



## Marx e transformação social: haveria um diálogo possível com o anarquismo e o pensamento decolonial?

*Marx y la transformación social: ¿habría un diálogo posible con el anarquismo y el pensamiento decolonial?*

*Marx and social transformation: would there be a possible dialogue with anarchism and decolonial thought?*

Alvaro Ferreira

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio)

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

alvaro.ferreira.geo@gmail.com

**Resumo:** Todos nós já ouvimos e lemos críticas de anarquistas a marxistas, de marxistas a anarquistas, críticas de autores que se movem a partir do pensamento decolonial a marxistas e a anarquistas, assim como de marxistas e anarquistas a autores que defendem o giro decolonial. Este artigo se propõe a rediscutir essas construções teóricas com o objetivo de refletir sobre a construção de um diálogo possível entre a construção teórica de Karl Marx (e não do marxismo de forma geral), do anarquismo e do pensamento decolonial para pensar a produção do espaço.

**Palavras-chave:** Marx. Marxismo. Anarquismo. Pensamento decolonial. Produção do espaço.

**Resumen:** Todos hemos escuchado y leído críticas de anarquistas a marxistas, de marxistas a anarquistas, críticas de autores que van del pensamiento decolonial a marxistas y anarquistas, así como de marxistas y anarquistas a autores que defienden el giro decolonial. Este artículo propone rediscutir estas construcciones teóricas con el objetivo de reflexionar sobre la construcción de un posible diálogo entre la construcción teórica de Karl Marx (y no el marxismo en

general), el anarquismo y el pensamiento decolonial para pensar la producción del espacio.

**Palabras clave:** Marx. Marxismo. Anarquismo. Pensamiento decolonial. Producción del espacio.

**Abstract:** We have all heard and read criticisms from anarchists of Marxists, from Marxists of anarchists, criticisms from authors who move from decolonial thought to Marxists and anarchists, as well as criticisms from Marxists and anarchists to authors who defend the decolonial turn. This article proposes to re-discuss these theoretical constructions with the aim of reflecting on the construction of a possible dialogue between the theoretical construction of Karl Marx (and not of Marxism in general), anarchism and decolonial thought to think about the production of space.

**Keywords:** Marx. Marxism. Anarchism. Decolonial thought. Production of space.

## Introdução

Todos nós já ouvimos e lemos críticas de anarquistas a marxistas, de marxistas a anarquistas, críticas de autores que se movem a partir do pensamento decolonial a marxistas e a anarquistas, assim como de marxistas e anarquistas a autores que defendem o giro decolonial...

Entretanto, lembrei de algo que Milton Santos afirmou há tempos: “a força da alienação vem dessa fragilidade dos indivíduos, quando apenas conseguem identificar o que os separa e não o que os une”. Portanto, o movimento de produção deste texto esteve inspirado no que aproxima essas três importantes linhas de pensamento e não no que as separa.

Mas antes de prosseguirmos em direção às aproximações, parece necessário salientarmos alguns pontos acerca dos debates travados pelos anarquistas, pelos defensores do pensamento decolonial e pelos marxistas.

Ao nos referirmos ao anarquismo, há diferenças internas ao debate. Há aqueles que defendem a necessidade do restabelecimento do “anarquismo puro” no modelo bakuninista ou kropotkista. Outros, como o cientista político britânico Saul Newman (2022), acreditam que o anarquismo, atualmente, tem de ser pensado em sua interface com as demandas contemporâneas e no contexto da falência do paradigma representacional. Defendem, inclusive, a utilização da expressão pós-anarquismo, que consistiria em tomar a anarquia como conduta ética fundada no princípio segundo o qual “os meios são os fins”. Dessa maneira defende a ideia de que é necessário fazer hoje a vida que queremos, não idealizando um projeto futuro, mas prefigurando no presente outra forma de viver.

Autores que se encontram alinhados ao denominado pensamento decolonial procuram fazer uma crítica à colonialidade do saber e ao eurocentrismo como narrativa colonial do mundo, que subalternizaria saberes, culturas e povos. Assim, defendem a necessidade de uma descolonização que passe a valorizar outras racionalidades, outras formas de saber e viver oriundas das experiências dos grupos subalternizados. Dentre esse grupo de autores, há aqueles que não se abstêm do diálogo com autores do pensamento crítico europeu, mas há aqueles mais ra-

dicais que negam qualquer diálogo com o “mundo colonizador”. Alguns debates desenvolvidos pelos autores que caminham através do pensamento decolonial correm o risco de cair na armadilha da luta baseada na defesa e no fortalecimento das identidades como fim em si mesmo.

É preciso lembrar que dentro do denominado “marxismo” há a construção de diversas teorias e análises que percorrem trilhas bastante diferentes, e, inclusive, algumas vezes contraditórias. Algumas vertentes dão ênfase em aspectos de um denominado “marxismo clássico”, outras combinam a análise marxista com conceitos não marxistas, outras têm uma posição mais dogmática. Essa diversidade de perspectivas teóricas levou, inclusive, à criação de partidos socialistas e comunistas, que em alguns casos deram origem a desvios totalitários com a implementação do fortalecimento do Estado. Aliás, não há como não recordar da célebre e curiosa afirmação de Marx de que “tudo que eu sei é que não sou marxista”.

## **Marxismos, anarquismo e pensamento decolonial: algumas críticas necessárias**

Definitivamente, o próprio Marx não estava confortável com o caminho trilhado por aqueles que se denominavam marxistas. Portanto, parece-nos importante trazer à tona a origem da expressão “marxista”. O termo “marxista” foi criado por Mikhail Bakunin, no contexto de suas divergências com Karl Marx na I Internacional, como termo pejorativo (HAUPT, 1987). Os “marxistas” a que Bakunin se referia eram os “seguidores” de Marx, especialmente na Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT), que seriam fundamentalmente os socialistas franceses e alemães. Assim, o significado pejorativo de “marxismo” destinava-se aos adeptos das ideias e posições políticas de Marx.

Havia um grupo de indivíduos que concordavam com as concepções e posições políticas de Marx, mas que já naquela época tinham posições distintas entre si. Alguns concordavam mais com a produção intelectual de Marx, ao passo que outros ligavam-se mais às suas posições políticas.

A expressão “marxismo” foi perdendo o sentido forjado por Bakunin e, paulatinamente, foi ganhando um novo sentido. No final da vida de Marx, a expressão já era utilizada com um sentido positivo, e passou a ser usada não apenas pelos adversários, mas também pelos adeptos das ideias e posições de Marx. Entretanto, podemos afirmar que foi apenas após a sua morte que o sentido positivo se impõe e passa a ser amplamente utilizado.

O contexto inicial da frase “tudo que eu sei é que não sou marxista” remete aos supostos adeptos das ideias e posições de Marx na França, Paul Lafargue e Jules Guesde. Embora Lafargue tenha iniciado sua ação política influenciado pelo anarquismo, posteriormente se aproxima das ideias de Marx. Guesde, que também era adepto das ideias de Marx, juntamente com Lafargue tornaram-se os principais articuladores do Partido Operário (PO), que após 1893 passa a se chamar Partido Operário Francês – POF (VIANA, 2017).

Segundo troca de correspondências entre Engels e Bernstein (ENGELS, 2010), é possível perceber que o Preâmbulo do Programa do Partido Operário, escrito em 1880, teve a colaboração de Marx. Além do preâmbulo, o documento possuía duas seções, uma política e outra econômica. A seção política colocava a necessidade de liberdade de imprensa e organização, revogação de ações estatais contra os trabalhadores e suas organizações, tal como a Associação Internacional dos Trabalhadores, abolição da dívida pública e do exército permanente. Por sua vez, a seção econômica reivindicava descanso semanal para os trabalhadores, redução da jornada de trabalho, salário-mínimo baseado em estatísticas do preço local de alimentos, igualdade salarial entre os sexos e responsabilização das empresas por velhos e inválidos.

Após a adoção do Programa, ocorreu um forte embate entre os membros do próprio partido. Guesde e Lafargue consideravam que “o programa mínimo (as seções política e econômica) tinha o objetivo de apenas atrair os trabalhadores e o fundamental era o programa máximo (o preâmbulo, escrito por Marx), que remetia ao objetivo final, abolição do capitalismo e instauração do comunismo” (VIANA, 2020). Dentro do partido, por sua vez, existiam grupos que se preocupavam apenas com o denominado programa mínimo e com as lutas e reivindicações imediatas.

Logo surgem divergências também entre Marx e os representantes do Partido Operário (PO). Marx não descartava a importância das lutas econômicas e mais imediatas que surgiam com o proletariado, acreditando que elas deveriam constituir-se, também, em metas concretas da luta. Mas acreditava, porém, que era necessário caminhar também em direção ao comunismo. Nesse sentido, “Marx discordava tanto dos minimalistas, que se limitam a reivindicações imediatas, quanto dos maximalistas, que se limitam ao discurso geral sobre revolução” (VIANA, 2020). É por isso que é possível recuperar o sentido da célebre e curiosa afirmação de Marx de que “tudo que eu sei é que não sou marxista”.

Marx tinha no horizonte a certeza de que a luta deveria estar baseada no mundo concreto. A crítica de Marx (e do próprio Engels) ao apolitismo anarquista, que se aplicava aos maximalistas franceses quando criticavam o eleitoralismo, é a de abandonar a luta concreta e substituí-la por fraseologias supostamente revolucionárias. Acreditava, pois, que seria necessário usar todas as formas de luta para avançar e buscar a autonomia, até conseguir as condições para chegar a uma revolução social. Dessa forma, para Marx, a luta eleitoral era vista como uma das possibilidades de ação do movimento operário.

Portanto, o marxismo não deveria ser confundido com a ideia de ser seguidor das concepções e posições políticas de Marx (como sugeriu Bakunin), mas como definido por Karl Korsch (1977), “a expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado”. Isso é importante, pois reuniria o caráter de classe e sua expressão formal – a teoria. É importante acrescentar que fazia referência ao ser revolucionário, e não como classe trabalhadora determinada pelo capital<sup>1</sup>. A prática e a transformação norteiam o esforço teórico. Nesse sentido, a teoria marxista não pode se limitar a relatar o existente, é necessário lutar por sua ruptura.

O advogado e anarquista Bob Black (2021) afirmou que se autodenominar anarquista significava estar predisposto a uma gama imprevisível de associações, um conjunto que raramente significaria a mesma coisa para duas pessoas. Inclusive sobre a oposição ao Estado, chegou a afirmar que William Godwin – considerado como um precursor do anarquismo moderno – queria que o Estado definhasse gradualmente,

<sup>1</sup> Este debate será mais aprofundado no decorrer do texto.

já que antes seria necessário que o progresso do esclarecimento preparasse a população para viver sem ele. Podemos ainda afirmar que Pierre-Joseph Proudhon (2001 [1863]) teria construído uma teoria do “federalismo”, que acabava por transferir a maior parte do poder do Estado aos governos locais; e, por sua vez, Kropotkin (2022 [1892]) defendia uma espécie de comunas livres que se assemelhavam a cidades-estado. Ou seja, a defesa da abolição do Estado – tão cara aos anarquistas – também não tinha um consenso em sua forma por parte de alguns dos importantes nomes do anarquismo.

Saul Newman (2022, p. 31), ao refletir sobre o anarquismo, afirmou tratar-se de “um agrupamento diverso e heterodoxo de ideias, sensibilidades morais, práticas e movimentos históricos e lutas, animado pelo que chamo de um impulso anti-autoritário”. E acrescenta ainda que se trata de “um desejo de interrogar, recusar, transformar e derrubar todas as relações de autoridade, particularmente aquelas centralizadas dentro do Estado soberano”. Os anarquistas do século XIX buscaram abolir a autoridade política, mas acabaram por invocar outro tipo de autoridade, a autoridade moral da sociedade.

O anarquismo é visto como contendo uma posição instintiva e emocional. Talvez, por sentir instintivamente o germe do totalitarismo em qualquer sistema intelectual que busca explicar tudo, tem se oposto consciente e, com frequência, militantemente ao esforço intelectual como tal. Sua oposição não tem sido simplesmente a análises e teorias particulares, mas a análises e teorias como tais. Posições como essa levaram Conatz (2011) a afirmar que “um movimento que desdenha a teoria e adora acriticamente a ação, o anarquismo continua sendo um edifício instável, consistindo essencialmente de vários pedaços de análise marxista sustentando alguns preceitos táticos inflexíveis”. O anarquismo é mantido unido principalmente por impulsos libertários — algo importantíssimo, com toda a certeza.

Por sua vez, o denominado pensamento decolonial ou giro decolonial, de maneira extremamente resumida, consiste em rejeitar a “modernidade”, pois representa a “colonialidade do poder” que se constituiu a partir da conquista e colonização da América. Há nessa perspectiva

um desprezo pela proposta universal de luta pelos explorados e oprimidos, visto que isso significaria a reprodução da metanarrativa “totalitária” típica da modernidade. No nível programático, sua orientação está concentrada na denominada “descolonização” do conhecimento.

Grande parte dos autores que tem desenvolvido suas pesquisas a partir do pensamento decolonial promove uma dura crítica à denominada razão ocidental, abandonando inclusive as contribuições de método de Marx, que buscava explicar a sociedade em sua totalidade, realizando a articulação imprescindível entre os modos de produção e de reprodução social. Ou seja, esses autores tendem a abandonar o caráter da revolução social e o tema da totalidade em suas reflexões. Entretanto, a ideia de que o tema da revolução não seja atual diante das grandes questões do cotidiano não nos parece adequada.

Grande parte das questões cotidianas elencadas pelos pesquisadores vinculados ao pensamento decolonial está ligada às questões identitárias. E aqui há uma grande armadilha, pois os capitalistas perceberam que a identidade pode ser capturada como modo de pertencimento organizado pelo mercado (BARROS, 2024). Ou seja, o identitarismo pode ser utilizado para fortalecer uma lógica de consumo voltado a determinado nicho social, contribuindo para sua mercadificação. Nesse sentido, vale salientar como a ideia de representatividade cosmética pode contribuir para manter tudo como está, mas com uma “maquiagem” de mudança. A representatividade cosmética refere-se à inclusão de imagens e narrativas de grupos marginalizados em campanhas de *marketing* e publicidade. Embora essa representatividade possa parecer positiva à primeira vista, ela pode ser cooptada pela lógica do capitalismo de diversas maneiras: mercadificação da identidade; reforço do individualismo; diluição de demandas por justiça social; exploração do trabalho emocional; e reforço de estereótipos.

Em se tratando da mercadificação da identidade, a representatividade cosmética pode transformar identidades em mercadorias, reduzindo grupos complexos a estereótipos simplificados para fins de *marketing*. Além disso, empresas podem usar imagens de diversidade para vender produtos sem se comprometer com mudanças sistêmicas que abordem as desigualdades subjacentes.

O capitalismo tende a promover o individualismo, e a representatividade cosmética pode se concentrar em histórias de sucesso individuais, ignorando as barreiras sistêmicas que muitos enfrentam, reforçando assim o individualismo. Isso pode criar a falsa impressão de que o sucesso é alcançável para todos, independentemente das circunstâncias, desde que se esforcem o suficiente.

No que tange à diluição de demandas por justiça social, observamos que ao apresentar imagens de diversidade, as empresas podem dar a impressão de que estão “fazendo sua parte” para a justiça social, desviando a atenção da necessidade de mudanças políticas e econômicas mais amplas. Inclusive, a representatividade cosmética pode ser usada como uma forma de “lavagem de imagem”, permitindo que as empresas evitem críticas sobre suas práticas comerciais ou políticas.

Grupos marginalizados são frequentemente chamados a compartilhar suas histórias de opressão e resiliência<sup>2</sup>, o que pode ser emocionalmente desgastante e explorador. As empresas podem lucrar com essas histórias sem fornecer compensação adequada ou apoio às comunidades representadas; é disso que se trata a noção de exploração do trabalho emocional.

Finalmente, o reforço de estereótipos se refere ao fato de que a representatividade cosmética pode, inadvertidamente, reforçar estereótipos se não for feita com cuidado e sensibilidade. Imagens e narrativas simplificadas podem perpetuar ideias preconceituosas sobre grupos marginalizados, em vez de desafiá-las.

Importa, então, resgatar a ideia de fetichismo, que foi a expressão utilizada por Marx para descrever a ruptura do fazer, a autonegação do fazer. Referimo-nos ao fato de que “a mercadoria é um objeto produzido por nós, mas situado fora de nós” (HOLLOWAY, 2003, p. 75). No capitalismo há uma inversão entre coisas e pessoas, ou seja, trata-se da fetichização das relações sociais. A mercadoria é vista

2 O termo, originalmente da física, foi apropriado pela psicologia para descrever a capacidade de superar adversidades. No entanto, seu uso generalizado em diversos contextos esvaziou seu significado original. O discurso da resiliência muitas vezes coloca a responsabilidade da superação exclusivamente no indivíduo, ignorando fatores sociais, econômicos e políticos que contribuem para as dificuldades. Essa visão individualista pode levar à culpabilização das vítimas, como se a falta de resiliência fosse a causa de seus problemas. O foco na resiliência individual pode desviar a atenção da necessidade de mudanças sistêmicas para combater as causas das adversidades, quando, na verdade, é preciso questionar as estruturas que geram sofrimento, em vez de apenas exigir que as pessoas se adaptem a elas.

como algo dado, como algo feito, como uma coisa, independente das relações sociais que a constituem. Entretanto, o fetichismo é um processo incompleto, porque só é possível falarmos em um movimento desfetichizante se a fetichização não é completa; pois se fosse não perceberíamos a fetichização.

Quando se rompe a percepção do fazer, a identidade domina e a contradição pode acabar sendo destruída. O objeto criado (inclusive o sujeito objetificado) adquire uma identidade durável e, além disso, converte-se numa estrutura ilusoriamente autônoma; e essa separação é fundamental para o funcionamento do capitalismo. Ciente disso, Holloway (2003, p. 100) afirma que “a ruptura do fazer é aquilo que, por meio da definição e da classificação, constitui as identidades coletivas”. Acrescenta ainda que “o apelo ao ser, à identidade, ao que se é, sempre implica a consolidação da identidade, o reforço, portanto, da ruptura do fazer, isto é, o reforço do capital (HOLLOWAY, 2003, p. 101). Para superar a fetichização é necessário superar a separação entre o fazer e o feito.

O foco tem estado quase sempre no “ser” e não no “fazer”. Assim, o mundo é um mundo que é, portanto, “todos os aspectos do mundo da vida se revestem de um ‘ser’, uma identidade. A identidade se torna a categoria-chave para conceituar o mundo (...). A identidade é o núcleo da prisão que nos segura firmemente, o ingrediente-chave na teia de aprisionamento que nós mesmos tecemos” (HOLLOWAY, 2013, p. 109). Acabamos, muitas vezes sem perceber, afirmando uma identidade sem nos dar conta de que, ao mesmo tempo, é necessário declarar a sua inadequação, pois nossa existência encontra-se para além dessa identidade.

A construção identitária, por isso, contribui também para limitar as lutas. Holloway (2013, p. 110-111) chega a afirmar que “nossa luta é a luta das mulheres, dos gays, dos trabalhadores, dos desempregados, é a luta pelos direitos indígenas, por comida não contaminada, por paz”. E ele segue pontuando que “pode ser que estejamos pelo menos vagamente conscientes de que nossas lutas são parte de uma totalidade maior, (...) mas, precisamente porque (...) a forma de organização [capitalista] parece permanente, encerramos as nossas lutas dentro de limites, dentro de uma identidade”. Isso é muito grave, pois temos

inúmeras lutas e protestos, pessoas de alguma forma conscientes de que há algo muito errado na forma como a sociedade e o espaço estão sendo produzidos, ainda assim essas lutas seguem separadas, não se conectam. E nesse processo, a questão identitária cumpre importante papel: algo como “somos mulheres, somos gays, somos negros, somos indígenas, somos anarquistas, somos marxistas, somos decoloniais”. Uma percepção como essa fez com que o psicanalista Douglas Barros (2024a, p. 3) afirmasse que “o antirracismo identitário que não busca a superação definitiva da racialização é um equívoco”. Um resgate histórico da construção social da raça demonstra claramente como essa construção social foi utilizada para a divisão da classe trabalhadora e para a própria manutenção do capital. Ao fim e ao cabo, essas identidades podem se tornar a base para sectarismos.

Ainda recorrendo à Barros (2024b, p. 179), o fato é que “a expressão ‘política identitária’ partiu de um grupo de militantes negras e lésbicas que tinham como horizonte o socialismo revolucionário, o Coletivo Combahee River. (...) A identidade, para elas, era uma construção, não uma descoberta”. Segundo afirmava o próprio Coletivo, “temos direito como pessoas que não são apenas mulheres, não são unicamente negras, não são apenas lésbicas, não são apenas da classe trabalhadora.” E concluem de forma contundente: “somos pessoas que incorporam todas essas identidades”.

Por sua vez, o historiador estadunidense Asad Haider (2019), que é filho de imigrantes paquistaneses, desenvolve uma crítica à política identitária, que separa a luta contra o racismo da luta contra a desigualdade de classe. Haider argumenta que a política identitária é uma forma de individualismo que contribui para impedir a construção de uma luta unificada contra a opressão. Aliás, a armadilha da identidade está no seu duplo funcionamento, que serve tanto à direita quanto à “esquerda antirrevolucionária”. Ao rastrear as origens da política identitária, mostrando como ela evoluiu do movimento pelos direitos civis para se tornar uma força dominante na esquerda política, Haider argumenta que essa evolução levou a uma ênfase excessiva na identidade individual, em detrimento da análise das relações de poder sistêmicas.

Trata-se de um importante debate ao demonstrar que o discurso acerca da identidade ao ser incorporado pela direita, descola a opressão do debate de exploração, esta que é produtora das desigualdades sociais. Não podemos nos furtar à realização de uma crítica à forma como a política identitária pode dividir a classe trabalhadora, criando rivalidades entre diferentes grupos oprimidos; quando na verdade, devemos defender a necessidade de uma luta unificada que reconheça a interconexão entre raça, classe e todas as outras formas de opressão. A forma atual da denominada política identitária, frequentemente, se concentra em experiências individuais de opressão, negligenciando as causas estruturais da desigualdade.

Precisamos buscar nexos aglutinadores, afinal o desenvolvimento do capitalismo deixa cada vez mais evidente o seu caráter excludente. Temos visto recorrentes reportagens sobre refugiados que morrem afogados tentando atravessar o mar mediterrâneo ou sobre imigrantes que morrem ou são presos tentando atravessar a fronteira entre o México e os Estados Unidos. A desigualdade tem crescido cada vez mais mundo afora, o que tem gerado o avanço do número de pessoas passando fome e morrendo de inanição. Sem dúvida, grande parte dessa população é composta por negros e por descendentes dos povos originários do continente americano. O que está colocado é a necessária defesa da vida e o reconhecimento das formas de ser e de viver. Portanto, a luta decolonial deveria ser também uma luta anticapitalista.

Evidentemente, é importante fazer a crítica ao eurocentrismo, ao determinismo econômico, a um racionalismo que é branco, masculino e com um fundamento patriarcal, mas isso não significa descartar todo o resto. É necessário pensar numa práxis revolucionária que seja capaz de transformar não somente as micro relações do cotidiano, mas também de enfrentar o problema do poder: a dominação de classe, da propriedade privada e da dimensão cultural. Assim, não podemos deixar de concordar com o geógrafo Valter do Carmo Cruz (2017, p. 38) quando afirmou que “não se trata de negar o pensamento europeu (...), mas sim nos propormos [a] dialogar com ele sabendo que é europeu, portanto, um lugar de enunciação específico (...) seja de afirmação da ordem, seja de perspectivas emancipatórias”.

## Marx, anarquistas e pensamento decolonial: diálogos possíveis?

A obra de Marx é uma contribuição incompleta, irregular, mas enormemente frutífera, que deve ser abordada como ele próprio abordou tudo: criticamente. Sabemos que Marx não conseguiu realizar seu plano de trabalho, então estamos falando de uma obra inacabada. O próprio autor (2004 [1844]) chegou a afirmar que pretendia escrever um livro em seis volumes, em que *O Capital* (1996 [1867]) era apenas o primeiro (e como sabemos este também ficou incompleto). Esses seis volumes seriam: O capital; A propriedade da terra; O trabalho assalariado; O Estado; O comércio exterior; e O mercado mundial. Embora o projeto tenha sido inacabado, Marx deixou escrito alguns fragmentos de textos que nos permitem ao menos elaborar algumas provocações acerca da alienação, do desvanecimento do Estado, da autogestão, da verdadeira democracia e da própria noção de comunidade; elementos fundamentais para projetarmos uma produção do espaço outra.

O resgate dessa reflexão realizada por Karl Marx na primeira metade do século XIX e retomada por ele em 1871, na obra intitulada “A guerra civil na França” (2011 [1871]), não deve e nem pode ser retomada sem a devida contextualização com o momento atual. Tal falta de cuidado seria “engessar” o tempo e esquecer que Marx falava como pensador de seu tempo e refletia sobre a realidade europeia; aliás, sobre determinada parcela da realidade do continente, mais especificamente, Inglaterra, França, Bélgica e parte do que viria a ser a Alemanha. Ou seja, retomar Marx não significa tomar seus escritos de forma dogmática, mas avançar a partir dele e tentar contribuir para a projeção de outra possibilidade de mundo. Por isso, parece-nos realmente importante enfatizar que os atores sociais envolvidos na luta pela transformação encontram-se para além da figura clássica do proletariado modelada a partir dos trabalhadores das grandes fábricas; trata-se de uma enorme parcela da sociedade que se vê expropriada, explorada, oprimida e submetida a sobreviver ao invés de viver; e quando fazemos menção a essa “enorme parcela” não nos referimos apenas à população mais pobre. O geógrafo Paulo Alentejano e a historiadora Virgínia Fontes (2024, p. 46), em uma útil retomada do pensamento do também geógrafo Carlos Walter Porto-Gonçalves, afirmam que “é nas lutas concretas, no

chão-espaco-tempo da vida que populações massacradas, trucidadas e assujeitadas resistiram e resistem, trazendo seus conhecimentos, suas formas de ser, seu compartilhamento conosco de aprendizados ancestrais, de outros horizontes cognitivos”.

As resistências surgem mundo afora e de diversas formas. Algumas vezes de maneira mais organizada, noutras menos estruturadas e em forma de indignação. Observando tudo isso, Porto-Gonçalves (2016, p. 23) presume que serão os grupos sociais “com outros valores que haverão de apontar caminhos/limites” à lógica de acumulação de capitais que se imagina sem limites. Mirando a América dita Latina, acrescenta ainda que há mais de 500 anos é possível observar uma luta “contra o colonialismo e a colonização que o atualiza e que nos convoca a ver que a luta contra o capitalismo implica também a luta contra a colonialidade que lhe é constitutiva”. Assim, não há como negar possibilidades de contato entre as preocupações do pensamento marxista, anarquista e decolonial.

Não é novidade que desde o último quartil do século XIX, o mundo mudou muito e que a experiência socialista durante o século XX trouxe novos problemas e desilusões. Portanto, como afirma Juan Conatz (2011), “não é de pouca importância (...) uma corrente marxista que é militantemente antileninista<sup>3</sup>, e o ressurgimento de um movimento anarcocomunista que aceita (embora não necessariamente conscientemente) uma boa dose de análise marxista”. Ao se referir à expressão “militantemente antileninista”, acreditamos que Conatz está focado na ideia da necessidade de trabalhar pelo desvanecimento do Estado, além de, como eu, perceber que a noção de ditadura do proletariado recebeu significados completamente diferentes em relação à maneira como Marx a idealizava e à maneira como os leninistas a concebiam. Logo, há diálogo possível que pode unir anarquistas e certos marxistas na luta pela produção de um espaço outro.

Também deve ser reconhecido que, embora as diferenças entre marxistas e anarquistas tenham sido reais, com muita frequência, no passado, as disputas entre eles estiveram ligadas ao fato de que

3 Acreditamos que a corrente marxista a que Conatz (2011) faz menção possa ser a denominada Marxismo Aberto. Esta corrente de pensamento se configura como uma corrente marxista crítica e heterodoxa, que critica o socialismo de Estado e a política partidária. O Marxismo Aberto também se refere a uma visão não determinista da história na qual a imprevisibilidade da luta de classes é colocada em primeiro plano.

havia deturpações de certas posições de cada grupo, que, de lado a lado, tomavam esses posicionamentos parciais como se correspondessem à totalidade do pensamento de ambos os lados. E mais do que isso, muitas críticas anarquistas acabavam identificando “o marxismo com o leninismo, o leninismo com o stalinismo, o stalinismo com o maoísmo, e todos eles com o trotskismo também” (CONATZ, 2011), o que é bastante problemático.

Concordo com Conatz (2011) quando afirma ser muito mais crítico do “marxismo” da maioria dos “marxistas-leninistas” do que do anarquismo. Até porque a percepção do que seria o comunismo, após o que foi denominado Revolução Russa, passou a ser a interpretação leninista do marxismo por Stalin, em que a própria revolução só seria possível através do partido, que foi proclamado como sendo uma necessidade histórica. A propósito, o próprio termo marxismo-leninismo foi formulado apenas no período da ascensão de Stalin ao poder e após a morte de Lenin. Nesse sentido, o “marxismo” que é atacado tem pouco ou nada a ver com as teorias de Marx. Existem, e sempre existiram, correntes de pensamento enormemente diferentes que se autodenominam marxistas; portanto, é importante ter isso em conta ao formular as críticas.

Há algum tempo, a utilização da expressão “libertário” tem estado em pauta, e o anarquista P. Murtaugh (1978) chegou a afirmar que o uso dessa expressão pelos marxistas é oportunista e que “o marxismo libertário é um desenvolvimento bastante recente, no que diz respeito a teorias e movimentos políticos”. Embora a utilização do termo “marxismo libertário” seja mais recente no âmbito do marxismo, trata-se de um termo desnecessário, já que a tradição remonta de longo tempo. Conatz (2011) recorreu à história e lembrou-nos que “Rosa Luxemburgo – certamente uma das figuras centrais em qualquer história do marxismo – estava condenando as teorias de Lenin sobre o partido de vanguarda e a disciplina centralizada e hierárquica há três quartos de século, em 1904”. E acrescenta ainda que “em 1918 – enquanto muitos anarquistas estavam correndo para se juntar aos bolcheviques – ela estava criticando os métodos ditatoriais dos bolcheviques e alertando sobre o fracasso da Revolução Russa”. Outros pensadores importantes, como Georg Lukacs, Antonio Gramsci e Wilhelm Reich, também ajudaram a alimentar um marxismo libertá-

rio. Portanto, parece-nos desperdício desnecessário de energia tentar afirmar que o libertarismo verdadeiro estaria ligado apenas ao anarquismo; até porque esse tipo de discurso desagrega.

Também no Brasil, o geógrafo Marcelo Lopes de Souza (2017, p. 15), ao abordar a importância do anarquismo – que estaria ligado à linhagem libertária – chega a afirmar que seria necessário “escapar das armadilhas de um marxismo que, embora em crise, não sucumbiu, e busca reciclar-se, em parte, às custas da absorção seletiva de ideias, princípios e métodos libertários, como a autogestão”. Parece estranha tal afirmação, pois autogestão, autogoverno, autodeterminação, autoemancipação e a verdadeira democracia já estavam colocadas na obra de Marx (2005) desde 1843, por exemplo, em *Crítica à filosofia do direito de Hegel*, e são posteriormente retomadas em alguns escritos do final de sua vida. Além disso, como já afirmamos, não acreditamos ser positivo reeditar uma espécie de luta entre anarquistas e marxistas, até porque há muitas aproximações entre aquilo que defendiam os anarquistas e o que defendia Marx.

Todavia, esperamos ter deixado claro, isso não significa que o marxismo não tenha de ser submetido à crítica. O próprio Marx (2010, p. 70), em resposta à carta de Ruge em 1843, afirmou que nossa crítica não deve temer nada, incluindo seus próprios resultados. Portanto, podemos até chegar à conclusão de que é necessário transcender Marx, mas para isso é necessário primeiro compreendê-lo. Assim, para uma análise correta acerca da interpretação daquilo que Marx defendia, é necessário ler Marx. Importa, também, não aceitar afirmações de seus opositores ou daqueles que afirmam, justificadamente ou não, ser seus seguidores. Somente assim será possível começar um diálogo profícuo entre anarquistas, marxistas e os pesquisadores ligados ao pensamento decolonial.

A despeito de que haja uma cobrança acerca da falta de uma teoria marxista de Estado, é interessante acompanhar a reflexão do cientista político argentino Atilio Boron (2006, p. 312) quando afirma que “a teoria marxista de Estado é, na realidade, uma teoria da ‘extinção do Estado’, uma teoria da reabsorção do Estado pela sociedade civil plasmada na fórmula do ‘autogoverno’.” Portanto, parece ao menos questionável o discurso que afirma ter sido Marx um defensor de um Estado

autoritário e centralizador. Acreditava ele que “o Estado era, e é, uma entidade parasitária cuja permanência depende da sobrevivência de uma sociedade de classes” (BORON, 2006, p. 313). Importa esclarecer que o desvanecimento do Estado não significa o fim da administração pública. E aqui, há já uma aproximação com o discurso anarquista acerca da necessidade do fim do Estado.

Para Marx (2005 [1843], p. 21), o Estado político representa a separação do povo em relação à sua própria essência; ou seja, “o povo é o ‘Estado real’, a base da constituição. Ele é o ‘todo’, o poder constituinte; a constituição é a ‘parte’, o poder constituído”. Portanto, quando o povo se torna submetido àquilo que ele próprio criou, ele perde seu estatuto fundante e as posições são totalmente invertidas. Presenciamos assim a separação e a oposição entre Estado e sociedade civil, entre Estado político e Estado não político; eis aí a alienação política.

Na luta pela verdadeira democracia, Marx (2005 [1843]) acreditava que era necessário opor à burocracia a alternativa da autogestão. Chegar à verdadeira democracia, para Marx, significava caminhar para o desvanecimento do Estado (e nesse caso, necessariamente, para o fim do seu contraponto: a sociedade civil), o que levaria à constituição da comunidade.

Encaminhar-se-ia em direção a uma espécie de autogoverno, já que cada indivíduo governaria a si mesmo, assim, a comunidade como um todo se autogovernaria. Haveria funções sociais e administrativas que continuariam a ser exercidas, mas não mais como funções estatais. Marx (2012 [1844]) referir-se-ia a elas como funções sociais análogas àquelas do Estado, mas não idênticas (nem coercitivas ou opressoras), pois se tornariam funções públicas. Nesse sentido, sendo funções públicas, as funções governamentais transformar-se-iam em funções administrativas. Para Marx, assim, a autoridade estatal cederia lugar à autonomia, isso porque a divisão das funções gerais transformar-se-ia em algo tão natural e rotineiro, que não concederia qualquer autoridade.

O anarquismo traz consigo um conjunto de ideias, práticas, lutas e movimentos históricos animado por um impulso antiautoritário, que busca derrubar todas as formas de relações de autoridade. A sociedade anarquista equivaleria a sociedades sem Estado. Assim, as relações sociais seriam “administradas autônoma, direta e cooperativamente pelas

próprias pessoas, ao invés de serem administradas pela mediação de instituições alienantes e centralizadas” (NEWMAN, 2022, p. 32). Tal posicionamento opõe fortemente o anarquismo aos preceitos mais conservadores, ao liberalismo (que considera o Estado um mal necessário) e ao socialismo, que entende o Estado como um instrumento para a construção do próprio socialismo, seja através de reformas social-democratas ou por meio da tomada do controle do poder estatal.

No século XIX, houve forte embate entre os seguidores de Bakunin e aqueles influenciados por Marx na Primeira Associação Internacional de Trabalhadores (ou Primeira Internacional como também ficou conhecida). O grupo liderado por Bakunin considerava o Estado como uma estrutura de dominação, que se perpetuaria mesmo depois da revolução ao invés de desvanecer. Esse grupo acusava o grupo liderado por Marx de defender a utilização do Estado para realização da revolução. E aqui identificamos a primeira confusão interpretativa.

Nesse caso, a luta pelo controle da Internacional colaborou para o afastamento e o rompimento do diálogo entre esses dois grupos, o que gerou mal-entendidos. Marx não defendia a tomada do poder do Estado, ele defendia o seu desvanecimento, mas tinha consciência de que ele existia e que, em um primeiro momento, há que se lidar com ele. A partir dessa posição defendida por Marx, os anarquistas passaram a acusar Marx de trabalhar pela tomada do Estado e pela instauração da ditadura do proletariado. Obviamente, essa acusação era muito potente, principalmente vindo dos anarquistas que defendem a derrubada de todas as formas de relações de autoridade.

No entanto, é necessário desmistificar a expressão “ditadura do proletariado”. É preciso ter em conta o contexto histórico em que Marx e Engels trazem à tona a expressão “ditadura do proletariado”. A expressão surge como contraposição àquilo que denominaram ditadura da burguesia ou da ditadura do Capital. Ademais, Marx afirmava que toda forma de poder estatal é uma forma de ditadura de classe. E, nesse sentido, era possível afirmar que a democracia burguesa era ela própria uma ditadura de classe. Assim, percebemos de fato algum exagero naqueles que supervalorizam a expressão “ditadura do proletariado” e outras assemelhadas como, por exemplo, a “ditadura democrática do proletariado”. Isto porque em um certo sentido, para Marx, ditadura

era a primazia de uma classe no controle; ditadura não era necessariamente o arbítrio ou a excepcionalidade. Por isso, quando Marx falava da ditadura burguesa, fazia referência ao caráter de classe burguesa do Estado; ou seja, Marx usou a palavra ditadura para caracterizar a ideia de conteúdo político do Estado (aliás, nesse sentido, não à toa, Marx utiliza a expressão “ditadura democrática do proletariado”, o que sinaliza que não se tratava de uma forma autoritária).

De alguma maneira, poderíamos dizer que a instauração da experiência socialista no século XX fez muito mal à ideia do que seria o comunismo. Não é possível continuarmos a acreditar que o socialismo é uma fase que antecederia ao comunismo, isso porque, na verdade, é sua maior ameaça, já que acaba derrubando preceitos importantes do comunismo (como o desvanecimento do Estado, por exemplo).

Ao contrário do que se possa pensar, a expressão ditadura do proletariado não surge no Manifesto Comunista; aliás, essa expressão nem é utilizada no Manifesto. O fato é que Marx utiliza poucas vezes essa expressão e sequer trata de conceituá-la com precisão. Em geral, a utilização da expressão ditadura do proletariado, por Marx, foi realizada em cartas ou documentos não previstos para publicação (com exceção de “As lutas de classes na França de 1848 a 1850” e “Crítica do Programa de Gotha” de 1875). Na verdade, Marx não explica muito bem o conceito de ditadura do proletariado. Ele chega a afirmar que “entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período da transformação revolucionária de uma na outra” (MARX, 2012 [1875], p. 43). Em 1871, Marx havia escrito uma espécie de panfleto intitulado Guerra civil na França, onde também apresentava a ideia de ditadura do proletariado. Ali afirmara que o aspecto mais relevante da Comuna de Paris, ao contrário de todas as revoluções anteriores, estava no fato de ter iniciado o desmonte do aparelho de Estado através da transferência do poder para o povo. Ele percebeu a instituição da Comuna como uma tentativa de criação de um regime o mais próximo possível de uma democracia direta. Marx aproximava a noção de ditadura do proletariado de uma forma de governo em que a classe trabalhadora realmente governaria e se incumbiria de muitas das atividades até então executadas pelo Estado. Ou seja, o proletariado estaria exercendo a hegemonia que a burguesia exercia até então, mas revolucionando a forma de participação e engajamento (FERREIRA, 2022).

Uma percepção como esta encontra-se, também, claramente em uma carta do anarquista italiano Errico Malatesta, relativa à ideia de ditadura do proletariado, enviada a Luigi Fabbri em 30 de julho de 1919. Nessa carta, em que se referia aos bolcheviques, afirmou Malatesta (2014 [1919], p. 122) que a expressão ditadura do proletariado significa “simplesmente o fato, revolucionário para os trabalhadores, (...) de construir uma sociedade, organizar um modo de vida em que não haja lugar para uma classe que explora e oprime os produtores”. E em seguida afirmou ainda que “ditadura do proletariado significa dizer ditadura de todos, o que é o mesmo que dizer que não seria uma ditadura, assim como o governo de todos não é mais um governo, no sentido autoritário, histórico e prático do termo”. Malatesta (2014 [1919], p. 122) acrescenta que a divergência com os marxistas não seria mais do que uma questão de palavras no que se refere ao resultado da luta, já que para os anarquistas “a ditadura do proletariado seria o poder efetivo de todos os trabalhadores visando derrubar a sociedade capitalista, e tornar-se-ia a anarquia desde que a resistência reacionária tivesse cessado e que ninguém pudesse mais pretender obrigar a massa, pela força, a obedecer-lhe e a trabalhar para ele”<sup>4</sup>.

Em nenhum momento a ideia de ditadura do proletariado é conceituada por Marx como uma forma de manutenção do Estado, até porque ele defendia o seu desaparecimento, sua dissolução gradual. Para Marx, o conceito de desvanecimento do Estado é incompatível com a ideia de ditadura. A mesma incompatibilidade se dá com a expressão Estado proletário. Aliás, a posição de Marx parece bastante clara em dois textos escritos por ele em 1873 e em 1874; “Indiferença em matéria política” e “Comentários de Marx a Estatismo e Anarquia de Bakunin”, respectivamente. Nesta segunda obra, Marx define verdadeiramente aquilo a que se está referindo como “proletariado organizado como classe governante”, e que, equivocadamente, acaba equiparada a uma ditadura em sentido autoritário (FERREIRA, 2022).

Afirma Marx, na mesma obra, que a ideia de proletariado organizado como classe governante “significa que o proletariado, em vez de lutar seccionalmente contra a classe economicamente privilegiada, al-

<sup>4</sup> É possível aprofundar esse debate em FERREIRA, Alvaro. A cidade que queremos: produção do espaço e democracia. 2.ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2022, mais especificamente no capítulo 4 do livro.

cançou força e organização suficientes para empregar meios gerais de pressão nessa luta”. Mas acrescenta ainda que, “no entanto, ele só pode usar tais meios econômicos conquanto abole seu próprio caráter como assalariado, portanto, como classe. Com sua vitória completa, seu próprio governo também acaba, já que seu próprio caráter de classe desaparece”. Importante acrescentar que na sequência de suas afirmações Marx aproxima aquilo que denominou de “meios gerais de pressão” à ideia de “função administrativa”, já que a participação tornar-se-ia totalmente natural para o ser político, o que contribuiria para não o tornar superior aos demais. Assim, desmontando as bases materiais que conformam a sociabilidade capitalista, desmontam também as suas formas jurídico-políticas (FERREIRA, 2022).

Esse processo levaria a uma hegemonia de formas não-capitalistas e de desalienação progressiva da sociedade, além de caminhar em direção da ideia de emancipação humana, o que traria à tona a dimensão do ser político. Para a realização da emancipação humana seria necessário a implantação da noção de comunidade e da verdadeira democracia, que contribuiriam para a desalienação.

Embora essa posição seja bem clara em Marx, o discurso de Engels era mais ambíguo e mesmo diferente da concepção defendida por Marx. Engels apresentava a ideia de abolição gradativa do Estado pelo proletariado; assim, defendia a ideia de que o Estado poderia ser usado como meio de sua própria abolição. É possível perceber, então, diferenças importantes na posição defendida por esses autores. Aliás, nesse sentido o caminho trilhado por Lenin aproximou-se muito mais de Engels do que de Marx. Inclusive, a apropriação da expressão “ditadura do proletariado” feita na Rússia acabou distorcendo ainda mais essa expressão, chegando inclusive a um despotismo ilimitado. De fato, houve uma considerável diferença entre o que Marx considerou “ditadura democrática do proletariado” e o que Lenin acabou instituindo na Rússia: a ditadura do proletariado sob a direção do partido. Assim, o que se viu foi a ditadura de um partido, ou melhor, dos chefes de um partido; e isso definitivamente não é comunismo. Portanto, é difícil acreditar que tenha efetivamente sido posto em prática, de fato, o comunismo em algum país, até porque sem a instituição da verdadeira democracia, a alegação de que o povo era possuidor dos meios de produção é claramente falsa.

## O movimento contra e para além para pensar a produção do espaço

O pensamento utópico é muito importante, entretanto é preciso ter cuidado, pois se a utopia for tomada como um modelo de como a sociedade deve ser organizada, ela pode se tornar opressiva. Portanto, é preciso pensar a utopia como um processo, como movimento em direção a um mundo outro. Esse movimento não deve ser pensado como uma coisa homogênea, mas deve estar aberto para múltiplas possibilidades de ação. Talvez seja por isso que o cientista político John Holloway (2013, p. 15) afirme que há “uma crescente percepção de que não podemos esperar pela grande revolução, de que temos que começar a criar algo diferente aqui e agora”. E, em seguida, acrescenta ainda que “a única maneira de pensar em mudar o mundo radicalmente é com uma multiplicidade de movimentos intersticiais fluindo a partir do particular”.

Embora saibamos da importância de refletir e considerar a dimensão da totalidade, é no âmbito da proximidade o ponto de partida, é aí que a pressão é sentida e vivida. Essa é a dimensão em que uma multiplicidade de rebeldias particulares vem à tona, pois é na dimensão da proximidade que vivemos, onde cotidianamente nos encontramos. Essas rebeldias são denominadas, por Holloway (2013), de fissuras no capitalismo, e constituem-se como um “movimento da experiência, muito frequentemente um aprender-na-luta”. O que se vê, em uma primeira instância, são lutas que esses grupos sentem como necessárias. Então, não se trata de autodeterminação pura, até porque o que se considera necessário é condicionado pela sociedade em que vivemos. Entretanto, não deixa de ser “uma força *em direção* à autodeterminação social, ela é um impulso não apenas contra, mas também para além da determinação de nossas vidas pelo capital” (HOLLOWAY, 2013, p. 24).

O caminho em direção à ideia de comunismo, de fato, é um processo que carrega em si ideais utópicos. Trata-se de um caminho a perseguir, algo que vai sendo construído a partir da valorização da participação da sociedade civil nas atividades públicas. Considerar a ideia de comunismo produz uma abertura para uma nova possibilidade, para algo diferente do que temos. Trata-se de trabalhar pela realização de um acontecimento outro; somente assim viabilizaremos a materialização das consequências dessa nova possibilidade. Portanto,

precisamos refletir sobre a palavra “comunista”, e assim, tentar colocar tudo em seu devido lugar. Trata-se de um movimento em direção a novos acontecimentos, que contribuirão para a realização de outra forma de produção do espaço.

O filósofo francês Alain Badiou (2010, p. 22) fala-nos da importância da necessidade de compreender que a palavra “comunista” não pode se tornar um adjetivo que qualifica determinada política; até porque, trata-se de total incongruência expressões como “partido comunista” e “Estado comunista”. Essa afirmação contém em si uma crítica àqueles que instauraram regimes muitas vezes nomeados de comunistas (outras vezes de socialistas), mas que em realidade negavam os pressupostos do próprio comunismo. Ou seja, “a forma partido, assim como a de Estado, é inadequada para garantir a sustentação real da Ideia [de comunismo]” (BADIOU, 2012, p. 146). É preciso lutar para reduzir o poder do Estado. Dito de outra maneira, precisamos criar e valorizar práticas que contribuam para o desvanecimento do Estado (FERREIRA, 2022).

O filólogo belga Bruno Bosteels (2010, p. 70), partindo de posição semelhante, acredita que algo fundamental para o caminho em direção ao comunismo é a mobilização contra uma série de elementos claros e incontestáveis contra os quais é preciso lutar: os privilégios de propriedade, a hierarquia e a autoridade. Posição em perfeita conexão com o pensamento anarquista e com o próprio pensamento decolonial, que alega, através da permanência da colonialidade, a existência da hierarquização do saber e do poder (QUIJANO, 2013, 2010, 2005, 2002).

Marx imaginava a possibilidade de chegada ao comunismo como um processo, que se realizaria através do desvanecimento do Estado. Isso em nenhum momento significava, para Marx, a manutenção do Estado pelo proletariado. Ao contrário, acreditava ele na necessidade de destruição da maquinaria do Estado. Voltamos a afirmar que não se tratava da mera mudança daqueles que estariam a frente do governo. Era necessário construir outra coisa, algo novo que possibilitasse o nascimento da verdadeira democracia e com ela a ideia de comunidade.

A radicalização da democracia é um processo, que é parte integrante do processo de desvanecimento do Estado. Assim, é fundamental apoiar e incentivar a criação de assembleias e debates populares; e não apenas consultivos, mas também deliberativos. Para tanto, colaboraria

muitíssimo a criação de conselhos populares e temáticos permanentes. O que aparece aqui como uma espécie de utopia do processo de transformação, demanda a criação de espaços de diálogo que possibilitem a visibilidade das inúmeras e distintas demandas populares (FERREIRA, 2022, 2019a, 2019b, 2018). Para alcançarmos a justiça social é preciso escapar da ideia da ditadura da maioria, é preciso pensar em uma democracia que tenha em conta o respeito às minorias.

As anotações realizadas por Marx em 1844, intituladas de Manuscritos Econômico-Filosóficos, deixam transparecer a construção teórica acerca da ideia de comunismo como tendo por base a abolição da propriedade privada e da alienação humana, valorizando a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o ser humano (MARX, 2004, [1844] p. 103). Marx defendia a ideia de que o comunismo seria “a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e auto-confirmação (*Selbstbestätigung*), entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da história e se sabe como esta solução” (MARX, 2004 [1844], p. 105).

Parece que algo fundamental para não reproduzirmos o estado de coisas atual, seria escaparmos da separação entre gestão e propriedade. É necessário, inclusive, retrabalhar a noção de propriedade. Caso repensemos a necessidade de conviver com a propriedade da maneira segundo a qual estamos acostumados, outras possibilidades de convivência podem tomar forma. Poderíamos pensar em terrenos para usos coletivos e das famílias, poderíamos pensar na prioridade do valor de uso, ou em como a ideia de herança pode ser descartada<sup>5</sup> (FERREIRA, 2024).

Por que não pensar na possibilidade da gestão como parte do trabalho coletivo? Por que não pensar na rotatividade daqueles que estão à frente da gestão para não “eternizar” determinados sujeitos dando-lhes excessivo poder de decisão? É preciso pensar em conselhos populares que se debrucem sobre questões que afligem a população mais diretamente. Não se trata de acreditar que tudo se resolve no âmbito local, mas é fato que é na escala do lugar que a população sen-

5 O exemplo da cidade de Maras no Peru, localizada 40 km ao norte de Cusco, aponta nessa direção.

te mais fortemente os efeitos da desigualdade na produção do espaço, e que se refletem na diferença de infraestrutura dos bairros, na falta de transportes coletivos de boa qualidade, nas péssimas condições de trabalho de determinadas parcelas da sociedade, na valorização diferenciada do espaço urbano, na criação de territórios em que o poder do tráfico de drogas e das milícias controlam e apavoram a população que está submetida ao seu controle etc. Em outras palavras, é preciso ter em conta a questão da proximidade.

Não há como pensar em transformação da forma de gestão sem pensar em mudanças sociais e econômicas, e também na construção de novos espaços de debates. Isto porque Marx acreditava que a superação do Estado e da sociedade civil se daria através da constituição da comunidade, que traz em si tanto o Estado como a sociedade civil, mas simultaneamente elimina ambos. A comunidade seria uma nova forma de organização da sociedade, dos seres políticos. Marx colocava o ser político em contraposição à política instituída. Acreditava ele que a implementação desse projeto levaria à redução das funções ligadas a um governo central, porque a luta da comunidade deveria ser contra o Estado (objetivando sua superação) e, portanto, a valorização da autonomia e dos lugares levaria à certa descentralização. Assim, cada vez mais a ideia de verdadeira democracia, desenvolvida por Marx em meados dos anos de 1840, aproxima-se da ideia de comunidade, mais desenvolvida em seus escritos do início da década de 1870, inspirado pela Comuna de Paris. São reflexões que não estão distantes das perspectivas anarquistas.

O Estado está em tal grau integrado à reprodução do capital, que acaba por contribuir para a promoção da acumulação do capital. Inclusive, as pseudorrevoluções do século XX mostraram que o socialismo não se caracterizou por ser um sistema de produção tão “eficiente” quanto o capitalismo; além disso, reproduziu as mesmas estruturas hierárquicas, a opressão e alienação que condenavam. Portanto, torna-se fundamental empenharmo-nos no movimento em direção ao desvanecimento do Estado.

Marx (2005 [1843]), na obra “Crítica à Filosofia do Direito de Hegel”, deixa inúmeras pistas e encaminhamentos sobre o que denominou de desvanecimento do Estado. Acreditava ele que o Estado desapareceria

porque em seu lugar surgiria a verdadeira democracia, em que uma nova forma de organização política tomaria lugar. Marx falava-nos de um movimento simultâneo em que a sociedade civil ganharia força e aumentaria sua participação e o Estado, por sua vez, desvaneceria. Esse processo aconteceria justamente porque haveria um movimento de aproximação entre essas duas esferas, o que contribuiria para a dissolução de ambos: Estado e sociedade civil.

O fim do Estado, para Marx, não significava que não haveria governo ou que não haveria uma administração pública. Podemos encontrar na obra “A guerra civil na França” (2011 ) afirmações muito fortes indicando que a revolução emancipadora somente poderia ser “um governo do povo pelo povo” e que teria que ser “a retomada pelo povo e para o povo de sua própria vida pessoal”. Marx mirava o desvanecimento do Estado e de toda a sua maquinaria, com a criação de instituições adequadas ao autogoverno popular. Isso se daria paulatinamente a partir do crescimento sistemático da participação da população na definição e gestão de políticas públicas.

A construção teórica de Marx acerca da revolução ainda é muito valiosa e nos mostra a importância de seu sentido antiautoritário e verdadeiramente democrático, além de valorizar e reafirmar as potencialidades emancipadoras no interior da sociedade. A ideia de revolução é parte integrante de sua estrutura de pensamento, pois é um ato político com fim social, já que procura dissolver a velha ordem da sociedade e o velho poder governante. Vamos assim ao encontro do sociólogo Michael Löwy (2012, p. 20), que acredita que a teoria marxiana da revolução como autoemancipação dos explorados “continua a ser uma bússola preciosa para o pensamento e a ação”. A autoemancipação era, para Marx, um aspecto intrínseco do movimento em direção ao comunismo. Assim, é possível percebermos por que tentativas “de ‘construção do socialismo’ sem o povo (ou contra ele), ‘emancipação’ do trabalho de cima para baixo, imposição de uma nova sociedade pelos decretos de um poder burocrático e autoritário estava inevitavelmente destinada ao fracasso” (LÖWY, 2012, p. 21). Marx acreditava que o ser político somente teria autonomia e viveria seu sentido público, naquilo que denominou comunidade (um lugar que não é nem o do Estado e nem o da sociedade civil). E aqui, como esperamos ter deixado claro, não se trata de pensar que após o fim da antiga sociedade haveria uma nova dominação de classe culminando em um novo poder político; se-

ria outra coisa. Muitas vezes, partidos de esquerda pensam em estar no poder, em assumir a maquinaria estatal, outras vezes preconizam o retorno do keynesianismo ou do compromisso social-democrata; não foi esse o caminho idealizado por Marx.

Referimo-nos à perspectiva de algo realmente novo, e o que Marx afirmava era que a verdadeira ideia de abolição do Estado não poderia se apoiar no próprio Estado; o que haveria de surgir com o desvanecimento do Estado teria de ser algo novo. Dessa maneira, não se trata de mudar quem está no poder, ou remetendo-nos ao século XIX, à conquista do Estado pelo proletariado. Isso parece claro e cristalino quando Marx (2006 [1852]) afirma que o problema dos levantes revolucionários tem sido o fato de não entender que para o Estado ter fim, é preciso que ele realmente deixe de existir. Isso se exemplifica pelos próprios partidos de esquerda, que ao chegarem ao poder utilizaram-se do próprio aparato do Estado como a principal recompensa pela vitória. Acreditamos, a partir de Marx, que o fracasso das “revoluções” ocorreu exatamente porque ao invés de caminhar em direção do desvanecimento do Estado, elas acabaram reforçando o Estado, mesmo que, muitas vezes, tivessem o objetivo de melhorá-lo (FERREIRA, 2022).

A ideia do fim do Estado em Marx está intimamente ligada à autonomia, que se encontra ligada à autodeterminação e ao autogoverno. Marx não trata a noção de autonomia como simples oposição à autoridade, pois acreditava que a luta deveria ser pelo fim do Estado e, conseqüentemente, sua autoridade. A cientista política Thamy Pogrebinschi (2009, p. 75), procurando desenvolver tal debate, afirma que a “ideia de autoridade esvazia-se, deixa de ter sentido, pois não há espaço para ela quando o que se tem é um estado de coisas no qual a comunidade em si se autogoverna porque cada uma de suas partes componentes, os homens, também se governam”. A partir de então é possível entender por que a autora afirma que “o autogoverno das comunidades que Marx vislumbra como aquilo que sucederá ao fim do Estado consiste, assim, em uma espécie de autogoverno do autogoverno dos homens”. Nesta perspectiva é possível compreender por que não há como pensar separadamente autonomia individual e autonomia coletiva<sup>6</sup> a partir de Marx.

6 Embora afirmando-se crítico de determinada perspectiva de alguns autores marxistas, Cornelius Castoriadis (1982) desenvolve importante debate acerca da categoria autonomia, mas que, de certa maneira, não rompe com aquilo colocado, embora mais superficialmente, por Marx. Na Geografia, Marcelo Lopes de Souza apropria-se do debate desenvolvido por Castoriadis e promove importantes associações entre

Se buscamos aquilo que ainda não existe, as reflexões de Marx vão ao encontro do novo; do impossível possível, se verdadeiramente considerado como horizonte a ser alcançado. Aqui não há como não recordar Lefebvre quando afirmava que para alcançarmos o possível temos de mirar o impossível. Assim, ao pensar no rompimento com o Estado, a forma política propiciada pela formação da comunidade surge do novo, e, a partir de então, a verdadeira democracia juntamente com a emancipação humana encontrar-se-iam e realizar-se-iam naquilo que Marx chamou de comunismo (FERREIRA, 2022).

Evidentemente, estamos falando de algo que não se realizou (ainda). Quando falamos da superação do Estado, referimo-nos ao conceito de Estado moderno e de sua forma de organização, inclusive a maneira como se dá o agir político. Não se trata de fazer uma revolução para transferir o poder de uma fração de classes governantes para outra, mas para derrubar a maquinaria da própria dominação de classe (MARX, 2011 [1871]). Para Marx, o Estado precisava existir, justamente para percebermos que ele não funcionava e precisava ser superado. É a partir desta consideração que Pogrebinski (2009, p. 167) afirma que “a comunidade é o antiestado e, ao mesmo tempo, o pós-Estado. Ela ganha existência quando o Estado deixa de existir, e só quando ele deixa de existir”. Por isso, mesmo sem se valer dos instrumentos do Estado, a comunidade nasceria de sua ruína; o que corrobora o discurso de Marx (2011 [1871]), quando afirmava que a sociedade comunista surgiria da própria sociedade capitalista. Isso porque não acreditava que capitalismo e democracia combinassem.

Na utopia que vai em direção a uma sociedade comunista, não resta dúvida que existiriam funções de governo (até porque Marx nunca imaginou que no comunismo não houvesse governo), mas partia da ideia de um autogoverno e não de um governo que partisse do Estado; defendia a instauração de funções sociais. Mais uma vez, é importante percebermos que estamos nos referindo a um processo, um movimento em direção a algo diferente, algo novo. Haveria, portanto, uma convivência entre o que ainda existe – e que é a negação daquilo que vislumbramos – e a prefiguração de um futuro outro.

---

autonomia e espacialidade.

Ao se referir ao cientista político boliviano Alvaro García Linera<sup>7</sup>, que foi vice-presidente da Bolívia de 2006 até 2019 (eleito ao lado do presidente Evo Morales), Bruno Bosteels (2010, p. 74) menciona uma entrevista concedida por García Linera, quando já havia assumido a Vice-Presidência da Bolívia, na qual afirmou que

o horizonte geral de nossa época é comunista. E este comunismo terá que ser construído sobre a base das capacidades auto-organizativas da sociedade, de processos de geração e distribuição da riqueza comunitários e autogestionados. (...) E aqui é onde surgiram as lutas com vários companheiros sobre o que é possível fazer. Quando entro no governo, o que faço é validar esta interpretação do momento atual e começar a operar no nível do Estado em função dela. Então, onde está o comunismo? Que fazer a partir do Estado em função desse horizonte comunista? Apoiar tanto quanto possível o deslocamento das capacidades de organização autônomas da sociedade. Chega até aí a possibilidade do que pode fazer um Estado de esquerda. Ampliar a base trabalhadora e a autonomia do mundo do trabalho, potencializar formas de economia comunitária onde haja redes, articulações e projetos mais comunitários.

Acreditamos que é muito mais fácil a construção de diálogo com políticos de partidos de esquerda quanto a ações que visem o fortalecimento da sociedade civil do que com políticos de direita. Portanto, pensar na produção de um espaço outro passa pela construção desses diálogos e pela construção de parcerias público-comunitárias, por iniciativas locais alternativas que visam a práticas contra-hegemônicas e que contribuem para a realização de vivências transformadoras para aqueles que delas participam.

Parece-nos fundamental incentivar as parcerias público-comunitárias, que manifestam a relação entre a esfera pública e as iniciativas comunitárias em suas múltiplas formas de organização em direção à

<sup>7</sup> Em 2008, em interessante obra intitulada "*La potencia plebea: acción colectiva y identidades indígenas, obreras y populares em Bolivia*" procurou superar a figura clássica do proletariado utilizando a expressão potência plebeia. Outros autores têm utilizado também outros nomes ao tentar transmitir um movimento para além da figura clássica do proletariado, referindo-se muitas vezes a massas sem forma ou ainda não formadas: hordas (Deleuze); plebe (Rancière); lumpen (Laclau), por exemplo.

autogestão, e que valorizam as capacidades criativas e as iniciativas por elas desenvolvidas. Apesar de sua diversidade, essas parcerias “identificam-se por serem promovidas por coletivos, redes, e formas de organização social formalizadas que conduzem ações guiadas por princípios políticos em busca da construção de autogestão de territórios e de formas contra-hegemônicas [de ação]” (BOTELHO, RAIMUNDO, 2023). Nesse sentido, a dimensão da proximidade tem um papel importantíssimo na construção de táticas e estratégias revolucionárias.

## A revolução como processo, como movimento

Todos nós vivemos dentro de um mundo capitalista. E, sem dúvida, o capitalismo existe, hoje, não porque o criamos há duas centenas de anos, mas porque o continuamos criando cotidianamente. “Se não o criarmos amanhã, ele não existirá” (HOLLOWAY, 2013, p. 222). Nesse sentido, não se trata de afirmar que nós escolhemos lutar, porque, na verdade, nós nascemos dentro deste mundo e existimos em uma relação de luta. Se acreditamos na existência de sociedades de classe, acreditamos na luta constante por exploração e contra a exploração (HOLLOWAY, 1995, p. 100). E mais: lutar é sempre lutar dentro, contra e para além do capitalismo.

Uma perspectiva como essa ajuda-nos a não hierarquizar as lutas. Muitas vezes determinadas correntes marxistas priorizam a dimensão da “classe para si”, desqualificando ou não dando importância à outra dimensão: a da “classe em si”. Isso traz grande complicação, pois limita a luta de classes à luta visível, quando muitas lutas são subterrâneas. A classe não luta porque existe, ela existe porque luta. E mais, luta para se negar enquanto classe explorada. Inclusive, se não tivermos isso em conta, acabamos por fortalecer uma lógica identitária que se torna um fim nela mesma.

A luta deve ser contra o trabalho alienado e, portanto, contra a sua própria classificação como classe trabalhadora. Senão, corremos o risco de considerar a classe trabalhadora como um conceito positivo, como algo dado, quando, na verdade, isso é parte constituinte do capitalismo e não sua negação. Principalmente, porque a classe trabalhadora está associada ao trabalho abstrato e não ao trabalho concreto. Portanto, a

identidade de classe trabalhadora é algo a ser combatido. Tal certeza fez com que Holloway (2003, p. 213) afirmasse que “a identidade de classe trabalhadora deveria ser vista como uma não-identidade: a comunhão da luta por não ser classe trabalhadora”. É nesse sentido que Holloway (2017, p. 113) acredita que “a esperança revolucionária surge não do cumprimento dos papéis, mas de seus rompimentos”.

A produção do espaço, que tem sido fundamental para a reprodução continuada do capitalismo, tem deixado cada vez mais marcas do aumento da desigualdade: empobrecimento da população, crescimento do desemprego, aumento dos moradores de rua, desigualdade no acesso aos benefícios de viver em cidades etc. Tudo isso aponta para a necessidade da concepção de reflexões e de práticas que apontem para a luta pela construção da ideia da cidade como comum, e isso significa também trabalhar pela realização da autogestão. Corroboramos a posição de Lefebvre (2017, p. 140) quando afirmou que a autogestão deve ser estudada através de uma dupla elaboração: como meio de luta, que proporciona a abertura para novas possibilidades; e como meio de reorganização da sociedade, ou seja, possibilitando a criação de formas outras de socialidade através da valorização do fazer-com.

Temos vivenciado a primazia do ser em detrimento do fazer. Nesse sentido, o discurso identitário funciona como reforço do mundo das identidades. E aqui não estamos negando a importância de determinadas lutas; entendemos que as lutas podem partir das identidades, mas se não se entendem como lutas que transcendem as identidades não avançamos suficientemente. Aliás, para o capitalismo, em geral, não é um problema integrar determinada identidade. É nesse sentido que Holloway (2017, p. 95) afirma que “o ponto de partida das lutas não é ‘somos’, mas o contrário: o ponto de partida das lutas é ‘não somos’.”

Percebemos facilmente os conflitos entre trabalhadores e capitalistas ou entre homens e mulheres, por exemplo; mas não nos damos conta de que isso que estamos vendo são personagens, pessoas “forçadas” a desempenhar esses papéis. Essas identidades são tão fortemente introjetadas em cada um de nós, que sequer nos damos conta disso. Importa perguntar-nos quem está dirigindo esse “espetáculo”. Trata-se de um conflito muito mais profundo, algo que força as pessoas a agir dessa maneira. Por isso, é que Holloway (2013, p. 204) afirma tratar-se

da “luta não de uma identidade, mas contra a identificação. A revolução é uma batalha não entre os personagens no palco, mas entre atores e suas máscaras de caráter”. E acrescenta ainda que “a possibilidade de mudança radical depende não de pessoas assumindo as suas máscaras de caráter [a do proletariado, por exemplo], mas, pelo contrário, (...) do fato de que as pessoas existem não apenas nos seus papéis sociais, mas também contra e mais além deles”.

A ideia de “cidade dos cidadãos”, desenvolvida pelo geógrafo português João Ferrão (2015, p. 219), pressupõe necessariamente uma cidade com poder político, “que possa atuar como instância de regulação e de redistribuição com legitimidade democrática, e uma rua com poder cidadão, ou seja, com indivíduos, grupos e comunidades insurgentes, portadores de uma agenda de transformação progressista da cidade”. E, nessa perspectiva, o comum carrega consigo a essência do princípio político – no sentido da valorização do ser político –, pois se realiza como atividade coletiva de deliberação; ou seja, a coatividade é o fundamento da coobrigação política.

Compreendemos a dificuldade de refletir sobre algo que aponta para um futuro outro, o desejo de um futuro ancorado em valores totalmente diferentes. Essa reflexão, para tornar-se vigorosa, necessita estar baseada em teorias, mas também precisa estar em diálogo com o cidadão comum, com as pessoas que caminham pela cidade, que sofrem, que clamam por algo melhor. Essas pessoas almejam o prazer de viver, e isso é muito mais do que apenas ampliar sua condição de consumidor. Por isso, é fundamental que a reflexão sobre o desejo de futuro seja uma construção compartilhada; não se trata da cidade que eu quero, mas da cidade que queremos.

Precisamos ter sensibilidade para perceber as revoltas que estão em curso por toda parte; percebê-las e ver aí possibilidades de confluência, de construção de nexos aglutinadores. Considerar todas essas lutas é muito importante, são espaços nos quais inspiramo-nos mutuamente e aprendemos uns com os outros. São espaços de alteridade, que apontam para além do estabelecido.

As assembleias de bairros, as fábricas recuperadas, as oficinas e escolas comunitárias, as ocupações de terrenos baldios para a construção de hortas urbanas comunitárias, criação de centros sociais na vizinhan-

ça, idealização e implementação de rádios comunitárias e de *podcasts*... todas são formas de luta que se projetam dentro de um mundo que ainda não existe, ou que existe enquanto processo através das nossas lutas, como um movimento em direção a um mundo diferente. Portanto, é importante compreender que essas lutas já significam um movimento pela criação de outro mundo, já que, de alguma forma, essas pessoas estariam vivendo agora o mundo que querem criar. Isso significa valorizar as rebeliões, as insubordinações, os outros fazeres.

Estamos nos referindo a lutas, que, às vezes, trazem-nos a impressão de que é possível produzir um espaço outro, de que é possível criar um mundo diferente. Um mundo que ainda não existe, que se mostra, como afirmado por Ernst Bloch (2005), como um mundo que existe como ainda-não.

## Referências

ALENTEJANO, Paulo, FONTES, Virgínia. O rico e criativo debate de Carlos Walter Porto-Gonçalves com Marx. *Revista Tamoios*, v. 20, n. 2, p. 43-54, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/tamoios.2024.85914> . Acesso em 22/07/2024.

BADIOU, Alain. *A hipótese comunista*. São Paulo: Boitempo, 2012.

BADIOU, Alain. La idea del comunismo. In BADIOU, Alain et al. *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 17-32.

BARROS, Douglas. Para uma crítica do identitarismo. Sérios problemas do identitarismo bem-intencionado. *Outras Palavras*, 16/08/2024a. <https://outraspalavras.net/author/douglasbarros/>

BARROS, Douglas. *O que é identitarismo?* São Paulo: Boitempo, 2024b. 208p.

BLACK, Bob. *Grouxo-marxismo*. São Paulo: Veneta, 2021.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Rio de Janeiro: EdUERJ/Contraponto, 2005. V.1

BORON, Atilio A. Filosofia política e crítica da sociedade burguesa: o legado teórico de Karl Marx. In: BORON, Atilio A. Filosofia política moderna: de Hobbes a Marx. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Departamento de Ciencias Politicas, USP, 2006. p. 287-328.

BOSTEELS, Bruno. La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror. In BADIOU, Alain et al. *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 51-76.

BOTELHO, Eloise Silveira, RAIMUNDO, Sidnei. Aporte teórico-conceitual sobre as parcerias público-comunitárias para o lazer e o turismo em áreas protegidas. *Revista Brasileira de Ecoturismo (RBEcotur)*, v. 16 n. 3, 2023.

BLACK, Bob. *Beneath the underground*. Washington: Feral House, 1994.

CONATZ, Juan. *Anarchism vs. Marxism: A few notes on an old theme*. January 14, 2011. In <https://libcom.org/article/anarchism-vs-marxism-few-notes-old-theme>

CRUZ, Valter do Carmo. Geografia e pensamento descolonial: notas sobre um diálogo necessário para a renovação do pensamento crítico. In CRUZ, Valter do Carmo, OLIVEIRA, Denílson Araújo de. *Geografia e giro descolonial: experiências, ideias e horizontes de renovação do pensamento crítico*. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2017, p. 15-36.

ENGELS, Friedrich. Engels to Bernstein. 2-3 November 1882. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Collected Works*. Vol. 46. Londres: Lawrence & Wishart, 2010.

FERREIRA, Alvaro. It's the property, stupid! But how can we get rid of it? *Geo UERJ*, 44, 2024. <https://doi.org/10.12957/geouerj.2024.77180>

FERREIRA, Alvaro. Entre urgências e utopia: espaço e tempo, proximidade e ação; tão longe... tão perto... In FERREIRA, Alvaro, RUA, João, LENCIONI, Sandra (Orgs.). *Entre urgências e utopia: múltiplas escalas da ação*. Rio de Janeiro: Consequência, 2023, p. 44-56.

FERREIRA, Alvaro. *A cidade que queremos: produção do espaço e democracia*. 2. ed. Rio de Janeiro: Consequência, 2022.

FERREIRA, Alvaro. Produção do espaço, autogestão, comunidade e estado: provocações a partir de Karl Marx. *GEOgraphia*, v. 21, p. 48-57, 2019a.

FERREIRA, Alvaro. A luta pela “verdadeira democracia” na produção do espaço: por outro projeto de sociedade. In FERREIRA, Alvaro, RUA, João, MATTOS, Regina Célia de (Orgs.). *Produção do espaço*. Rio de Janeiro: Consequência, 2019b, p. 23-54.

FERREIRA, Alvaro. Pela construção da verdadeira democracia: entre conselhos populares e ciberdemocracia. In ZAAR, Miriam, CAPEL, Horacio (Coords. y Eds.) *Las ciencias sociales y la edificación de una sociedad post-capitalista*. Barcelona: Universidad de Barcelona/Geocrítica, 2018 (<http://www.ub.edu/geocrit/Sociedad-postcapitalista/Sociedad-postcapitalista.pdf>). ISBN: 978-84-09-06079-5.

GARCÍA LINERA, Alvaro. *La potencia plebeya: acción colectiva y identidades indígenas, obreras y populares em Bolivia*. Buenos Aires: Prometeu/CLACSO, 2008.

HAIDER, Asad. *Armadilha da Identidade: raça e classe nos dias de hoje*. São Paulo: Veneta, 2019. 160p.

HAUPT, Georg. Marx e o Marxismo. In: HOBBSBAWM, E. (Org.). *História do Marxismo*. Vol. 1. 3ª Edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

HOLLOWAY, John. *Una lectura antiidentitaria de El capital*. Buenos Aires: Herramienta, 2017.

HOLLOWAY, John. *Fissurar o capitalismo*. São Paulo: Publisher Brasil, 2013.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder: o significado da revolução hoje*. São Paulo: Viramundo, 2003.

HOLLOWAY, John. Historia y marxismo abierto. *Dialéctica*, Nueva Epoca, año 18, n. 27, primavera de 1995, pp. 94-107.

KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto: Afrontamento, 1977.

KROPOTKIN, Piotr. *A conquista do pão*. São Paulo: Terra Livre, 2022.

LEFEBVRE, Henri. Problemas teóricos da autogestão. *Geographia*, v. 19, n. 41, p. 135-141, set./dez. 2017.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. 1ed., ampl. e atual. São Paulo: Boitempo, 2012

MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O Dezoito Brumário de Louis Bonaparte*. 5. Ed. São Paulo: Centauro, 2006.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da economia política. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996, 3v.

MARX, Karl. *Comentários de Marx a "Estatismo e Anarquia" de Bakunin*. Disponível em <https://www.marxists.org/portugues/marx/1874/04/bakunin2.htm>

MURTAUGH, P. The end of dialectical materialism: an anarchist reply to the libertarian marxists. *The Red Menace*, V. 2, n. 2, Spring 1978. <https://www.connexions.org/RedMenace/Docs/RM3-EndofDialectical.htm>

NEWMAN, Saul. *Do anarquismo ao pós-anarquismo*. São Paulo: Sobinfluencia, 2022.

POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A dimensão geopolítica da crise brasileira: uma perspectiva desde os grupos sociais em situação de subalternização. *Geographia*, ano 18, n. 37, 2016.

PROUDHON, Pierre-Joseph. *Do princípio federativo*. Curitiba: Imaginário, 2001.

QUIJANO, Aníbal. Bien vivir? Entre el desarrollo y la colonialidad del poder. *Revista Contrapunto*. Universidad de la República, Uruguay, n. 2. Junio, 2013.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade do poder e classificação social. In: SOUSA SANTOS, Boaventura, MENEZES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

QUIJANO, Aníbal. A colonialidade de poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Novos rumos*, 4, ano 17, n.37, 2002.

SOUZA, Marcelo Lopes de. *Por uma Geografia libertária*. Rio de Janeiro: Consequência, 2017.

VIANA, Nildo. Marx não é "Marxista" - As Origens do Pseudomarxismo. *Informe e Crítica*, 26 de março de 2020. [https://informecritica.blogspot.com/2020/03/marx-nao-e-marxista-as-origens-do\\_26.html#:~:text=O%20termo%20%E2%80%9Cmarxista%E2%80%9D%20foi%20criado,os%20socialistas%20franceses%20e%20alem%C3%A3es.](https://informecritica.blogspot.com/2020/03/marx-nao-e-marxista-as-origens-do_26.html#:~:text=O%20termo%20%E2%80%9Cmarxista%E2%80%9D%20foi%20criado,os%20socialistas%20franceses%20e%20alem%C3%A3es.)

VIANA, Nildo. *Karl Marx: A Crítica Desapiedada do Existente*. Curitiba: Prismas, 2017.

\* As reflexões deste artigo, as quais compõem esta publicação inédita, são fruto da intervenção do autor no VII Simpósio Internacional Metropolização do Espaço e Gestão Territorial (VII SIMEGER), realizado em novembro de 2024 na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

### **Alvaro Ferreira**

Doutor em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo (USP), mestre em Planejamento Urbano e Regional pelo Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional (IPPUR) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e graduado em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente é professor do Departamento de Geografia e Meio Ambiente da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e do Departamento de Geografia da FEBF - UERJ. Foi Professor Visitante Sênior da Universidad Autónoma de Madrid e Investigador Visitante do Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade de Lisboa. É pesquisador 1D do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Rua Marquês de São Vicente, 225 -Gávea, Rio de Janeiro -RJ, 22451-900

Email: alvaro\_ferreira@puc-rio.brEmail / alvaro.ferreira.geo@gmail.com

---

Recebido para publicação em abril de 2025.

Aprovado para publicação em julho de 2025.