



**A história do marxismo encantado
de Michael Löwy.
Entrevista a Michael Löwy**

José Neves

Práticas da História, n.º 15 (2022): 287-305

www.praticasdahistoria.pt

A história do marxismo encantado de Michael Löwy. Entrevista a Michael Löwy

Por José Neves*

A vastidão de temas e regiões de que os ensaios e livros de Michael Löwy se têm ocupado ao longo de mais de seis décadas é extraordinária. Que sentido fazer de uma obra tão diversa que nos leva do estudo da teologia da libertação ao do surrealismo, do desenvolvimento desigual e combinado em Trotsky à literatura de Kafka, do judaísmo libertário a Eric Hobsbawm, do ecossocialismo a Max Weber, entre tantos outros assuntos? Em Outubro de 2022, propus a Michael que gravássemos uma pequena conversa procurando averiguar o lado menos visível das suas opções de estudo e da evolução das suas ideias, tomando como ponto de partida a sua tese sobre a teoria da revolução no jovem Marx. A conversa teve lugar em sua casa, na Paris em que há largas décadas reside a maior parte do tempo. Ela constitui uma fonte pertinente, creio, para estudiosos de Löwy, e consiste igualmente num convite à exploração de aspetos da sua produção que os leitores ainda não conheçam.

*

José Neves (JN): Passam em 2023 sessenta anos sobre a sua tese de doutorado em torno do jovem Marx, agora também novamente publica-

* José Neves (jneves@fcsb.unl.pt). Instituto de História Contemporânea, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade NOVA de Lisboa / IN2PAST — Laboratório Associado para a Investigação e Inovação em Património, Artes, Sustentabilidade e Território, Av. Berna 26C, 1069-061, Lisboa, Portugal.

da em França. Como você situaria a tese em termos disciplinares? Ela intervém num debate de doutrina sobre Marx, mas pretende igualmente colocá-lo numa certa trajetória sociológica e histórica, certo? Sendo que, nessa altura, o Michael já se identificava como marxista. Como é que conjugou esta dupla dimensão: fazer de um ator cuja ideologia perfilhava o seu objeto de estudo?

Michael Löwy (ML): O meu objetivo realmente era fazer um estudo marxista sobre a evolução de Marx. A evolução de Marx começa num terreno que não é o marxismo. É um processo. Então, era esse processo que eu queria estudar. Por isso é uma tese interdisciplinar, que tem algo de sociologia da cultura, algo de história e algo de filosofia; o método que me inspirou foi o de meu diretor de tese, Lucien Goldmann, por exemplo no *Le Dieu caché*, enfim, no conjunto de sua obra.

Havia duas partes na tese, que estavam articuladas, mas que tinham uma certa autonomia: uma parte socio-histórica e uma parte histórico-filosófica. Na parte histórico-filosófica, a ideia era mostrar como se formou o que eu chamo de filosofia da práxis de Marx, que vai se cristalizar nas teses sobre Feuerbach e tem uma relação dialética com a tese política da autoemancipação revolucionária dos trabalhadores. Há uma relação recíproca entre esses dois elementos, eu procuro mostrar isso e esse é o aspeto filosófico. Esse aspeto foi pouco absorvido pelas pessoas que discutiram a minha tese, com uma exceção, que é a do Hal Draper, nos Estados Unidos, mas aqui na França se passou pelo lado: o foco da discussão, inclusive no meu júri de tese, foi sobre a parte socio-histórica. Eu procuro mostrar que Marx, no processo em que ele vai se acercando ao comunismo, o considera, num primeiro momento, como uma teoria filosófica. Num segundo momento ele descobre que o comunismo é uma prática dos setores mais avançados do movimento operário, na Inglaterra, na Alemanha e na França. Isso ele vai descobrindo, pouco a pouco, no curso dos anos 1844/45; e aí tem um evento histórico que vai ter um papel muito importante, na minha opinião, que é o levante dos tecedores da Silésia, em junho de 1844. Eu acho que é o momento em que o pensamento de Marx vai dar uma virada e vai se

emancipar do neo-hegelianismo de esquerda, com essa visão filosófica, idealista, da revolução como “ideia”, que “nasce na cabeça do filósofo”. A partir de junho de 1844, ele vai desenvolver uma visão muito mais sociopolítica, formulando uma outra filosofia que é *a filosofia da práxis*.

A parte socio-histórica da tese afirma, então, que Marx exprime, para usar a terminologia de Lukács, o ponto de vista do proletariado, que está em gestação, que está em formação, mas no setor mais avançado do proletariado. Ele se inspira nas experiências mais avançadas, que são o Cartismo na Inglaterra, o levante dos tecelões na Alemanha, a Liga dos Justos... E na França, nos círculos comunistas com os quais ele dialoga. Ele se inspira nisso para formular sua teoria, que é uma superação dos limites dessas experiências e dessas reflexões. Então, a teoria dele é a expressão mais avançada do que se pode dizer do ponto de vista do proletariado, ponto de vista histórico, filosófico, teórico. Essa é a parte socio-histórica na minha tese e a discussão caiu sobre isso já na defesa de tese, onde havia dois historiadores, muito respeitados, Ernest Labrousse e Jacques Droz. Os dois eram céticos em relação à minha tese porque diziam que nessa época não existia o proletariado moderno, existiam mais artesãos, etc. Bom, então houve essa discussão. E também Lucien Goldmann não estava muito de acordo, apesar de ter dirigido a minha tese. Houve uma resistência por esse lado e boa parte da discussão foi em cima disso e a parte mais filosófica ficou um pouco esquecida. Eu acho que já existia o proletariado nessa época. Claro, não é um proletariado mais moderno, industrial, do fim do século, mas já era um proletariado no sentido amplo, quero dizer, de pessoas que viviam do seu trabalho, ou da venda da sua força de trabalho, eles tinham uma consciência proletária e a luta deles era contra a propriedade privada, a burguesia, enfim, uma luta de classes. Marx não inventou isso, partiu de realidades que existiam.

JN: Depois disso, o Michael sai de França, não é? Há um período que passa em Israel...

ML: E depois na Inglaterra.

JN: E depois na Inglaterra. É então que se aproxima da história das ideias, não é?

ML: Sim!

JN: Isso marca-o? Parece-me que há nos seus escritos, frequentemente, uma articulação entre a história das ideias e aquilo que podemos chamar uma espécie de sociologia da cultura e do conhecimento, também. O que na altura não era assim tão frequente, pelo menos no domínio da história das ideias políticas. E é também no período em Israel, pergunto, que floresce o seu interesse por um conjunto de questões ligadas à história do judaísmo?

ML: Não. Enquanto eu vivia em Israel, quatro anos, nunca me interessei pela cultura judaica, pensamento judaico, nada. Eu dava um curso de História das Ideias Políticas que começava com Platão e terminava com Marx, Lenine... Não, não me interessou, só depois que eu voltei para a França, vários anos depois, no fim dos anos setenta, é que verdadeiramente descobri que havia algo interessante na cultura judaica, que valia a pena estudar. Os cursos que eu dava em Israel eram realmente História das Ideias Políticas. E foi um período pouco produtivo... Eu escrevi pouca coisa, o mais interessante que eu escrevi foi um artigo sobre Kafka que depois teve desdobramentos, acabou virando um livro. E aí sim entramos na sociologia da cultura, mas foi um pouco a exceção, o curso era mesmo a história das ideias. Depois passei um ano na Inglaterra, mas aí era a sociologia. Realmente, houve um salto disciplinar para a sociologia. E aí, nesse período, eu escrevi um ensaio sobre Weber. Mas depois, quando eu volto para França, a partir daí o meu trabalho realmente é interdisciplinar, quero dizer, tem história das ideias, tem historiografia, tem sociologia da cultura, tem um pouco de

filosofia, tem um pouco de literatura. É uma salada, é uma salada e o tempero é marxismo, a pimenta é marxismo.

JN: Regressemos a Paris, então, quando faz a tese de Doutorado de Estado. Acaba por escrever sobre Lukács. A minha questão é: pôs a hipótese de trabalhar outro autor que não o Lukács? Ou seja, a primeira tese tinha sido sobre o jovem Marx, o interesse por Lukács tem que ver com um certo esquecimento a que o mesmo estava, de alguma maneira, na altura, condenado. Pensou outras hipóteses, porque também sempre manteve um interesse muito grande, por exemplo, pela Rosa Luxemburgo, por outros autores. Porque é que foi o Lukács?

ML: Por uma razão muito simples. Desde que eu descobri a obra de Goldmann, em 1958, ainda no Brasil, me dei conta da importância de Lukács. Goldmann apontava sempre para o jovem Lukács como sendo a sua fonte. Em todos os seus escritos, era a referência teórica, filosófica e metodológica. É Lukács, sobretudo *História e Consciência de Classe*, mas também o jovem Lukács da *Teoria do Romance*. Então, sempre tive esse interesse por Lukács, mas antes dos anos 1970 nunca cheguei a trabalhar sobre sua obra. Depois, quando voltei a França, em 1969, é que, após alguma hesitação – Goldmann enquanto isso faleceu – é que eu resolvi fazer uma tese de Doutorado de Estado sobre Lukács. Nessa época ainda havia bastante interesse por Lukács na França, quero dizer, não tinha ainda caído a chapa de chumbo de que o marxismo acabou, e então a minha vontade era mesmo trabalhar sobre Lukács. O que eu fiz já depois da morte de Lukács (1971), nunca conheci o Lukács, nunca cheguei a dialogar com ele, aliás, seria um diálogo difícil porque ele... ele tinha feito uma cruz sobre seus escritos da juventude! Então é isso, eu fiz essa pesquisa, que tem também uma parte histórica, sobre Lukács no contexto da sociedade húngara e da Europa Central. Há uma tentativa de situar Lukács historicamente, também em relação ao processo da revolução húngara de 1919, onde ele vai participar. Enfim, há uma dimensão histórica, mas o eixo principal é sociologia da cultura, sociologia dos intelectuais.

A questão do romantismo, de Lukács a Hobsbawm

JN: E aí, nessa tese sobre Lukács, já aparece uma temática ou uma questão que depois, nos seus trabalhos posteriores, será formalizada, dedicando-lhe especificamente um livro, que seria a questão do romantismo. Já há aí a tensão que procura estabelecer entre marxismo e romantismo. Isso vem de onde, essa aproximação ao romantismo? Vem de um contexto histórico ligado ao final dos anos sessenta, a Maio de 68, a influências dessa ordem? Vem da passagem por Inglaterra? Da aproximação a Weber?

ML: Boa pergunta! Nunca tinha pesado nisso. Difícil responder. Não vinha diretamente de Goldmann, que tinha pouco interesse pelo romantismo. Não sei, francamente. No curso da tese, cheguei à conclusão de que o jovem Lukács era um romântico anticapitalista. Descobri um artigo de Lukács em que fala de anticapitalismo romântico, mas é para rejeitar esta visão, afirmando que é um movimento reacionário. Mas este artigo me deu uma pista: a ideia de que o romantismo é inerentemente anticapitalista. E aí, estudando um pouco a questão, eu vi que não era só reacionário. O próprio jovem Lukács era um romântico anticapitalista e não era reacionário. Então talvez seja isso, acho que foi o próprio Lukács que me deu a pista, involuntariamente, para abordar essa questão. Então, efetivamente, aí aparece, pela primeira vez, esse interesse pela questão do romantismo anticapitalista e, aliás, uma coisa curiosa é que, por causa disso, esse livro, quando vai aparecer em inglês, um pouco mais tarde, vai chamar a atenção do Raymond Williams. Williams vai escrever uma resenha em que diz: “Bom, o livro é interessante, mas o que realmente é novo é essa importância que ele dá ao romantismo.” Agora ele não gostou do título do livro, que não fui eu que dei; foi mais bem ao pessoal da *New Left* que publicou o livro. O título era *György Lukács from Romanticism to Bolchevism*. Dava a ideia de que ele virou essa página.

JN: O romantismo surgia como uma etapa infantil, ainda, de uma futura maturidade bolchevique e marxista...

ML: O título parecia sugerir isto, então Williams o critica. Na verdade, essa não era bem a minha tese. Mas, seja como for, o Raymond Williams escreve que tudo o que eu digo sobre o romantismo é muito importante e diz que essa é a contribuição mais importante do livro.

JN: O que então já tinha escrito sobre Weber ainda não tinha a questão romântica presente, pelo menos como acontecerá mais tarde?

ML: Não, não. O que eu escrevi sobre o Weber nos fins dos anos sessenta era uma coisa limitada, uma discussão entre Marx e Weber sobre materialismo e idealismo na origem do capitalismo.

JN: Depois, então, pegando um pouco nessa leitura que o Raymond Williams faz do livro, é desde logo, nessa altura, que o Michael passa a ter também o interesse pelo marxismo britânico. E já nos últimos vinte anos, o Michael vai trabalhar justamente sobre a ideia de pensar o marxismo britânico como romantismo... Pelo menos Raymond Williams, E. P. Thompson, etc., e mesmo Eric Hobsbawm. Este interesse pelo marxismo britânico vem desse encontro com Williams ou foi algo que aconteceu mais tarde, já no final do século XX? É que as primeiras coisas que escreve sobre o marxismo britânico datam dos anos noventa, não? Sobre Hobsbawm?

ML: É, é um pouco tardio...

JN: É já no âmbito do *Revolta e melancolia*, do livro? É aí?

ML: É mais tarde. É quando já estou com a teoria mais sistematizada do romantismo que eu vou me interessar mais de perto por estes autores.

JN: E esse interesse é ao mesmo tempo por historiadores que são seus contemporâneos, como Thompson e Hobsbawm, e depois por autores do século XIX, como William Morris. Vem tudo em conjunto, de alguma maneira, não é?

ML: Certo, mas eu já tinha começado a me interessar pelo romantismo, no começo dos anos oitenta. Publico um livrinho que se chama *Marxisme et romantisme révolutionnaire*, em 1979! Quero dizer, já em 79 eu estou tentando entender esta relação... Na verdade, é uma coletânea de artigos escritos durante os anos setenta. Então eu posso dizer, no curso dos anos setenta, depois da minha tese, segunda metade dos anos setenta, aí eu já começo a mexer com essa questão marxismo/romantismo. Depois, no curso dos anos oitenta, eu vou encontrar o Robert Sayre e aí nós vamos decidir escrever *Revolta e melancolia* juntos. É nesse momento que a gente tenta fazer uma teoria geral do romantismo.

JN: Pergunto, talvez de forma algo abusiva..., se esse interesse mais sistemático pelo romantismo dos anos 80 em diante não será também uma espécie de consequência da própria crise da revolução enquanto movimento político, económico e social. O mesmo explicaria também a sua crescente atenção, à época, pela religião... Como se a dificuldade em identificar sociologicamente um sujeito revolucionário económico e social que seria o proletariado se traduzisse numa deriva para um certo encantamento para as dimensões culturais ou espirituais subjacentes à experiência romântica e ao fenómeno religioso...

ML: Não, não. Não havia isso. Francamente não havia isso porque, nos anos setenta e oitenta... Bom, nos anos setenta a gente vivia ainda na era aberta pelo Maio de 68, a gente não tinha ainda se dado conta que a coisa...

JN: Ia correr mal..

ML: É! Além disso, nos anos setenta, oitenta, eu, como latino-americano, embora na França não tivesse acontecido muita coisa (tinha o governo Mitterrand, bom...), eu voltava meus olhos para a América Latina, e na América Latina o que é que estava acontecendo? A revolução na Nicarágua, a guerra revolucionária em El Salvador, e a formação do PT (Partido dos Trabalhadores) no Brasil, três acontecimentos muito importantes que mostravam um protagonismo... da classe operária, no Brasil, e nos outros países do “pobretariado”, digamos assim. Então, para mim, a revolução não era um capítulo encerrado, de forma nenhuma, pelo contrário, era um período de grande esperança. Isso, de uma certa maneira, vai até 89, 90, 91, quando acontece a caída do muro e o fim da União Soviética. Que a mim, pessoalmente, não me impactaram muito, porque eu não tinha muita afinidade com o socialismo real. Claro, a gente tinha a ilusão de que talvez podia sair daí uma alternativa de esquerda, logo se viu que não era isso, mas no começo não era de chorar pelo facto de a União Soviética... de o muro cair... O que me impactou muito negativamente, mas muito negativamente, foi a derrota dos sandinistas na Nicarágua. Foi um golpe duríssimo, não é? Porque a gente tinha muita ilusão na revolução da Nicarágua. Isso aí, sim, foi ilusão e essa derrota foi um golpe duro. Então, eu vivia intelectualmente mais na América Latina do que na Europa. Os sucessos na América Latina me dava coragem e as derrotas da América Latina me colocavam, digamos, em dificuldade. Então, a partir de 1990, é que a gente começa a se dar conta de que a onda revolucionária, pelo jeito, acabou.

A religião, o surrealismo e Weber

JN: O seu interesse pela religião vai desde a questão do catolicismo na América do Sul, do catolicismo progressista, da Teologia da Libertação, até depois uma tentativa de repensar a questão do judaísmo à luz de uma ideia de judaísmo libertário. As duas histórias são separadas, ou pelo menos o Michael raramente escreve sobre os dois ao mesmo tempo. Tem um livro sobre o judaísmo libertário, como o *Redenção e utopia*,

e tem um livro como *A guerra dos deuses*, mas, se entre si não comunicam, em ambos há uma descoberta de um potencial emancipatório, político, revolucionário na religião, não é?

ML: É verdade. No fim dos anos setenta, eu entrei no CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique) e estava buscando um laboratório, um centro para me inserir, e um professor me convidou, um pesquisador me convidou, para vir falar sobre Marx, Lukács e Weber, num grupo de estudos que fazia parte do grupo de sociologia da religião do CNRS. Aí eu fui, fiz essa conferência e criou-se uma relação pessoal, de amizade, com esse professor, Jean Séguy, e com o pessoal que fazia parte desse grupo, como Danièle Hervieu-Léger, Regine Azria e outros. Então, simpatizámos mutuamente, e ele me convidou a entrar no grupo de sociologia da religião e eu aceitei. Assim foi, mais um pouco... quase por acaso... Acabei entrando na religião (risos) e a partir daí, bom, já que eu estou em sociologia da religião, o que é que tem de interessante? Pensei que existe, talvez, alguma coisa interessante a ver no judaísmo da Europa Central; como a minha cultura era a do judaísmo da Europa Central – minha família era originária de Viena – havia um interesse direto. No mesmo momento estava acontecendo a revolução da Nicarágua, com uma grande participação dos cristãos, e a fundação do PT com a participação dos cristãos. Eu estava me dando conta de que havia também algo de importante por esse lado, mais ou menos na mesma época. Mas, realmente, eu não conectei diretamente os dois, quero dizer, o que havia em comum era que eu me dava conta de que a religião podia ter uma função de utopia emancipadora.

JN: E é mais ou menos da mesma altura, estou a situar tudo, enfim, nos anos oitenta em diante, o seu interesse também por questões como a do surrealismo?

ML: Não, é bem anterior...

JN: Ou seja, tem uma ligação, porque o Michael tem uma ligação também histórica, enfim, a uma parte do movimento surrealista em França, mas o interesse de escrever sobre isso é só nos anos oitenta e noventa que ele aparece, paralelamente a isto?

ML: Certo. Mas meu interesse pelo surrealismo vem de longe. No Brasil, eu já me interessava muito pelo surrealismo. Aliás, o meu amigo Roberto Schwarz dizia que no fundo eu sou um surrealista, já naquela época; o primeiro artigo que eu escrevi, aos dezanove anos, era um artigo sobre a FIARI (Federação Internacional de Arte Revolucionária Independente), que era uma iniciativa do André Breton com o Léon Trotsky. Então havia já esse interesse muito forte, pessoal, pelo surrealismo, já no Brasil, nos anos cinquenta. Mas na época em que eu vivia na França, o primeiro período, 61-64, eu nunca tive a coragem de dar a cara no grupo surrealista, porque eu achava que como não sou nem artista nem poeta... o que é que eu vou fazer lá? Então nunca me meti. Só muito mais tarde, nos anos setenta, já por volta de 74-75, é que eu encontrei os surrealistas. Conheci Vincent Bounoure, que na época era o principal animador do grupo surrealista de Paris. Nosso primeiro encontro foi a propósito de uma campanha pela libertação de um amigo nosso, Paulo Paranagua, um surrealista brasileiro, que tinha sido preso na Argentina. A partir daí, começamos a conversar e ele me convidou a participar do grupo e pronto, aí eu entrei no surrealismo, já em meados dos anos 70. Mas é verdade que eu só comecei a escrever textos surrealistas ou sobre o surrealismo nos anos oitenta, mais tarde.

JN: Ao mesmo tempo que isto tudo acontece, olhando para a sua trajetória, é possível ver também um novo interesse, ou um novo olhar seu para um autor como Weber, ao ponto de, a determinada altura, o Michael defender até uma espécie de articulação entre marxismo e weberianismo. E é um Weber que, se bem leio, no fundo, é por si valorizado pela capacidade de ser sensível à dimensão romântica e sua perda... E, metodologicamente, esse novo interesse por Weber traduz-se em quê?

Por exemplo, o Michael utiliza a determinada altura e escreve sobre a ideia de afinidade eletiva, presente em Weber, mas vai atrás de uma história anterior da ideia e, simultaneamente, faz dela um instrumento para as suas próprias análises. Um instrumento que, em certo sentido, é muito pouco marxista, na medida em que não procura uma relação de causa-efeito, ou não procura determinações fortes, não é?

ML: Bem, efetivamente eu descobri o conceito de afinidade eletiva em Weber, e no meu livro *Redenção e utopia* tem todo um capítulo onde eu faço o histórico do conceito que tem sua origem na alquimia. Na minha visão, ele é compatível com o marxismo, ele não contradiz o marxismo, não é uma visão alternativa ao marxismo, mas ele o complementa. Como marxista, considero indispensável levar em conta o papel da economia nos movimentos culturais. Por exemplo, quando eu estudo o romantismo, eu estudo ele em relação ao capitalismo, quero dizer, não dá para compreender o que é o romantismo sem analisar o que é o modo de produção capitalista. Então, eu acho que a afinidade eletiva é útil, mas não busca substituir o materialismo histórico, ela apenas o complementa. Agora, o facto é que, mais tarde, eu procuro analisar o Weber de uma maneira mais geral e aí apareceu o projeto de fazer esse estudo sobre o marxismo weberiano, afinidades e diferenças entre o Marx e o Weber. Também aí a minha perspectiva não é que Weber substituiu Marx, em vários pontos ele... não está à altura de Marx, quero dizer, tem uma visão burguesa, em muitos aspetos. Por outro lado, muito do que ele escreve confirma o que diz Marx; e às vezes Weber analisa aspetos negativos do sistema capitalista que não estão suficientemente abordados em Marx. Então é isso que me interessou, naturalmente, o aspeto romântico em Weber, seu “pessimismo cultural”. Não é o único, porque ele é um personagem muito contraditório, mas esse aspeto romântico é o que me interessou.

Walter Benjamin no Brasil

JN: E é nesta altura também, ou mais tarde, que se começa a interessar por Benjamin e em particular também pela questão das teses sobre

a história, não é? Que é um interesse que vem de há muito tempo: quando publica o livro sobre as teses, a investigação em torno do Benjamin já tem vários anos que a antecedem. Aí talvez encontre alguém que, dentro do marxismo, ou pelo menos situado dentro do marxismo, está completamente, digamos assim, à altura das próprias ideias do Michael em torno da crítica romântica do progresso, fundamentalmente, não é? Esse trabalho sobre o Benjamin é um trabalho muito generoso, no sentido em que é um trabalho de descodificação de um texto difícil, para qualquer leitor, mas ao mesmo tempo também é um texto onde o Michael dá uma visão muito própria, sempre nesta articulação entre o marxismo e o romantismo do Benjamin. Isso, de alguma maneira, deixou o texto também sujeito a críticas, não é? Há um conjunto de críticas que acham que o Michael exagera na parte marxista e há um conjunto outro de críticas que acham que o Michael afasta demasiado o Benjamin do marxismo...

ML: Bom, o meu interesse sobre Benjamin já vinha de antes, quero dizer, no livro *Redenção e utopia* já havia um capítulo grande sobre Benjamin. Então, a minha descoberta de Benjamin data dessa época, do fim dos anos setenta. Nada que ver com a caída do muro, como se diz “ah, os marxistas descobriram Benjamin com a caída do muro”, não, nada disso, vem de antes! No curso dos anos oitenta, eu dei aulas sobre Walter Benjamin na França, na École des Hautes Études, e no Brasil, na Universidade de São Paulo. O curso na França foi de um ano inteiro, sobre as teses de filosofia da história de Benjamin, e a partir das minhas notas do curso é que eu escrevi esse livro. Então, é fruto de largos anos de estudo. Bom, as teses “Sobre o conceito de história” (1940) do Benjamin é desses textos que você lê, você relê, e a cada vez você descobre outras coisas; até agora tem coisas que eu não entendi, outras que eu acho que entendi, enfim, é um texto complexo, é um texto bastante complexo. A minha interpretação analisa o marxismo de Benjamin, que me parece o fundamental, mas também sua relação com o romantismo, sua crítica do progresso e sua dimensão messiânica. E aí, nesse livro sobre as teses, é que eu tento fazer a articulação entre

esse pensamento que vem do messianismo judeu, que é o caso do Benjamin, com a América Latina. Aí é que eu tento fazer essa conjunção, então, com muitas referências à América Latina. Eu faço uma leitura latino-americana de Walter Benjamin, de certa maneira. Para mim, estas teses de 1940 são um texto marxista, sem dúvida nenhuma, eu acho que quem tenta evacuar o marxismo está errado, mas ao mesmo tempo você tem que dar conta que é um marxismo diferente, não é o marxismo soviético, é diferente dos marxismos dominantes porque tem essa dimensão romântica e essa dimensão teológica. Por isso que eu digo que quem entende melhor Benjamin são os latino-americanos porque, na Europa, essa ideia de que o marxismo e a teologia podem ter uma articulação dialética é difícil de passar; daí a briga em torno dos que dizem, como Gershom Scholem, que a teologia é que é o fundamental e o marxismo era só uma terminologia, até os que dizem o contrário, a partir de Brecht, e até hoje; por exemplo, Fredric Jameson acaba de publicar um belo livro, aliás, sobre Benjamin, onde ele volta a dizer “não, mas a teologia em Benjamin é uma questão de linguagem, não é nada essencial”. Você não pode evacuar nem um, nem outro, tem que levar a sério essa conjunção, ele realmente tentou articular uma aliança entre a teologia e o materialismo histórico. E eu digo: na América Latina o pessoal entende isso, não precisa explicar durante uma hora. Existe um movimento de cristãos da libertação que associa Cristo e Marx, esse pessoal está na rua, lutando em nome de Cristo e de Marx, entende? [risos] Por exemplo, a revolução na Nicarágua, a guerrilha em El Salvador, o MST no Brasil... enfim, é por isso que eu digo que a América Latina tem condições de entender melhor o Benjamin.

JN: No seu livro sobre as teses você refere a determinada altura o episódio no contexto dos 500 da comemoração do caminho... em que os índios, em que há um grupo de índios que ataca o relógio que está colocado para comemorar a chegada dos portugueses ao Brasil. Mas a minha questão tem que ver com o Brasil mesmo. Todo o debate do pensamento social brasileiro, as interpretações no Brasil, que o Michael nunca deixou de acompanhar, mas que o tentou a produzir uma

interpretação própria do Brasil, ao contrário por exemplo... há bocado referia do Schwarz ou de outros autores.

ML: Sim. Veja, a razão é muito simples, ela é geográfica, quero dizer, eu a partir de 1961 já não vivia no Brasil, cheguei até a pensar em voltar ao Brasil, em 1968, mas os meus amigos no Brasil me desaconselharam. [risos] Me escreveram que a polícia estaria me esperando já no aeroporto. Bom, mas eu vivia fora do Brasil, então teria sido um pouco artificial eu me arrogar em interpretar o Brasil, de fora, de longe, não achei muito adequado e talvez porque, no fundo, eu sou um europeu que nasceu no Brasil. A verdade é essa, minha cultura familiar vinha da Europa, e eu me instalei na Europa, a partir dos 23 anos, então no fundo eu sou europeu... Mas por outro lado também eu sou brasileiro, tenho uma relação forte com o Brasil, participei da política da esquerda brasileira, não é? Mas, enfim, nunca me senti qualificado para tentar fazer uma interpretação do Brasil.

JN: Mas eu posso, por exemplo, vendo algumas obras que dirigiu, que organizou, como a antologia dos estudos sobre marxismo na América, onde entra, onde convoca autores brasileiros... Lembro-me de que aí havia uma sua tentativa, a determinada altura, de encontrar na obra de alguém como o Caio Prado Júnior semelhanças com aquilo que podemos chamar o princípio do desenvolvimento desigual e combinado. Aí há uma intervenção indireta nestes debates sobre a interpretação do Brasil, certo?

ML: Sim. Nos meus escritos não está ausente o Brasil, está muito presente, sobretudo no livro sobre marxismo na América Latina, há bastantes referências ao Brasil, inclusive ao Caio Prado Júnior. Embora ele fosse membro do Partido Comunista, a análise dele da história colonial do Brasil não é a do partido, é inovadora e eu acho muito mais acertada, mas enfim há referências assim, mas nada sistemático; o único aspeto onde eu fiz uma pequena contribuição, mas não é uma visão

de conjunto, é acerca da história da igreja brasileira e da Teologia da Libertação no Brasil, do cristianismo da libertação no Brasil; isso está muito presente no livro *A guerra dos deuses*. Então, essa é a minha modesta contribuição para a historiografia brasileira, muito limitada. O outro são referências, episódios aqui e acolá, não é?, mas não posso dizer que eu estou trazendo alguma contribuição mais substancial.

JN: E de qualquer das maneiras o Michael nunca, seja para o Brasil, seja para outros contextos, nunca trabalhou com referentes nacionais propriamente, não é?

ML: É verdade, nem na França, tampouco, nunca fiz nada sobre a história da França... É curioso isso, é verdade, você tem razão. Quero dizer, nem na França... para a França eu me sentia demasiado latino-americano e para o Brasil demasiado europeu... [risos]

Ausências e fio condutor

JN: Para irmos terminando... Estivemos a falar, enfim, de vários aspetos, não de todos, nem perto disso, mas de vários aspetos do seu trajeto, da sua obra, dos seus interesses. Queria agora, no fim, colocar algumas questões, em torno das ausências. Há autores no campo da história do marxismo de que o Michael fala bastante pouco, creio eu, nas suas obras. Um caso talvez evidente seria o de Gramsci, que poderia entrar em diálogo com uma certa tentativa de ir além do marxismo mais determinista, económico-social. Depois, fora do campo do marxismo, digamos assim, especificamente, é também interessante que, tendo o Michael passado, enfim, a sua trajetória académica, intelectual, em França, a maior parte do tempo, mantém uma distância muito... talvez significativa, pergunto eu, em relação, enfim, àqueles autores que muitas vezes são identificados quer com o estruturalismo quer com o pós-estruturalismo, Althusser, depois Foucault, mesmo Bourdieu, etc.

ML: Bem, Gramsci: ainda muito jovem, no Brasil, me interessei por Gramsci e escrevi um artiguinho que se chama “Consciência de classe e partido revolucionário” onde eu comparo a teoria do partido em Lenine, Rosa Luxemburgo, Gramsci, Trotsky, Lukács, etc. Então, um artigo de 1961, numa época em que poucas pessoas no Brasil conheciam Gramsci, mas a verdade é que era o jovem Gramsci que me interessava, não era o filósofo, era mesmo o militante comunista dos anos 19, 20, 21. Bom, depois realmente escrevi muito pouco sobre ele, tenho um artigo sobre Gramsci antipositivista, e um outro sobre a sociologia da religião em Gramsci, mas é pouca coisa, realmente é pouca coisa. Não sei, não tenho explicação, eu sempre me senti muito próximo da filosofia de Gramsci, por exemplo, o conceito de *filosofia da práxis* é de Gramsci, eu peguei ele em Gramsci... Eu acho que por um lado me sentia próximo de Gramsci, mas nunca cheguei a usar muito nos meus trabalhos. Agora, os sociólogos franceses, realmente é curioso, mas vivendo na França eu me sentia muito alheio à produção intelectual francesa, nunca me interessou. Eu me interessei muito pelo judaísmo, mas nunca me interessei por Levinas, me interessei obviamente pelo marxismo, mas sempre fui hostil a Althusser, escrevi contra Althusser vários textos. Foucault também nunca me interessou, o pouco que eu conheci de Foucault me pareceu sem interesse, injustamente. Refletindo um pouco, acho que eu tive uma atitude assim... quase visceral de rejeição de Foucault. Bourdieu é o que eu tinha mais simpatia. Não no começo, porque no começo eu achava ele muito positivista, mas na verdade o que eu mais gostava em Bourdieu eram as tomadas de posição políticas dele, mais do que a sociologia dele. A sociologia de Bourdieu não me convence muito, embora em um ou outro momento eu utilizo ele, eu cito ele, por exemplo, no livro de sociologia do conhecimento, que a gente não teve tempo de discutir, Aí eu termino citando Bourdieu e em algum ou outro lugar eu me refiro a ele positivamente, então eu tenho um certo respeito por Bourdieu, mas talvez mais pelo compromisso político dele do que propriamente pelas grandes obras de sociologia dele, que não me convencem muito.

JN: Referiu o interesse pela sociologia do conhecimento. Não desapareceu, não é? Mas na altura estava muito muito ligado também à obra de Karl Mannheim.

ML: Sim, sim. Era uma discussão crítica de Mannheim, mas o ponto de partida de meu livro sobre a sociologia do conhecimento era Mannheim... tem uma capítulo sobre Mannheim que eu achava importante. Mas, enfim, no fundo para mim a ciência social na França sempre foi infetada pelo vírus positivista, desde Durkheim, desde Comte; o resto da sociologia francesa para mim está sob o signo maldito do positivismo, o que me leva a injustiças, a cometer injustiças, por exemplo, a ignorar Marcel Mauss, que é um autor muito importante e a não dar importância suficiente, talvez, ao Bourdieu porque ele também foi marcado por Durkheim, não é? Para mim, um autor que se refere positivamente a Durkheim já cai na lata de lixo para mim, automaticamente [risos], o que não é justo! A coisa é mais complicada... há uma corrente durkheimiana de esquerda, aliás, o mais interessante para mim é o surrealista, o Michel Leiris, eu escrevi um texto sobre ele, ele era um durkheimiano de extrema-esquerda, então... Mas a minha tendência espontânea, desde que eu vejo o nome de Durkheim eu já ponho o livro de lado [risos], o que na França não é muito bom porque realmente ele marcou a ciência social na França. Então, no fundo, a minha cultura sociológica e filosófica, é da Europa Central, é alemã, Marx, Hegel, Weber, Mannheim, Goldmann, Lukács, passa por aí, não é?

JN: Não falámos muito sobre o seu interesse pela literatura. Referiu de início, justamente, um artigo que tinha escrito sobre Kafka ainda em Israel, que depois também iria estar na origem de um livro, mas esse é um interesse que se mantém, talvez um pouco também por influência de Lucien Goldmann. Mas, por exemplo, nunca o levou para o estudo da América do Sul...

ML: Sim, poderiam, mas bom... já a minha obra é muito dispersa... se eu quiser dispersar um pouco mais ainda, então... [risos]. Deixa eu

só dizer mais uma coisa, uma pergunta que você não fez, mas que eu faria, é o seguinte: essa obra é realmente totalmente dispersa, ela é, como é que se diz...vai por todos os lados e pula da literatura para a filosofia e dá a volta para trás para a historiografia e vai para a América Latina, de repente... Qual é a coerência disso tudo? É uma pergunta que se pode fazer e não é fácil de responder. Eu diria que, em última análise, o que dá de certa maneira um fio condutor nesse labirinto é a ideia marxista de revolução. Não está sempre presente, mas de alguma maneira é um pouco um fio condutor desse conjunto muito variado, um pouco disperso. Se há algum fio condutor é um pouco a ideia marxista de revolução contra o sistema, quero dizer, contra o capitalismo.

Referência para citação:

Neves, José. “A história do marxismo encantado de Michael Löwy. Entrevista a Michael Löwy”. *Práticas da História, Journal on Theory, Historiography and Uses of the Past*, n.º 15 (2022): 287-305. <https://doi.org/10.48487/pdh.2022.n15.30064>.