com a realidade; ou dispensar a realidade por não se adequar ao marxismo – se mostra razoável. Pelo contrário, o que teve de se fazer foi dialetizar a teoria frente à realidade, compreendendo os descompassos entre uma e outra como importantes em si mesmos[145]. Propomo-nos, no presente texto, a ressaltar, sem qualquer pretensão de esgotamento do assunto e com um recorte epistêmico-filosófico, certos pontos de tensão comuns a diversos autores e obras fundamentais para a história do marxismo na América Latina enquanto tópicos em que a paulatina contradição entre a teoria e a realidade latino-americana demandou esse desenvolvimento dialético.

O marxismo indo-americano de Mariátegui

Seguindo, então, uma sequência cronológica, chama atenção no início do séc. XX a produção teórica de José Carlos Mariátegui (1895-1930), fundador do marxismo peruano e, segundo Löwy, o pensador marxista mais importante, vigoroso e original já produzido pela América Latina[146]. Um dos primeiros a sustentar um recorte racial para a análise da realidade latino-americana, considerava que o

[139] Quartim, 2017, p. 41-42.
[140] Quartim, 2007, p. 65.
[141] *Ibidem*, p. 65-66; p. 83-96.
[142] Quartim, 2017, p. 42-43.
[143] *Ibidem*.
[144] Schwarz, 2017, p. 24.
[145] *Ibidem*, p. 24-25.
[146] Löwy, 2016, p. 19; p. 104.

problema das raças servia para encobrir os verdadeiros problemas do continente, sendo tarefa impostergável da crítica marxista tratar dessa questão em seus termos reais, que econômica, social e politicamente seriam, segundo ele, o problema da liquidação da feudalidade. Para o autor, era fundamental compreender como as raças indígenas e negras no continente se encontravam em estado de atraso e ignorância devido à servidão que sobre elas pesa desde a colonização. Nesse sentido, debruçou-se sobre as justificativas ideológicas que sustentavam a exploração dos povos colonizados, identificando-as ao interesse da classe exploradora que, sob diversos disfarces, sempre tendeu a explicar essa condição com argumentos racistas, não fazendo outra coisa que reproduzir, nessa questão nacional interna, as razões da raça branca para o tratamento e tutela dos povos colonizados. Nessa direção, Mariátegui caracterizou o *problema indígena* como "a exploração feudal dos nativos na grande propriedade agrária"[147], tratando-o sob dois prismas: (i) o da exploração econômica de caráter servil/feudal; e (ii) o de seus efeitos ideológicos favoráveis à manutenção da dominação imperialista, que, inoculando o racismo nas elites locais, impossibilita qualquer solidariedade nacional[148].

Elaboraria então, num movimento em que se pode perceber claramente a relação dialética entre a ortodoxia marxista e a realidade local, uma resposta à questão racial baseada nas condições materiais dos povos latino-americanos, que teriam na tradição indígena um facilitador para o desenvolvimento dos ideais socialistas. Se já estava comprovado pela sociologia marxista de Bukharin que os preconceitos raciais foram produto do espírito imperialista, por outro lado, nos tempos de Mariátegui, se passava do preconceito da inferioridade da raça indígena à ingênua crença de que a criação de uma nova cultura americana seria obra das forças raciais autóctones. Na direção oposta, o autor sustentava que as possibilidades de elevação material e intelectual dependem da mudança das condições econômico-sociais, e que apenas a indústria capitalista – que ao criar novas forças produtivas e relações de produção rompe o equilíbrio estabelecido entre a dominação feudalista espanhola e as formas de vida comunitárias dos indígenas – é que criaria contradições capazes de fazer aparecer o pensamento socialista necessário à emancipação. Este, entretanto, encontraria ressonância na cultura indígena latino-americana, recheada de exemplos de resistência ao capitalismo e de modelos societários comunitários, como na organização dos índios incásicos e astecas, já antes do Império Incaico, em regime de comunismo agrário de propriedade e usufruto coletivos da terra. Desses modos de vida restariam rastros fisiológicos, costumes e práticas religiosas e sociais favoráveis ao comunismo agrário; e, ademais, se a luta indígena se constitui historicamente na resistência à colonização e na defesa de suas terras contra a absorção e o despojo, sendo instintiva e profunda sua reivindicação pela terra, faltaria apenas dotá-la de um caráter organizado, sistemático, definido[149], e então, sob a hegemonia da classe proletária, esse povo poderia se transformar em uma das bases mais sólidas de uma sociedade comunista. Destaque-se: para Mariátegui, se o socialismo está na tradição ameríndia, sendo a experiencia inca a mais avançada organização comunista primitiva registrada na história, isso importa, pois não queremos que o socialismo seja na América decalque e cópia, mas sim *criação heroica* correspondente ao dar vida, com nossa própria realidade e em nossa própria linguagem, ao socialismo indo-americano[150]. Assim, o autor deixara desde então claro que, na América Latina, o fator raça se mistura com o fator classe de forma que não pode deixar de estar em questão como fator revolucionário[151], o que só se torna mais patente quando percebemos que as raças exploradas na América Latina se encontram presentes em todos os Estados e constituem uma imensa massa de caráter

147 Mariátegui; Pesca, 1929, s.p.
148 *Ibidem.*
149 Para Mariátegui, seria através de propagandistas indígenas que a doutrina socialista se arraigaria prontamente, pela natureza de suas reivindicações, nas massas indígenas (Mariátegui, 2016, p.111).
150 Mariátegui, 2016, p. 111.
151 Mariátegui; Pesca, 1929, s.p. Segundo Löwy, poderíamos traçar analogias entre este recurso ao legado ancestral indígena e os escritos de Marx e Engels sobre o *mir* russo e seu papel na transição do czarismo para o socialismo (2016, p. 21).

duplo, racial e explorado, independente das fronteiras artificiais mantidas pelas burguesias nacionais e pelo imperialismo[152].

Note-se que, em termos metodológicos, a obra de Mariátegui, representando bem o primeiro período do marxismo latino-americano de Löwy, é composta por meio da síntese entre o universal e o particular, caracterizando-se precisamente pela "fusão entre os aspectos mais avançados da cultura europeia e as tradições milenares da comunidade indígena, e por uma tentativa de assimilar a experiência social das massas camponesas numa reflexão teórica marxista"[153]. Nesse sentido, compreendia o autor que a revolução latino-americana será uma etapa da revolução mundial, simples e puramente revolução socialista, afinal, embora o socialismo tenha nascido na Europa, não é específico nem particularmente europeu, mas um movimento mundial, ao qual não se subtrai nenhum dos países que se movem dentro da órbita da civilização ocidental. Se essa civilização conduz, com forças e meios inéditos, à universalidade, a Indo-América não obstante pode e deve ter individualidade e estilo, mas não uma cultura e um destino particulares. Com efeito, as independências ocorreram aqui de acordo com o ritmo da história do Ocidente, e mesmo seus ideais, como a liberdade, a democracia e a soberania do povo, procediam do repertório europeu. Contudo, para Mariátegui, "a história (...) não mede a grandeza desses homens pela originalidade destas ideias, mas pela eficácia e pelo gênio com que as serviram"[154], e os povos que mais avançaram foram aqueles nos quais essas ideias se arraigaram mais profundamente. Destaco três importantes aspectos metodológicos do marxismo de Mariátegui: (i) o recorte racial; (ii) o recurso à tradição dos povos oprimidos do continente como material para o marxismo; e (iii) a compreensão da estruturação da economia latino-americana em termos de feudalidade. Veremos, à frente, como tais características serão centrais para o desenvolvimento do marxismo latino-americano.

A contribuição de Caio Prado Jr. e os Seminários d'*O Capital*

Seguindo em nossa análise, mas retornando ao Brasil, interessa-nos sobretudo o que se produziu a partir daquilo que Quartim denomina como *etapa de autonomização teórica*, em que um dos principais nomes foi Caio Prado Jr., autor de um marxismo de viés economicista caracterizado por sua capacidade de examinar criticamente os fundamentos da teoria revolucionária, afinal, para discutir a revolução brasileira, colocava em questão a noção mesma de revolução, definindo-a como momento histórico de brusca transição de uma situação econômica, social e política para outra. Como ressalta Quartim, ganha centralidade nessa definição a noção de "transformação", oposta à concepção então corrente de revolução violenta, o que caracteriza a concepção reformista ou processual da revolução em Prado Jr., que chega, por essa via, ao extremo de desconsiderar as relações de produção não capitalistas que predominaram no Brasil durante quatro séculos de nossa história para se ater exclusivamente à consideração do sistema internacional do capitalismo da qual a economia brasileira é parte, acreditando portanto que as relações de produção específicas da sociedade brasileira desaparecem em face da perpetuação do capitalismo. Daí a compreensão da evolução social do Brasil em termos de continuidade histórica em que as mudanças – abolição, industrialização – são tratadas como meras sobreposições à realidade originária de uma economia colonial articulada em torno do latifúndio exportador[155]. Nessa direção, sua maior contribuição ao marxismo brasileiro e latino-americano talvez tenha sido precisamente a demonstração, partindo das diferenças entre colônias de

[152] Mariátegui; Pesca, 1929, s.p.
[153] Löwy, 2016, p. 20.
[154] Mariátegui, 2016, p. 111.
[155] Quartim, 2007, p. 78-80.

povoamento e colônias de exploração[156], da natureza de empresa comercial da colonização dos trópicos, em oposição à compreensão então corrente do caráter feudal das economias latino-americanas.

Deve-se, nesse sentido, compreender o impacto da obra de Prado Jr. que, contestando a linha programática adotada pelo PCB desde meados dos anos 1950, exerceu forte impacto sobre o debate político-estratégico da esquerda brasileira no contexto do desencadeamento da luta armada. Este impacto estava, entretanto, segundo Quartim, carregado de paradoxos: os marxistas de então, mais interessados em extrair do livro munição polêmica para justificar a ruptura com o PCB do que em examinar criticamente seus argumentos, imprimiram às conclusões da obra consequências programáticas opostas às que propunha o autor. Se se pode inferir da dupla negação da existência da burguesia nacional e de traços semifeudais no campo não existirem outros interesses fundamentais na sociedade brasileira além dos que opõem a burguesia ao proletariado, para Prado Jr., a consequência política era de que, sendo o socialismo uma perspectiva longínqua, o proletariado deveria centrar sua luta em objetivos reivindicatórios e sindicais. Sustentada no capítulo "problema político da Revolução", essa redução da luta política à luta sindical confirma a versão economicista do marxismo anunciada pela definição de revolução que abre o livro. Já para os marxistas belicistas, a desmistificação do conceito de burguesia nacional fazia inferir que só as massas populares levariam adiante a luta contra a ditadura, que imediatamente assumiria caráter revolucionário. Ironicamente, a mais justa e lúcida crítica de Prado Jr. às teses do PCB sobre a aliança com a burguesia nacional, de que o controle imperialista não constituía um freio ao desenvolvimento econômico, não foi levada a sério pelos teóricos da esquerda armada, que preferiram as teses estagnacionistas de Celso Furtado[157].

Perceba-se: Prado Jr., além de muito influente, representa bem a etapa de autonomização teórica do marxismo brasileiro na medida em que, para pensar a realidade brasileira, teve de colocar sob revisão a própria teoria da revolução, ainda que o viés economicista característico do período o leve a alguns excessos. Destaca-se ainda que sua grande contribuição no sentido de compreender a natureza de empresa comercial da colonização dos trópicos representou um importante avanço para a compreensão da situação dos países colonizados não como versão atrasada do desenvolvimento ocidental, mas como *consequência* deste – uma das questões mais fundamentais do marxismo latino-americano.

Seguindo em frente, importa perceber como ocorreria algo bastante interessante no contexto da ditadura militar: frente, como já mencionamos, à urgência de resistência à repressão, a reação intelectual marxista foi de tal monta que se estabeleceria, no sentido contrário ao regime, a hegemonia cultural da esquerda nos anos seguintes ao golpe de 64, crescendo o interesse pelo estudo do marxismo nos meios universitários da época. Surgiria então uma miríade de correntes e autores brasileiros dedicados ao marxismo, destacando-se os seminários de leitura d'*O capital* realizados na USP, segundo Quartim, o maior expoente desse estudo acadêmico e importante experiência intelectual de apropriação do marxismo, com rigor analítico e lucidez crítica, fundamental na medida em que "os critérios do trabalho acadêmico são diferentes daqueles do trabalho político-revolucionário"[158].

Nesse sentido, realizados a partir de 1958 por um grupo de jovens professores, os seminários apresentaram, de acordo com Schwarz, uma nova fórmula para o estudo da obra marxiana, em que a leitura se realizava com tratamento propriamente acadêmico e multidisciplinar[159]. Dessa

[156] Prado Jr., 1994, p. 20-23.
[157] Quartim, 2007, p. 81-82.
[158] Quartim, 2017, p. 42-43.
[159] Não faltava nos seminários ao menos um economista, um historiador, um filósofo, um sociólogo e um antropólogo (Schwarz, 2017, p. 22).

revolucionária fórmula apresentada para o estudo da obra marxiana pelos seminários resultariam, em primeiro lugar, teses de doutoramento nas quais foi necessário sustentar o pensamento marxista frente às teorias então vigentes nos departamentos, tendo os seminaristas escolhido em geral assuntos brasileiros alinhados com a "opção pelos de baixo", característica à USP. Pode-se, nesse sentido, dizer que, num cenário de intensa ruminação d'*O Capital* e d'*O 18 de brumário*, a conceituação e os esquemas marxistas estavam entrando em contato com as formas locais de sociabilidade e dominação, características de nossa fisionomia social de ex-colônia. Isso representava, para Schwartz, por um lado, (i) a aclimatação do marxismo â realidade brasileira, e, por outro, (ii) a verificação do arcabouço do pensamento marxista à luz das realidades locais, das quais discrepava. Frente aos referidos problemas de inadequação da teoria marxista a nossa realidade, os seminaristas tiveram a inteligência dialética de compreender "a distância entre a teoria do capitalismo e as relações sociais peculiares de uma ex-colônia (...) como parte significativa – política e culturalmente – da gravitação do presente mundial"[160]. Além disso, dos conhecimentos adquiridos no grupo resultaram aulas e cursos sobre o assunto, bem como artigos, debates etc., fazendo com que em pouco tempo o ponto de vista marxista ganhasse uma presença forte nas ciências humanas, modificando o clima teórico da academia brasileira e formando um número considerável de autores marxistas[161]. Estes, também pertencentes à *etapa de revisão crítica generalizada* da qual fala Quartim, produziram importantíssimos trabalhos tanto no sentido de pensar a realidade brasileira a partir do marxismo como de discutir o próprio método marxista em termos universais[162].

Perceba-se, portanto, que, em plena ditadura, os seminários representaram, precisamente pela difusão de uma leitura rigorosa e interdisciplinar da obra marxiana, uma fundamental experiência de adaptação do marxismo à realidade brasileira, deixando um importantíssimo legado que seria aproveitado nas décadas seguintes. Sublinho que essa adaptação se deu exatamente na atualização da teoria marxista a partir do cotejo com a realidade brasileira.

Teoria Marxista da Dependência

Pouco tempo depois dos seminários e em alguma medida graças a sua herança teórica[163], mas em um contexto bem diferente, a saber, no seio do governo da Unidade Popular chilena, desenvolveu-se, no Centro de Estudos Socioeconômicos (CESO) da Universidade do Chile, a Teoria Marxista da Dependência[164]. Com efeito, apenas nesse ambiente intelectual, num país que buscava sua via para o socialismo e para o qual confluíram diversos militantes da esquerda revolucionária exilados pelas ditaduras militares de seus países, o debate sobre a dependência poderia ganhar a potência analítica e transformadora que ganhou.

Por décadas, os modelos desenvolvimentistas – explicando o subdesenvolvimento dos países latino-americanos como produzido (i) pela suposta sobrevivência de uma sociedade feudal e fundiária; e (ii) pela predominância de uma economia exportadora e de monocultivo; – fizeram acreditar que o caminho para o desenvolvimento do continente se encontrava numa replicação do desenvolvimento ocidental, orientando as políticas oficiais dos Estados no sentido da substituição das importações na busca de converter o desenvolvimento "para fora" em um desenvolvimento "para dentro", que liberaria os países subdesenvolvidos de sua dependência do comércio exterior e possibilitariam uma economia controlada desde o interior. O estancamento econômico e o fracasso das políticas de desenvolvimento demonstrariam, entretanto, a incapacidade do modelo desenvolvimentista, instaurando uma crise nas

[160] Schwarz, 2017, p. 25.
[161] *Ibidem*, p. 17-18.
[162] e.g. Coutinho, 1987.
[163] cf. Schwarz, 2017, p. 25.
[164] Prado, 2013, p. 17-18.

ciências sociais do continente[165]. É nesse contexto que Theotônio dos Santos, então dirigente do CESO, tece um dos textos inaugurais da corrente, *La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia en America Latina*.

Começa o autor pela crítica a quatro premissas da teoria do desenvolvimento: (i) a abstração ideológica de acreditar que se desenvolver significa encaminhar-se para fins gerais bem determinados correspondentes ao modelo das sociedades desenvolvidas ocidentais, impossível de ser seguido, uma vez que tais países se desenvolveram num contexto histórico completamente superado; (ii) a suposição de que os países subdesenvolvidos se orientariam a esse tipo de sociedade, uma vez que tivessem eliminado certos obstáculos referentes a suas estruturas arcaicas, afinal, segundo Dos Santos, mais que uma análise a nível abstrato-formal dos sistemas, deve-se estudar as reais leis de desenvolvimento das sociedades que pretendemos conhecer; (iii) a suposição de que é possível determinar certos procedimentos econômicos, políticos e psicológicos para a mobilização mais racional dos recursos nacionais numa planificação econômica, que novamente esbarra no fato de que a utilização racional dos recursos deve estar em relação com uma situação histórica dada; e (iv) a também suposta necessidade de coordenar determinadas forças sociais e políticas que apoiam a política de desenvolvimento e de se possuir uma base ideológica que organize a vontade nacional, canalizando-a para a realização das "tarefas" do desenvolvimento, inviável uma vez que diferentes interesses classistas determinam compreensões diferentes do que seria o desenvolvimento. Seriam esses os erros que fizeram com que o modelo desenvolvimentista não realizasse suas promessas de independência em relação ao comércio exterior; de transferência dos centros de decisão ao interior; de enfraquecimento político das oligarquias tradicionais; de destruição da velha estrutura agrária; e de democratização política – na verdade, a combinação da substituição de importações com a deterioração das divisas provenientes das exportações criou mais dependência; cresceu o controle do capital estrangeiro sobre a grande indústria; e, dado o compromisso entre as estruturas agrária, exportadora e industrial, comportado pela substituição das importações, apenas deslocou-se para as cidades a manipulação política que imperava no campo[166].

Em resposta a essa crise teórica, Dos Santos conceitua a dependência como uma situação condicionante em que "um certo grupo de países tem sua economia condicionada pelo desenvolvimento e expansão de outra economia à qual a própria está submetida", assumindo a relação de interdependência entre duas ou mais economias a forma de dependência "quando alguns países (os dominantes) podem se expandir e auto-impulsar, enquanto outros países (os dependentes) só podem fazer isso como reflexo dessa expansão", que ademais "pode agir de forma positiva ou negativa sobre o seu desenvolvimento imediato"[167]. Nesse sentido, a estrutura internacional determina a dependência de certos países enquanto predomínio tecnológico, comercial, sociopolítico e de capital dos países dominantes e em termos de uma divisão internacional do trabalho. Ademais, como situação condicionante, a dependência não possui um caráter meramente externo: a forma como essa situação atua sobre a realidade nacional é determinada por seus componentes internos, fazendo-se necessário estudar a dialética de cada um dos movimentos do processo global. Trata-se, portanto, de uma condição que determina certo tipo de estruturas internas, o que implica em tomar o desenvolvimento como fenômeno histórico mundial, resultado da formação, expansão e consolidação do sistema capitalista, levando-nos à necessidade de integrar, em uma única história, a perspectiva da expansão capitalista nos países atualmente desenvolvidos e seus resultados nos países colonialmente afetados[168].

[165] Dos Santos, 1975, p. 1-2
[166] *Ibidem,* p. 1-18.
[167] *Ibidem,* p. 28. Cito aqui a tradução de Schilling e Borges em Dos Santos, 2016, p. 403.
[168] *Ibidem*, p. 23-24.

Nesse sentido, Dos Santos considera que a economia latino-americana da época colonial, precisamente por viver para exportar e portanto sem criar um mercado interno, não configurava uma economia capitalista, mas sim uma economia colonial exportadora em transição para o capitalismo, na qual o regime exportador favorece a existência de uma economia de autoconsumo paralela, não estimulando o desenvolvimento das relações capitalistas de produção, mas apoiando-se, pelo contrário, em formas servis de trabalho. Uma vez desaparecidas as travas do período colonial, a partir dessa economia de transição, se constituiria um capitalismo dependente baseado no setor exportador, já que nossas estruturas econômicas e sociais dependentes não foram modificadas pelos processos de independência nacional. O subdesenvolvimento, portanto, não é um estado atrasado e anterior do capitalismo, mas uma de suas consequências e uma forma particular de desenvolvimento do capitalismo dependente. Não se trata de um problema de satelização, mas da formação de certos tipos de estruturas internas que estão condicionadas pela situação internacional de dependência[169]. Note-se aqui o desenvolvimento em relação a Mariátegui, que claramente pressupõe os avanços da época de Prado Jr.

Não obstante, é fundamental compreender que essa situação condicionante, embora determine os limites e as possibilidades de ação dos seres humanos, bem como os limites e a forma de desenvolvimento de nossos países, pode ser ela mesma alterada a fim de abrir novos horizontes, e isso sobretudo porque: (i) as condições concretas de desenvolvimento são dadas não só pelas condições gerais da dependência, mas também pelas características específicas da situação condicionada, que redefinem e particularizam a situação geral; e (ii) a mesma situação de dependência se transforma na medida em que mudam as estruturas hegemônicas e dependentes[170]. É dizer: existe espaço para a mudança, sobretudo se levarmos em conta as especificidades locais segundo as quais se configura determinado quadro de dependência.

Ademais, decorrem da conceituação da dependência importantes consequências teóricas e metodológicas, como a explicitação dos limites da teoria do imperialismo, afinal, ainda que a dependência deva ser situada em seu quadro global, ela tem "sua realidade própria, que constitui uma legalidade específica no processo global e age sobre ele desta maneira específica"[171]. Com efeito, se a teoria do imperialismo surge em autores como Rosa Luxemburgo e Lênin com os conceitos de imperialismo e colonialismo, que não existiam, pelo menos em seu sentido atual, em Marx e Engels trata-se, percebendo que os teóricos do imperialismo não esgotaram o assunto – sobretudo no que toca à América Latina –, da reformulação da teoria do imperialismo por meio da conceituação da dependência e da proposição de estudos de seus mecanismos e legalidade histórica. Fica assim explícita a necessidade de se superar uma perspectiva unilateral que se limite a analisar o problema do ponto de vista do centro hegemônico e de se integrar as áreas periféricas ao conjunto de análise como parte de um sistema de relações econômico-sociais em âmbito mundial. É nisso que reside o valor teórico e científico do conceito de dependência: impossibilitar que o subdesenvolvimento seja compreendido de forma a-histórica, simplesmente como fenômeno de certas estruturas atrasadas, ainda não capitalistas, devendo pelo contrário ser compreendido como produto de uma situação mundial que se explica pela expansão do capitalismo pelo mundo. Nesse sentido, Dos Santos propõe que se estude a dependência em dois tempos: (i) determinar as formas básicas de dependência a partir do desenvolvimento histórico do sistema capitalista no centro hegemônico e em suas relações com o sistema mundial; e (ii) estudar a maneira em que se estruturam as economias nacionais dependentes

[169] *Ibidem*, p. 22-27.
[170] *Ibidem*, p. 30-31.
[171] *Ibidem*, p. 24. Cito aqui a tradução de Schilling e Borges em Dos Santos, 2016, p. 402.

no interior e em função do sistema mundial, bem como o papel que desempenham em seu desenvolvimento[172].

É no contexto dessa especificação que surge *O capitalismo dependente latino-americano* de Vânia Bambirra, em que a autora se propõe, partindo do esforço de conceitualização realizado por Dos Santos, a definir a *relação existente entre situação de dependência e estrutura dependente*, ou seja, aproximar-se da realidade concreta como passo intermediário necessário para o estudo das características específicas de cada país, por meio da agrupação das sociedades dependentes em *tipos* de acordo com seus componentes internos essenciais. Nesse sentido, a obra apresenta uma análise do capitalismo latino-americano com foco na acumulação e reprodução dependentes, voltada a (i) compreender o caráter e as contradições do capitalismo dependente na fase de integração monopólica mundial; e (ii) oferecer elementos para a reorientação da concepção estratégico-tática que guiava os movimentos revolucionários[173].

Nessa direção, já no primeiro capítulo da primeira parte, denominado "Questões de método", a autora esclarece que, por ter se desenvolvido na América Latina dentro do contexto da expansão e evolução do capitalismo mundial, o capitalismo aqui assumiu formas específicas que, sem negar as leis gerais do movimento do sistema, configuraram no continente tipos específicos de capitalismo dependente, cujo caráter e funcionamento estão intrinsecamente ligados à dinâmica histórica do capitalismo nos países centrais que, no pós-guerra, ganharia contornos específicos como o processo de monopolização, centralização e concentração da produção por parte das empresas multinacionais, fazendo com que desde então a base material e o sentido ao qual se orienta a industrialização no continente fossem fundamentalmente dados pelo capitalismo estrangeiro e que o mercado interno se reestruturasse em função das novas pautas de consumo que o sistema lhe permite desenvolver. Compreendendo, então, que além de não resolver as contradições econômicas e sociais preexistentes, essa situação agrava tais contradições e gera outras novas, Bambirra orienta sua pesquisa no sentido de definir os marcos gerais para a compreensão dessas contradições. Perceba-se que, como Dos Santos, ela parte da constatação crítica da insuficiência da ciência burguesa de seu tempo, concluindo que o problema é, inicialmente e sobretudo, metodológico-conceitual. Seria preciso redefinir, como ponto de partida, todos os aspectos fundamentais dos enfoques tradicionais sobre a situação latino-americana; e definir novas categorias analítico-explicativas que sirvam de base não para uma nova teoria do desenvolvimento, mas para uma teoria da dependência[174].

Com isso, o que fornece Bambirra em seu texto é, num nível intermediário entre a conceitualização teórica geral da dependência de Dos Santos e o estudo específico das estruturas dependentes concretas, uma tipologia "*histórico-estrutural*" das estruturas dependentes, voltada a "adequar a metodologia criada por Marx ao (...) estudo da problemática das sociedades latino-americanas"[175], na qual a autora divide os países latino-americanos em tipo B, cuja industrialização foi produto da integração monopólica pós-guerra, e tipo A, cuja industrialização teve início anteriormente[176]. Trata-se de parte do esforço de redefinir os aspectos fundamentais dos enfoques tradicionais sobre a situação latino-americana com novas categorias analítico-explicativas que sirvam de base para uma teoria da dependência. Bambirra compreende, nesse sentido, que o conceito de dependência teria várias conotações – como teve o conceito de valor antes de Marx – e que, desde sua definição com rigor e clareza, ele pode ser incorporado como categoria analítico-explicativa

[172] Dos Santos, 1975, p. 24-34.
[173] Bambirra, 2013, p. 28-30.
[174] *Ibidem*, p. 33-38.
[175] *Ibidem* p. 40-41.
[176] *Ibidem*, p. 58-60.

fundamental do marxismo para a compreensão de países periféricos[177]. Perceba-se o movimento teórico realizado: parte-se das características gerais de um todo indiferenciado, definido como "conjunto das sociedades dependentes", para, em seguida, buscar a "diferenciação de seus componentes internos essenciais através da agrupação em tipos", passo intermediário necessário para posteriormente se alcançar o estudo das características específicas de cada país[178].

É nesse sentido que, após analisar as condições que possibilitaram a industrialização tanto nos países de tipo A como nos de tipo B[179], e também as respectivas contradições desses dois tipos de capitalismo dependente[180], Bambirra conclui que sua contribuição permite avaliar, em linhas gerais, "o sentido e a orientação que este sistema assume no continente"[181]: a combinação entre capital estrangeiro e capitalismo de Estado para a realização dos interesses do primeiro, em que, apesar de um certo fortalecimento do último, o Estado se torna agente da dominação burguesa-imperialista. Além disso, ressalta a autora como isso tudo se dá dentro de limites impostos à superação radical dos obstáculos ao aumento do mercado internos, que acarretam a intensificação da superexploração do mercado existente e da polarização política entre classes dominantes e dominadas, o que, para Bambirra, dirigia essas últimas "na direção da superação de suas ilusões nacionalistas e reformistas e [...] rumo a uma confrontação em termos de luta de classes"[182].

Mas se os resultados semelhantes do desenvolvimento dependente fazem supor que as tendências gerais seriam fundamentalmente as mesmas para todos os países, na verdade, segundo a autora, os resultados obtidos pelo desenvolvimento dependente no Brasil, no México e na Argentina, devido a processos de industrialização mais intensos, tendem a configurar tendências sub-imperialistas, segundo as quais a orientação econômica natural para a diminuição do impacto interno das contradições é o domínio e subjugação dos demais países latino-americanos. Isso não se verifica nos demais países do tipo A devido a seus processos de industrialização menos intensos. Para eles, assim como para os de tipo B, não haveria, segundo a autora, opção dentro desse sistema que não o destino de países capitalista dependentes. Nesse sentido, "a única alternativa de desenvolvimento amplo que se apresenta para o Chile, a Colômbia e o Uruguai (bem como para os países do tipo B) (...) é a alternativa socialista"[183], que deixa de ser um ideal doutrinário e passa a constituir uma necessidade histórica. Já no Brasil, no México e na Argentina, a alternativa socialista precisou competir com o desenvolvimento sub-imperialista – ainda que fosse muito mais viável economicamente e a única via para a ruptura da dependência. Ademais, se a América Latina é bifurcada entre dominantes e dominados pelo capitalismo, suas possibilidades de reunificação deveriam ser buscadas no socialismo[184].

Nota-se que a tipologia de Bambirra tende a romper-se – mas isso não é problema para a autora, que a propõe como recurso analítico voltado à análise histórico-estrutural, submetido às variações e transformações que as sociedades dependentes sofrem em seu movimento real. Se esse processo mostrou características semelhantes em alguns países, na medida em que a possibilidade de afirmação de determinadas tendências se verifica em alguns deles e não em outros, diferenciando-os em suas novas etapas, Bambirra admite poder ser necessário redefinir a tipologia para que essa continue tendo

177 *Ibidem*, p. 33-42.
178 *Ibidem*, p. 38-40.
179 *Ibidem*, p. 133-173.
180 *Ibidem*, p. 177-214.
181 *Ibidem*, p. 215.
182 *Ibidem*, p. 215-217. Fazem-se hoje necessários estudos acerca dos motivos pelos quais tal previsão não se realizou.
183 *Ibid*em, p. 221.
184 *Ibidem*.

utilidade analítica[185]. Nota-se o profundo compromisso da autora com o desenvolvimento dialético do marxismo latino-americano.

Como se nota, a teoria marxista da dependência surge precisamente da dialetização do marxismo por seu contato com a realidade latino-americana em resposta a certos vícios eurocentristas que já encontravam oposição em Prado Jr., como a tese, importante para Mariátegui, da feudalidade de nossas economias. Isso, é claro, não implica que Mariátegui deva ser desconsiderado, mas sim que sua contribuição requer, assim como as de Marx, Engels, Luxemburgo ou Lênin, constante atualização dialética frente ao dinamismo da realidade. No mesmo sentido, embora tenha o mérito de trazer à tona a importância da questão racial para o marxismo latino-americano, o autor peruano não pôde deixar de escapar a certos vícios de seu tempo, como a consideração economicista da questão, que o levava inclusive, como vimos, a reduzir o problema das raças ao da feudalidade. Por sua vez, se Prado Jr. contribuiu para a superação da concepção eurocêntrica do feudalismo latino-americano, por outro lado, manteve uma leitura bastante economicista da situação latino-americana, sobretudo no que toca às questões raciais. Felizmente, o desenvolvimento dialético de nosso marxismo continuaria nas décadas seguintes.

A frutífera apropriação afrocentrada do marxismo por Lélia González

Deve-se a essa altura perceber: a influência do marxismo no continente não se limitou a autores estritamente marxistas. Muitos intelectuais importantes apropriaram-se do marxismo, sem fazer dele o seu objeto principal de estudo ou a base teórica predominante em suas teorizações para produzir trabalhos intelectuais originais e de profunda relevância. Fundamental exemplo disso, tanto por sua importância para se pensar o Brasil atualmente quanto pelas contribuições que se podem retirar de sua obra para o marxismo brasileiro e latino-americano, é Lélia González.

Com efeito, sua obra, produzida nas décadas de 1970 e 1980, no contexto da retomada dos movimentos sociais brasileiros durante a Ditadura Militar[186], é marcada por uma pluralidade de fontes e interlocutores na qual o marxismo é apropriado de forma bastante original. Nesse sentido, se destacam, para o presente texto, sua crítica a Prado Jr. pelas tintas patriarcais de suas formulações e por seu economicismo; seu contato com a teoria da dependência em seu esforço de explicar a especificidade do capitalismo brasileiro e latino-americano; seu interesse, sobretudo através do historiador marxista Clóvis Moura, pelos movimentos de resistência popular do passado; e sua frutífera interlocução com intelectuais europeus, sobretudo aqueles ligados ao feminismo pós-guerra e ao marxismo, especialmente da escola francesa, fundamental para pensar as classes na estrutura social, assim como os conceitos de ideologia e consciência[187]. Tudo isso, entretanto, é fortemente marcado por seu "esforço sistemático para analisar e interpretar o Brasil numa perspectiva negra"[188], residindo aí a radicalidade de sua proposta interpretativa: retirar os sujeitos negros das margens e posicioná-los no centro da nação, de maneira a elaborar uma visão alternativa do país, que é negro[189]. Note-se novamente sua inovação em relação a Mariátegui: mais que um simples beber nas fontes do saber dos oprimidos, trata-se de trazer o sujeito negro ao centro do pensamento e da história. Ademais, caracteriza a obra de González sua originalidade conceitual, afinal, com todo seu acúmulo, a autora se

[185] *Ibidem*, p. 221-222.
[186] Barreto, 2018, p. 16-17.
[187] Rios; Lima, 2020, p. 11-15.
[188] Barreto, 2018, p. 16.
[189] *Ibidem*.

faz capaz de nos brindar não só na construção de novas categorias, mas com a redefinição conceitual dos pensamentos em que bebe[190].

Partindo dessa perspectiva, nos textos que correspondem à maturidade da primeira etapa de sua produção intelectual, marcada precisamente pelo diálogo com o marxismo[191], a filósofa constrói, a partir de sua inserção no debate sobre o "desenvolvimento desigual e combinado"[192], uma compreensão do capitalismo brasileiro sob o prisma racial, na qual, partindo das teses de José Nun acerca dos conceitos de "superpopulação relativa", "exército industrial de reserva" e "massa marginal", sustenta que o atraso do desenvolvimento capitalista latino-americano não é acidental, mas característico da fase monopolista do capitalismo industrial que, devido à própria lógica interna de sua expansão, obstrui o crescimento equilibrado das forças produtivas nas regiões subdesenvolvidas[193].

Nessa direção, se o processo de acumulação primitiva ocidental permitiu a emergência, como principais elementos da estrutura capitalista central, do trabalhador livre e do capital, no Brasil, esse processo ocorreu de maneira deformada: o capital historicamente formado no país foi determinado por nossa inserção dependente no mercado mundial, com as classes dominantes se contentando, sem realizar investimento industrial, em apropriarem-se de parte do excedente em prol do consumo, da especulação financeira etc.; enquanto o processo de formação do "trabalhador livre" brasileiro, devido à permanência de uma série de vínculos característicos de formas produtivas "pré-capitalistas"[194] no setor rural, impediu ou distorceu o funcionamento de nosso mercado de trabalho. Nesse sentido, González identifica a coexistência de três processos de acumulação distintos: (i) o capital comercial; (ii) o capital industrial competitivo; e (iii) o capital industrial monopolista; e afirma que tal coexistência implica diferentes efeitos quanto à força de trabalho[195]. É precisamente essa a problemática da funcionalidade da superpopulação relativa, afinal, nos países periféricos, grande parte dela se torna supérflua e passa a constituir uma "massa marginal" em face do processo de acumulação hegemônico das grandes empresas monopolistas[196].

Mas González vai além, analisando o tema, para além do recorte de gênero, sob um viés racial, e assim demonstra, pela tematização do *privilégio racial*, que este desenvolvimento desigual e combinado, ao produzir um grande exército de reserva, fazia-o sobretudo com a população negra, instaurando uma *divisão racial do trabalho*[197]. González critica, nesse sentido, a análise meramente econômica da questão da funcionalidade da população restante, afinal, ainda que seja econômica a explicação da baixa capacidade de absorção do mercado de trabalho, o problema da participação nessa população deve ser compreendido na esfera das instâncias política e ideológica, que, junto à economia, limitam objetivamente os comportamentos possíveis dos atores[198]. Embora obviamente preocupada com a dimensão estrutural das relações de classe numa ótica racial, a autora negava qualquer perspectiva economicista, criticando o que percebia como uma tentativa por parte das esquerdas de

[190] Rios; Lima, 2020, p. 20.
[191] Cf. Barreto, 2018, p. 16-17.
[192] "No qual diversos intelectuais, sobretudo ligados à teoria da dependência, buscavam compreender a maneira como o desenvolvimento latino-americano se deu articulando internamente distintas etapas de desenvolvimento e como este desenvolvimento resultou em limites internos e externos ao desenvolvimento regional que gerariam dependência econômica neocolonial e a formação de uma grande massa marginalizada" (González, 2020c, p. 25).
[193] González, 2020c, p. 25.
[194] Poderíamos sem dúvida estranhar o uso da noção de "pré-capitalista", que remete novamente a uma percepção teleológica do desenvolvimento socioeconômico. A profundidade da análise de González, entretanto, deixa claro que a autora não recai nesse vício, tratando-se apenas, poderíamos dizer, de um uso infeliz.
[195] cf. González, 2020c, p. 25-27.
[196] González, 2020c, p. 25-27.
[197] Barreto, 2018, p. 17-19.
[198] *Ibidem*.

reduzir a questão racial a uma questão econômica, supondo que, na medida em que se constituísse uma sociedade socialista, o problema da discriminação racial estaria resolvido. Para ela, pelo contrário, o problema racial é muito mais antigo que o próprio sistema capitalista "e está de tal maneira entranhado na cuca das pessoas que não é uma mudança de um sistema para outro que vai determinar o desaparecimento da discriminação racial"[199].

É ainda interessante ressaltar nesse sentido que, ao tratar das limitações dos intelectuais brasileiros submetidos ao neocolonialismo cultural no que toca à explicação da situação da população de cor no Brasil, González se atém a questões metodológicas ou epistêmico-filosóficas, afirmando que muitos de nossos intelectuais não conseguem escapar às astúcias da razão ocidental que os condiciona a todo tipo de erro, desde a "transposição mecânica de interpretações de realidades diferentes às mais sofisticadas articulações 'conceituais' que se perdem no abstracionismo"[200]. Trata-se, com efeito, de uma das principais preocupações de González, que denomina *racismo epistêmico*, ou seja, o movimento pelo qual se invalida consciente ou inconscientemente qualquer perspectiva de conhecimento que não seja Ocidental e branca com base no pressuposto que considera essa perspectiva – branca, masculina, ocidental – como universal, isenta e neutra, sem compreender sua própria especificidade. Os efeitos disso no Brasil são o apagamento e invisibilização sistemática e concreta de vozes destoantes do projeto nacional branco, além da subalternização e desqualificação das produções não brancas de conhecimento. O processo se acentua ainda mais quando se trata de mulheres racializadas[201].

Nessa direção, a autora identifica entre as tendências neocoloniais dominantes nas análises das relações raciais no Brasil a ortodoxia marxista, na qual a categoria "raça" se diluiria numa temática economicista para a qual a discriminação racial seria mero instrumento da classe dominante para dividir o operariado e cuja solução residiria na mera aliança entre trabalhadores de diferentes raças. A inadequação de tal concepção economicista fica clara ao se considerar que a maioria da população brasileira não alcançou a situação de força de trabalho relacionada ao capitalismo industrial competitivo, restando à população negra majoritariamente situações de superexploração. A solução metodológica encontrada por González, destaque-se, consiste na *devida dialetização*[202] do marxismo e na compreensão dos grupos racialmente subordinados como minorias que internalizam o processo de colonização a partir do privilégio racial, o que permitiria uma análise mais objetiva das relações raciais no Brasil[203].

Com essa metodologia, González alcança algumas importantes conclusões, entre elas a compreensão, embasada na conceituação althusseriana da ideologia, do racismo como construção ideológica e conjunto de práticas cuja eficácia depende de sua internalização por parte dos atores, beneficiários como prejudicados, que o reproduzem em sua consciência e comportamento; e que desempenha um importante papel para o aspecto subordinado da reprodução ampliada das classes sociais, ou seja, na reprodução (formação-qualificação-submissão) e distribuição dos agentes nas diferentes classes sociais, tornando-se o determinante primário da posição dos não brancos dentro das relações de produção e distribuição, assim como o sexismo no caso das mulheres[204].

---

[199] González 2020d, p. 288.
[200] González, 2020c, p. 31.
[201] Entende-se o motivo de González não estar inclusa no cânone do pensamento nacional como intérprete fundamental do Brasil, apesar de sê-lo (Barreto, 2018, p. 27).
[202] É dela o termo que vínhamos utilizando até aqui.
[203] González, 2020c, p. 31-33.
[204] *Ibidem*, p. 34-35.

É assim que a autora pode afirmar que um dos legados concretos da escravidão é a distribuição geográfica da população negra na periferia em relação às regiões hegemônicas, ou seja, no chamado Brasil subdesenvolvido, em que predominam, de forma relativamente autônoma, as formas pré-capitalistas de produção. Se olhamos para a questão desde um ponto de vista histórico, fica claro que, na medida em que o regime escravista teve sua ação mais profunda nas regiões brasileiras para as quais, a cada ciclo econômico, era deslocada a população escravizada, sendo essas as regiões em que iniciaram-se os processos simultâneos de mestiçagem e de emergência de uma população de cor livre, esta população permaneceu, após o declínio da cada ciclo, nas respectivas regiões, voltando-se para atividades de subsistência ou mesmo desvinculando-se econômica e socialmente. Com isso, junto aos poucos escravos libertados em 1888, essa população veio a constituir a grande massa marginalizada no momento de emergência do capitalismo, posto que "fixados" a formas de produção pré-capitalistas. Da mesma forma, tendo sido a região sudeste a última a abolir a mão de obra escrava, esse processo de mestiçagem e emergência de uma população de cor livre foi ali limitado; ao mesmo tempo que precisamente a cultura cafeeira permitiu o processo de acumulação primitiva necessário à estruturação do capitalismo brasileiro[205].

Ademais, considerando – a partir de Clóvis Moura – Palmares a primeira tentativa brasileira no sentido da criação de uma sociedade democrática e igualitária e o berço de nossa nacionalidade, González propõe opor à história oficial a realidade histórica, e, inspirada também em outros eventos históricos de resistência negra e atenta à importância do estudo dos lugares de resistência e do papel negativo da mulher negra na sociedade brasileira para a compreensão do Brasil, sustenta a necessidade de se considerar, dialeticamente, as estratégias de que se utilizaram e utilizam os oprimidos para sobreviver e resistir[206]. Podemos então aproximar González da tendência presente no marxismo latino-americano de se tomar a resistência histórica dos povos oprimidos como fonte para a *práxis* atual, sublinhando, entretanto, o lugar central – e não mais subordinado – que o sujeito negro oprimido conquista em seu trabalho. Isso fica claro em sua famosa entrevista às Patrulhas Ideológicas, em que, ao ser questionada sobre as articulações marxistas dos Estados africanos como Moçambique que, embora encaminhadas no sentido de preservar os valores culturais do negro, visavam mudar a estrutura capitalista de colonização de maneira ocidental, González afirma que, sem negar o avanço desses Estados socialistas negros, é necessário compreender que os discursos mais progressistas do Ocidente não chegam perto, em relação aos povos colonizados, de tocar a forma discursiva que caracterizou sua resistência. Lamenta, entretanto, que haja uma dificuldade da esquerda de incorporar o discurso da resistência negra, que apareceria mesmo nos militantes negros paulistas, que, versados no marxismo, não incorporariam a isso a base cultural afrobrasileira[207].

Nesse sentido, e retornando ao início de nosso argumento, importa perceber que também o próprio Mariátegui, ao advogar pela consideração dos saberes ancestrais dos povos colonizados, iniciou em alguma medida um tipo de pensamento análogo à apropriação do marxismo por González. Voltamos a afirmar: nem ele nem Prado Jr. estavam a rigor errados, fazendo isso sim parte do processo dialético de elaboração do marxismo latino-americano. Fica assim clara a fundamental importância da dialetização do marxismo através de seu contato com a realidade latino-americana, característica, em diferentes formas, de todos os autores aqui analisados. Importa, entretanto, notar que, mais recentemente, esse movimento alcançou novas alturas na filosofia da libertação de Enrique Dussel, em que encontramos a proposta de, superando a dialética hegeliana, ir além, construindo um método analítico e um marxismo renovado desde o nível epistêmico e metodológico.

[205] *Ibidem*, p. 34-36.
[206] González, 2020a, p. 51-62.
[207] González, 2020d, p. 291-296.

A proposta dusseliana de superação analética da dialética

Para Dussel – em aproximação clara com González –, a filosofia ocidental operou historicamente como centro da hegemonia ideológica das classes dominantes, desempenhando um papel essencial precisamente enquanto instrumento ideológico que instaura uma totalidade dentro da qual só se pode pensar o europeu "universal", ou seja, o mesmo, o ser, e nunca o não-ser, o diferente[208]. Com efeito, disto é que teria se tratado a expansão colonial europeia: expansão dialético-dominadora do "mesmo", que aniquila o outro e o totaliza como função sua. Esse processo dialético-ontológico teria sido de todo ignorado pela filosofia moderna e contemporânea[209] europeia, mas não à toa: é precisamente esta função alienante e normatizadora que Dussel está denunciando em seu cerne[210]. Decorreria disso a necessidade de um método filosófico que, em vez de partir desse fundamento igual, parta da exterioridade metafísica do oprimido para superar as limitações impostas pelo projeto filosófico do opressor, no qual a categoria de exterioridade funcione como reserva crítica que possibilita romper a totalidade[211].

Assim, a crítica dusseliana à dialética se dirige precisamente a seu caráter ontológico, visível, segundo ele, nas poucas páginas dos *Grundrisse* que Marx dedica ao método dialético, descrevendo-o "como o movimento que se eleva do abstrato ao concreto (...) até chegar à mais simples categoria (...), que não é senão o fundamento da totalidade"[212]. Nesse sentido, a dialética representaria um novo âmbito metódico, não apodítico ou científico (epistemático), mas demonstrativo ou deíctico, já que, por ser a própria origem, não pode partir do nada (*apò-*) anterior como faz a ciência, constituindo-se assim como um atravessar (*dià-*) diversos horizontes ônticos para chegar de totalidade em totalidade até a fundamental. Com isso, a dialética teria como categoria própria a totalidade; como princípio, o de identidade e diferença; e como âmbito próprio, o ontológico, ou seja, a passagem de um horizonte de entes a outros até seu fundamento, em que "cada horizonte é o ser que funda todo o compreendido em tal âmbito"[213].

Assim, ainda que se trate de método crítico com relação ao método científico, se faria necessário alcançar um novo nível do discurso, a saber, a analética. O analético, nas palavras de Dussel, significa o fato real humano pelo qual todo homem, grupo ou povo se situa sempre "além" (*anó-*) do horizonte da totalidade, o que torna necessário o surgimento do momento analético por não ser mais suficiente a dialética negativa. A categoria própria desse momento é então a exterioridade, pelo que "o ponto de partida de seu discurso metódico é a exterioridade do outro", e "seu princípio não é o de identidade, mas da separação, distinção"[214], que coloca em questão a totalidade. Assim, o momento analético é crítico do método dialético negativo e sua superação: não o nega, mas o assume para completá-lo, dando-lhe seu justo e real valor. Trata-se nesse sentido da *afirmação* da exterioridade: não somente negação da negação do sistema desde a afirmação da totalidade, mas superação da totalidade desde a transcendentalidade interna ou da exterioridade[215]. Ou seja: perceber que, se uma ciência crítica é autenticamente ciência na medida em que pode explicar a totalidade com a consciência maximamente crítica possível nesta formação em que vivemos, a criticidade máxima de uma

[208] Dussel, 1982, p. 11.
[209] Se, é claro, houve pensadores europeus que se preocuparam com o problema da diferença, especialmente no caso da filosofia contemporânea francesa, a crítica do filósofo argentino vai no sentido de que mesmo esse movimento não foi suficiente para realmente permitir uma filosofia radicada na diferença, coisa que considera necessária para se pensar a situação dos oprimidos do mundo.
[210] *Ibidem*, p. 58.
[211] Ludwig, 2011, p. 116; p. 136.
[212] Marx *apud* Dussel, 1982, p. 162.
[213] Dussel, 1982, p. 162.
[214] *Ibidem*, p. 164.
[215] *Ibidem*, p. 163-165.

metodologia só é possível à luz da exterioridade do sistema, a partir de uma constituição *anadialética*: a partir da exterioridade, *anó-*¸ se produz o desdobramento, *diá-*¸ da compreensão de um novo horizonte, *logos*, que cria a possibilidade de investigar proveitosamente em favor das nações periféricas e das classes populares[216].

Isso, é claro, encontra importante ressonância na tendência já verificada entre os marxistas latino-americanos de beber nas fontes das resistências sociais, residindo a diferença em fazê-lo desde o início por um método constituído de forma a evitar sua redução à unidade do todo, maximizando sua potência subversiva. Nesse sentido, dentre aqueles que expressam um certo nacionalismo contra as metrópoles, Dussel destaca os que o fazem de maneira francamente revolucionária, diferenciando-os por sua noção de povo, que "deve ser precisada dentro de uma formação social"[217] a partir de suas classes oprimidas. Com efeito, seriam as classes oprimidas das nações dependentes as que conservam em sua cultura própria a máxima exterioridade do sistema mundial, pelo que "só elas podem apresentar uma alternativa real e nova para a humanidade futura, dada sua alteridade metafísica"[218]. Sem essa exterioridade, a cultura "mundial" simplesmente realizaria algumas das possibilidades já incluídas no projeto central metropolitano, alimentando-se do "mesmo" que sempre foi, e, por meio do genocídio biológico e cultural do filho e do pobre, chegaria a sua própria morte[219]. Portanto, o projeto de libertação, o ser futuro que é não-ser no atual sistema, é o fundamento analógico, abismal, caótico e anárquico para o sistema vigente, para o qual a *práxis* libertadora se volta[220]. Note-se a materialidade profunda dessa concepção em termos econômicos: devido ao fato de a própria totalidade impor-se, surge na economia um momento que não se encontra compreendido no sistema, uma ana-economia, a economia dos pobres naquilo em que não foi absorvida pelo sistema[221], na qual o marxismo deve encontrar importante fonte.

Mas se a libertação do oprimido se baseia na cultura popular e só pode ser realizada pelo próprio oprimido, nem por isso se deve crer um espontaneísmo: é fundamental nesse processo a consciência crítica do intelectual orgânico, dos grupos, comunidades ou partidos críticos, indispensável para que o povo assuma consciência crítica para discernir o que tem de pior em si – a cultura imperial vulgarizada – do melhor que já existe desde tempos passados, sua exterioridade cultural, máximo de crítica possível sem consciência atual. Ademais, essa nova cultura mundial proposta por Dussel não se traduz numa homogeneidade, afinal, ela mesma está pautada na afirmação analética da exterioridade de cada indivíduo, tratando-se não de uma cultura única, mas de um mosaico de culturas cuja interrelação se plasma em valores de respeito e valorização da exterioridade[222].

Para o marxismo latino-americano, a importância de Dussel reside em perceber que, sendo a periferia explorada e oprimida não apenas pela burguesia central, mas também pelo proletariado do centro, as doutrinas clássicas do séc. XIX e as que fazem a análise apenas no nível nacional não se dão conta da diferença das classes no centro e na periferia, e por isso mesmo a ortodoxia marxista necessita ser reformulada desde a espacialidade mundial geopolítica para que possa efetuar uma hermenêutica com categorias apropriadas. Essa reformulação, no entanto, não pode ser em si mesma totalizante, afinal, a luta de libertação da periferia é muito diversa, devendo em cada caso se considerar a exterioridade, originalidade ou alteridade histórica concreta de cada região, afinal, "a dependência é apenas um aspecto (…) da totalidade nacional periférica (…), que não inclui a exterioridade nacional

[216] *Ibidem*, p. 173.
[217] *Ibidem*, p. 76-77.
[218] *Ibidem*.
[219] *Ibidem*, p. 81-83.
[220] *Ibidem*.
[221] *Ibidem*, p. 152-153.
[222] *Ibidem*, p. 100-102.

própria"[223]. Mesmo assim, Dussel considera que existiria apenas um modelo real de libertação e autonomia para a periferia, os socialismos democrático populares – destaque para o plural: apenas aplicação verdadeiramente analética desse modelo o compatibilizaria, como já pensava Mariátegui, às possibilidades materiais e culturais específicas de cada povo.

Percebemos, ademais, importantes pontos de contato de Dussel com a teoria da dependência: com efeito, o filósofo argentino explicitamente remete a ela como a teoria que teria desvendado "o roubo da *plusvalia* do trabalho da periferia" em seu caráter atual de "dissimetria estrutural essencial no mundo atual", nível no qual se realiza a alienação humana mais importante de nosso tempo, "alienação de todas as alienações" e "condicionamento" – no nível econômico – "de todas elas"[224]. Faz então coro à crítica dos teóricos da dependência acerca dos modelos econômicos desenvolvimentistas, sustentando a necessidade de uma antieconomia, "uma economia que mostre a significação ideológica das reformas microeconômicas ou das economias desenvolvimentistas ou imperialistas"[225]. Uma vez que a alienação econômica é a realização de todas as alienações, a libertação econômica é a realização concreta da libertação humana, o processo pelo qual o oprimido se lança num novo projeto de sistema econômico pela afirmação de sua exterioridade cultural. No entanto, para Dussel, ainda seria necessário colocar a teoria da dependência a partir de um marco histórico concreto, afinal, a exterioridade periférico-nacional não se reduz ao fato de sofrer dominação imperial, sendo isso sim específica de acordo com cada história nacional[226]. Como vimos, isso não é grande novidade, afinal esse movimento já se realizava desde Bambirra.

Pode ainda ser interessante aplicar o aparato analítico de Dussel a Mariátegui para perceber como, ainda que argumentasse considerando positiva a tendência ocidental ao universal, é de qualquer forma na exterioridade dos povos indígenas que o autor peruano encontra o conteúdo de seu socialismo indo-americano. Com isso, ainda que Mariátegui acabe incorrendo em alguns dos equívocos totalizantes que Dussel combate, não se pode negar que sua produção constituiu um importante avanço para o marxismo latino-americano. Ambos concordariam, sem dúvida, que na América Latina só seria possível um socialismo de raízes populares e ancestrais.

Conclusão

Feitas tais considerações, podemos agora elencar como pontos de tensão fundamentais para a elaboração dialética do marxismo latino-americano (i) a questão racial; (ii) a caracterização da economia latino-americana (se feudal, dependente etc.); (iii) o recurso à experiência de resistência dos oprimidos como material para a resistência e revolução latino-americana; e (iv) a questão acerca da melhor abordagem metodológica de nossa realidade (meramente econômica ou também cultural; dialética ou analética). Poderíamos, sem dúvida, adicionar aqui outros pontos, relacionados a estes, como a importância e o papel atribuídos às classes dominantes locais, mas os limites de um artigo o impossibilitam[227].

Nota-se que em cada um desses pontos se verificou o paulatino desenvolvimento do marxismo latino-americano em termos de uma dialetização da teoria marxista por meio de sua readequação problemática frente à realidade latino-americana. Isso fica especialmente claro frente ao desenvolvimento de tais temas nas progressivas tratativas dos autores aqui analisados: (i) a questão racial, que em Mariátegui se tornou fator revolucionário indispensável, se converte em imperativo

[223] *Ibidem*, p. 79-80.
[224] *Ibidem*, p. 154.
[225] *Ibidem*, p. 156.
[226] *Ibidem*, p. 175.
[227] Tenho dado sequência a essa pesquisa em meu doutorado.

metodológico para a própria perspectiva a partir da qual se produz o marxismo de González e passa a (iv) ser tratada sob um escopo mais amplo que o meramente econômico; (ii) nossa economia, antes lida sob um viés, além de eurocentrista e a-histórico, metodologicamente pobre, que interpretava nossa história como repetição atrasada da história europeia, hoje é compreendida, a partir do conceito de dependência, como dependente e parte indispensável do sistema capitalista mundial que possibilitou o desenvolvimento e a hegemonia do centro, contando inclusive com trabalhos cada vez menos abstratos que se aproximam da concretude das situações nacionais individuais; e a (iii) histórica resistência dos oprimidos, para além de mero suporte sociológico para a revolução ou para a sustentação de um regime socialista, se torna, com González e Dussel, (iv) a própria fonte da alteridade que permite pensar alternativas filosóficas, políticas, econômicas e sociais para além do sistema dominante.

Com isso, nos consideramos em condições de afirmar o desenvolvimento dialético – quiçá analético – do marxismo latino-americano como tendencia histórica que cada vez mais aproxima a teoria marxista da realidade latino-americana. Se, é claro, sua continuidade não está garantida para o futuro, pelo menos representa um importante direcionamento para o marxismo no continente. Cabe aos marxistas latino-americanos atuais responder a seu chamado e impulsioná-lo!

Bibliografia

Bambirra, Vânia, 2013, *O capitalismo dependente latino-americano.* Trad. Fernando Correa Prado e Marina Machado Gouvêa. 2. ed. Florianópolis: Insular.

Barreto, Raquel, 2018, 'Lélia González, Uma Intérprete do Brasil'. In: Gonzálzez, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. *Lélia González em primeira pessoa*. Coletânea organizada e editada pela União dos Coletivos Pan-Africanistas (UCPA). Diáspora Africana.

Coutinho, Carlos Nelson, 1987, *A Dualidade de Poderes. Estado, revolução e democracia na teoria marxista*. São Paulo: Editora Brasiliense.

Dos Santos, Theotônio, 1972, 'La crisis de la teoria del desarrollo y las relaciones de dependencia em America Latina' - Material didactico. *Centro Interamericano de desarrollo y reforma agraria*, n.177, Bogota, Colômbia.

_____2016, 'Subdesenvolvimento e dependência'. In: Löwy, Michael (org.), *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed., ampl. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo.

Dussel, Enrique, 1982, *Filosofia da libertação na América Latina*. Coleção reflexão Latino-Americana. São Paulo: Edições Loyola.

Engels, Friedrich; Marx, Karl, 2019, *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner*. Trad. De Milton Camargo Mota. Petrópolis: Vozes.

González, Lélia, 2020a, 'A mulher negra na sociedade brasileira: Uma abordagem político-econômica'. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____2020b, 'A juventude negra brasileira e a questão do desemprego'. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____2020c, 'Cultura, etnicidade e trabalho: Efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher'. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____2020d, 'Entrevista a *Patrulhas ideológicas*'. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

_____2020f, 'Racismo e sexismo na cultura brasileira'. In: *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Konder, Leandro, 1984, 'A concepção de história em Marx'. In: *O marxismo na batalha das ideias.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

_____1988, *A derrota da dialética; a recepção das idéias de Marx no Brasil até o começo dos anos trinta*. Rio de Janeiro: Campus.

Löwy, Michael (org.), 2016, *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed., ampl. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo.

_____2016, 'Pontos de referência para uma história do marxismo na América Latina'. In: *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed., ampl. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo.

Ludwig, Celso Luiz, 2011, *Para uma filosofia Jurídica da Libertação: Paradigmas da filosofia da libertação e direito alternativo*. 2. ed. São Paulo: Conceito Editorial.

Mariátegui, José Carlos; Pesca, Hugo, 1929, 'El problema de las razas em la América Latina'. *Marxists.org*, Archivo José Carlos Mariátegui, s.p. Disponível em: https://tinyurl.com/2bj7nbfv.

Mariátegui, José Carlos, 1928, 'Aniversario y balance'. 1 Editorial de "*Amauta*", n. 17, año II, Lima. Disponível em: https://www.archivochile.com/.

_____2016, 'O socialismo indo-americano'. In: Löwy, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed., ampl. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo.

Marx, Karl, 2017, *O Capital: Crítica da Economia política. Livro I: O processo de produção do capital***.** Tradução de Rubens Enderle**.** 2. ed. São Paulo: Boitempo.

Prado, Fernando Correa, 2013, 'Apresentação'. In: Bambirra, Vânia. *O capitalismo dependente latimo-americano*. Trad. Fernando Correa Prado e Marina Machado Gouvêa. 2. ed. Florianópolis: Insular.

Prado Jr., Caio, 2016, 'A natureza econômica da colonização tropical'. In: Löwy, Michael (org.). *O marxismo na América Latina: uma antologia de 1909 aos dias atuais*. Trad. Cláudia Schilling e Luís Carlos Borges. 4. ed., ampl. São Paulo: Expressão Popular: Perseu Abramo.

_____1994, *História econômica do Brasil*. 41. ed. São Paulo: Brasiliense.

Quartim, João, 2007, ‘A Evolução da Consciência Política dos Marxistas Brasileiros’. In: *História do marxismo no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp.

_____2017. ‘Comunismo e marxismo no Brasil’. In: Schwarz, R.; Sader, E.; Quartim, J.; Gianotti, J. *Nós que amávamos tanto O Capital*. 1. ed. São Paulo: Boitempo.

Rios, Flávia; Lima, Marcia, 2020. ‘Introdução’. In: *Por um feminismo afro-latíno-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Organização Flavia Rios, Marcia Lima. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

Schwarz, Roberto, 2017, ‘Sobre a leitura de Marx no Brasil’. In: Schwarz, R.; Sader, E.; Quartim, J.; Gianotti, J. *Nós que amávamos tanto O Capital*. 1. ed. São Paulo: Boitempo.