
PRÁXISCOMUNAL



PRÁXISCOMUNAL

ISSN: 2596-1020

v.2, n.1 2019 | jan-dez.2019

PERIODICIDADE: Anual

ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA

As opiniões emitidas em artigos ou notas assinadas são de responsabilidade exclusiva dos respectivos autores.

Projeto Gráfico: Sabrina Carozzi Bandeira
Diagramação: Gabriela Silva Coelho

Apoio: CACS (Centro Acadêmico de Ciências Sociais)

FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS DA UFMG
Laboratório de Arqueologia, Sala 2015, Avenida Antônio Carlos, 6627 – Pampulha.
CEP: 31270-901 | Belo Horizonte - MG.
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

EQUIPE EDITORIAL

Carlos Magno Guimarães (Professor de Arqueologia / UFMG)

Lucas Parreira Álvares (Doutorando em Antropologia / UFMG)

Matheus de Araújo Almeida (Mestrando em Antropologia Social / USP)

Fernanda Reis Nunes Pereira (Graduanda em Ciências Sociais / UFMG)

Aníbal Carvalho de Godoy (Graduando em Antropologia / UFMG)

Antônio Olegário Ferreira Neto (Graduando em Ciências Sociais / UFMG)

CONSELHO EDITORIAL

Carmen Junqueira (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, Brasil)

Christophe Darmangeat (Université Paris Diderot - PARIS VII - França)

Edgard Assis de Carvalho (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC-SP, Brasil)

Gustavo Lins Ribeiro (Universidad Autónoma Metropolitana - UAM, México)

Jean Copans (Université Paris Descartes - PARIS V, França)

Marcello Musto (York University - YU, Canadá)

Maria Cecília Manzoli Turatti (Fundação Escola de Sociologia e Política - FESPSP, Brasil)

Marden Barbosa de Campos (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Brasil)

Mauro W. B. Almeida (Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP, Brasil)

Miguel Ángel Adame Cerón (Escuela Nacional de Antropología e Historia - ENAH, México)

Nildo Silva Viana (Universidade Federal de Goiás - UFG, Brasil)

Silvia Maria Schmuziger de Carvalho (Universidade Estadual Paulista - UNESP, Brasil)

Vitor Bartoletti Sartori (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG, Brasil)

PRÁXISCOMUNAL

ISSN: 2596-1020
v.2, n.1 2019 | jan-dez.2019

CONSELHO DE PARECERISTAS

Alex Martins Moraes (IDAES/ARG)

Allan M. Hillani (PARSONS S./EUA)

Deivid Ribeiro (UFMG)

Edmílson Marques (UEG)

Eric Renan Ramalho (UFMG)

Felipe Riccio (UNIFAL)

Gabriel Andrade Perdigão (UFMG)

Gustavo Velloso (USP)

Henrique Leão Coelho (UFMG)

Janaína Ferraz (UFRN)

João de Regina (UNICAMP)

João Vitor Miranda (UFMG)

Juliana Mesomo (UFRGS)

Marco Aurélio Palu (UFMG)

Maurício Orestes Parisi (USP)

Nayara Medrado (UFGV)

Rodrigo Costa de Andrade (UFMG)

Rossi Chaves (UFJF)

Vitor Bartoletti Sartori (UFMG)

SUMÁRIO

EDITORIAL	7
Em Defesa da Realidade	
DOSSIÊ:	
Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias	11
Uriel Irigaray Araujo	
Uma antropologia pós-leninista e a questão do real	40
Alex Martins Moraes	
Fredric Jameson, teórico da pós-modernidade	65
Giovanna Henrique Marcelino	
O intelectual posto à prova: uma crítica a atitudes identitárias	89
Michel Diogo Saldanha	
A Frente Negra Brasileira: institucionalização, contestação e facismo	108
Matheus Felipe Gomes Dias	
A interseccionalidade de Carla Akotirene e o marxismo: apontamentos críticos a partir de Marx, Lukács e Chasin	125
Lucas de Oliveira Maciel	
Para uma crítica ao pós-moderno: o social nas ciências da saúde e o papel da educação crítica - primeiras reflexões	151
Leonardo Carnut	
TEMÁTICA LIVRE	
Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]	169
Vitor Bartoletti Sartori	
Para uma crítica da razão antropológica [parte II]	202
Lucas Parreira Álvares	

Era Karl Marx um etapista histórico? Matheus Correa de Souza Heleno	222
Apontamentos da crítica de Lukács a Heidegger: ontologia e alienação Wesley Fernando Rodrigues de Sousa	246
TRADUÇÃO	
Breve gesto de desalienação: nota dxs tradutorxs ao ensaio de David Graeber Coletivo Máquina Crísica - GEAC	269
Alteridade radical é só outra forma de dizer “realidade”: resposta a Viveiros de Castro David Graeber	277

EDITORIAL

Em Defesa da Realidade

A fragmentação disciplinar por áreas de conhecimento aparentemente autônomas não é um processo recente. Porém, pior consequência para o conhecimento científico contemporâneo é a perda de vista da totalidade enquanto referência para as investigações. Na corda bamba da razão, as perspectivas denominadas pós-modernas têm, cada vez mais, perdido aquilo que é fundamental para qualquer investigação que vise um mínimo de rigor teórico: a realidade.

Não se trata de endossar um realismo filosófico ingênuo ou resgatar posturas positivistas merecidamente criticadas, mas identificar a negação da realidade como um projeto ideológico danoso às ciências sociais, pois, uma vez negada, nada mais é necessário fazer com ela. Há uma realidade aí fora e ela precisa não somente ser conhecida mas transformada.

Com essa proposta de dossiê, a Revista Práxis Comunal se dispôs a receber contribuições críticas às correntes simbólicas, sensoriais, pós-estruturalistas, fenomenológicas e interpretativistas que tem ganhado cada vez mais ressonância nos campos da Antropologia e da Arqueologia.

O processo de divulgação das submissões para o presente número foi conturbado. Nas redes sociais, onde ocorreu maior intensidade da divulgação, não era incomum comentários de deboche, descaso e resistência frente à proposta de dossiê. Tal reação poderia ter causado certo desconforto aos membros da Equipe Editorial, mas com o decorrer dos dias, os textos apresentados demonstraram que havia algo entalado na garganta daqueles que possuem um compromisso com a produção de conhecimento.

Não subestimamos o alcance da proposta de dossiê, mas ainda assim foi surpreendente a quantidade de submissões recebidas. O que motivaria essa quantidade de trabalhos submetidos para uma revista que há pouco obteve seu registro formal, senão a vontade de expressar aquilo que, nos ambientes tradicionais, é impedido?

Num momento em que a crítica – tão cara ao marxismo! – foi substituída pela “problematização”; em que a factualidade foi substituída pelo caráter funcional das “Fake

News”; em que são questionadas premissas básicas das Ciências Sociais, como a objetividade; o presente dossiê “Em Defesa da Realidade” é também um chamamento político a uma postura intelectual que preze um compromisso com a produção do saber. Defender algo que é pressuposto das Ciências Sociais é pedir demais?

Com isso, temos o enorme prazer de apresentar brevemente os trabalhos daqueles que resolveram romper barreiras da condição contemporânea do saber científico e submeteram trabalhos a esta edição da Revista Práxis Comunal.

O artigo “Um espectro ronda a Antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias”, de Uriel Irigaray Araujo, discute as consequências éticas e epistemológicas de se “levar a sério” as ontologias nativas, postura pressuposta pela ampla diversidade da Antropologia contemporânea. Já Alex Martins Moraes, debatendo uma “Antropologia pós-leninista” apresenta aquele que, além de um artigo rigoroso e provocativo sobre a objetividade do real, também é provavelmente a principal introdução em língua portuguesa ao pensamento de Sylvain Lazarus.

Ambientado no debate posto na década de 80, Giovanna Henrique Marcelino é responsável por uma relevante pesquisa teórica acerca da concepção de “pós-modernidade” no pensamento do crítico-literário marxista Fredric Jameson. Michel Diogo Saldanha, por sua vez, discute a postura intelectual frente a atitudes identitárias, sobretudo aquelas que concedem primazia à experiência individual do investigador como critério de pesquisa de estruturas sociais capitalistas.

Matheus Felipe Gomes Dias aponta com rigor as contradições do movimento social “Frente Negra Brasileira”, demonstrando, através de uma investigação sobre a gênese do movimento, como ideários fascistas penetraram nas fileiras da organização. Já Lucas de Oliveira Maciel, a partir de Marx, Lukács e Chasin, apresenta uma crítica resolutive à obra “O que é interseccionalidade?” de Carla Akotirene, muito difundida em ambientes universitários e em movimentos sociais. Fechando nosso dossiê, o professor Leonardo Carnut demonstra como as inclinações ao “social”, nos cursos das áreas de saúde, se restringem ao marco “pós-moderno”. Feito o diagnóstico, Carnut busca caminhos para descortinar o pensamento social da saúde frente às ideologias da classe dominante de seu tempo.

Nos artigos de “temática livre”, o atual número da Práxis Comunal conta com a segunda parte de dois artigos que prosseguem reflexões realizadas em nossa edição anterior: “Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das Forças Produtivas e do ‘Romantismo’ em Marx”, de Vitor Sartori; e “Para uma crítica da razão antropológica” de Lucas Parreira Álvares. Além destes, nesta seção Matheus Correa de Souza Heleno retoma criticamente, através de uma abordagem filosófica, uma das temáticas cujos críticos de Marx mais acionam: “o etapismo da história”. Já Wesley Fernando Rodrigues de Sousa apresenta rigorosamente os tensionamentos existentes - e evidentes - entre os pensamentos de Lukács e Heidegger.

Por fim, o Coletivo Máquina Crítica - GEAC presenteia o leitor com a inédita tradução integral da necessária resposta de David Graeber a Eduardo Viveiros de Castro: “Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade”. A introdução do coletivo Máquina Crítica - GEAC, somada à intempestiva crítica de Graeber, fornecem ao leitor um arsenal teórico suficiente para compreender as premissas deletérias das “palavras de ordem” da Antropologia Pós-Estruturalista: “Virada Ontológica”. A Equipe Editorial da Revista Práxis Comunal agradece aos integrantes do Coletivo pela tradução deste texto fundamental a todo estudante de Antropologia ou Ciências Sociais.

Tendo apresentado os artigos, por fim gostaríamos de agradecer àqueles que contribuíram para a publicação do presente número da Práxis comunal: O Centro Acadêmico de Ciências Sociais, CACS, nosso parceiro institucional que desde a fundação da Revista tem nos auxiliado; o Laboratório Crítico da História, que sob mediação do professor Marden Barbosa de Campos muito contribuiu para a publicação; e os colaboradores que participaram de campanha de financiamento da Revista. Sem a ajuda de cada um de vocês, não teríamos essa publicação à disposição dos leitores.

Equipe Editorial da Revista Práxis Comunal

DOSSIÉ

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**UM ESPECTRO RONDA A ANTROPOLOGIA: OU O PROBLEMA DA
FACTUALIDADE DAS ONTOLOGIAS E DE SEUS ESPÍRITOS E MAGIAS**

**A SPECTRUM ROUND TO ANTHROPOLOGY - OR: THE PROBLEM OF
THE FACTUALITY OF ONTOLOGIES AND THEIR SPIRITS AND MAGIC**

Uriel Irigaray Araujo



UM ESPECTRO RONDA A ANTROPOLOGIA: OU O PROBLEMA DA FACTUALIDADE DAS *ONTOLOGIAS* E DE SEUS *ESPÍRITOS* E *MAGIAS*

A SPECTRUM ROUND TO ANTHROPOLOGY - OR: THE PROBLEM OF THE FACTUALITY OF ONTOLOGIES AND THEIR SPIRITS AND MAGIC

Uriel Irigaray Araujo

RESUMO: Neste trabalho¹, pretendo, face a certa crise da representação na antropologia, discutir o problema ético e epistemológico de se *levar a sério* as ontologias *nativas* (inclusive no que diz respeito a outros modelos anatômicos e fisiológicos, à bruxaria e aos espíritos), sem perder a conexão com a realidade, buscando, assim, reconectar a dimensão simbólica e a empírica.

PALAVRAS-CHAVE: ontologia, antropologia, realidade, empiria, bruxaria.

ABSTRACT: In this work, facing a certain crisis of representation (in anthropology today), I intend to discuss the ethical and epistemological problem of *taking* “native” ontologies *seriously*, even regarding other anatomical and physiological models, witchcraft and spirits – without losing connection with the problem of objective reality. Thus, I seek to reconnect the symbolic and empirical dimensions.

KEYWORDS: ontology, anthropology, reality, empiricism, witchcraft.

INTRODUÇÃO

Face à crise de representação na antropologia, discuto a forma como a disciplina (sobretudo aquela associada à “virada ontológica”, mas não só) tem tratado o problema das “outras ontologias”, no que diz respeito, por exemplo, a modelos anatômicos ou fisiológicos não-ocidentais e também no que diz respeito à bruxaria e os espíritos; tentando, assim, reintroduzir na discussão o problema da realidade objetiva e de sua conexão com os diferentes modelos ontológicos. Busco, portanto, conectar a dimensão empírica e a simbólica. Por fim, proponho formas de se “levar a sério” as cosmologias *nativas* sem perder de vista o problema da empiria e da realidade. Viso defender, ao mesmo tempo, o caráter

¹ Gostaria de agradecer, por importantes *insights* e indicações bibliográficas fornecidas, aos professores Wilson Trajano e Antonádia Borges, om quem tive aulas. Também agradeço aos colegas Francisco Miguel, Alexandre Fernandes e Roberto Sobral e tantos outros, que, talvez sem saber, forneceram-me ideias. Devo ressaltar que quaisquer absurdos presentes neste trabalho são, evidentemente, de minha inteira responsabilidade. Finalmente, agradeço aos dois pareceristas anônimos, pelas valiosas correções, recomendações bibliográficas e críticas.

empírico e hermenêutico da disciplina antropológica², bem como criticar certo abuso do conceito de “ontologia” e ainda defender a pertinência etnográfica da factualidade das narrativas: a interpretação de um dado etnográfico pode mudar conforme se verifique que um suposto “rumor” é rico em factualidade concreta, por exemplo.

Trata-se de um trabalho *de gabinete*, que não se baseia em pesquisa de campo própria, mas que percorre, de forma ensaística, a literatura antropológica clássica e contemporânea, com certa ênfase na literatura sobre acusações de bruxaria e boatos sobre supostos assassinatos rituais no continente africano, bem como estudos contemporâneos de variadas áreas sobre a *eficácia* de terapias tradicionais não-ocidentais, sempre visando, por meio de certas provocações, *levar a sério* outras “ontologias”, sem esquecer da realidade concreta e suas demandas.

Por *demandas da realidade* (acima mencionadas), refiro-me a contingências incontornáveis do ambiente – para evitar adentrar em uma discussão filosófica que fugiria ao escopo deste ensaio (por exemplo, tentar demonstrar a existência do *mundo real*), não procurarei definir rigorosamente o que entendo por *demandas da realidade*, mas antes me limitarei a fornecer alguns exemplos: em algumas regiões do planeta, a temperatura abai-xa em determinada época do ano e neva (recortem-se as estações em quantas se queira). É preciso agasalhar-se e preparar-se para isso, seja qual “ontologia” estiver em jogo. A mulher da etnia Piro do famoso relato de Peter Glow, citado por Viveiros de Castro (2002, p. 137-8) estará certamente mais sujeita a ter diarreia se beber água não fervida³ – e não menos (e o mesmo vale para seus filhos).

Na próxima seção, desenvolvo uma discussão sobre “ontologias” e certas tendências da antropologia. Já na seção seguinte, aprofundo essa discussão abordando alguns exemplos de encontros etnográficos com o “oculto” ou suposto mundo espiritual e abordo ainda o problema da factualidade dos rumores. Finalmente, dou exemplos de maneiras alternativas de se *levar a sério* as “ontologias” *nativas* e discuto as possíveis implicações disso.

1 REALIDADES EM JOGO: PÓS-MODERNISMO, VIRADA ONTOLÓGICA E ONTOLOGIAS

O que é a verdade?

Pôncio Pilatos. João 18:38

Diferentes autores, sobretudo críticos do pós-modernismo, têm, desde os anos 1980, relacionado a consolidação da crítica pós-moderna⁴ a uma *crise de representação* nas

2 Entendo que empiria e interpretação são inseparáveis: mesmo geólogos, por exemplo, têm debatido e reconhecido uma dimensão hermenêutica em seu fazer científico (FRODEMAN, 2010).

3 Analogamente, a realidade anatômica do sexo e da reprodução é outro dado empírico impossível de ser ignorado e qualquer modelo “ontológico” nativo terá de lidar com essa dualidade de genitálias (feminina e masculina), por mais que as formas de fazê-lo sejam inúmeras e por mais que se possa conceber também outros “sexos” (ERRINGTON, 1990).

4 É notoriamente difícil definir de forma incontroversa pós-modernismo. Segundo uma de suas definições (ou descrições), trata-se de uma série de práticas retóricas, críticas etc relacionadas a conceitos tais como *difference*, *simulacro* etc visando desestabilizar outros conceitos como o de *certeza epistêmica*,

ciências em geral⁵ e, mais do que isso, a uma crise filosófica relacionada à própria ideia de verdade/falsidade e conhecimento (WARD, 1996, p. xiii) – afinal, umas das principais fronteiras convencionadas – ou *boundary conventions* (WARD, 1996, p. 1-5) – da episteme moderna é aquela entre verdadeiro e falso, separando crença de conhecimento.⁶

Assim, Ward lerá a textualização pós-moderna da verdade como uma “vingança das Humanidades” (WARD, 1996, p. 17). O projeto pós-moderno, se é que assim podemos chamá-lo, visaria desconstruir os fundamentos da epistemologia realista da ciência moderna (*ibid.*, p. 37-48), tratando o discurso científico como uma forma de texto, de retórica, de narrativa, etc. A “antropologia pós-moderna” se encaixa neste contexto maior de crítica epistemológica *pós-moderna* das ciências e da ideia de *verdade* em geral.

Parece existir, de qualquer forma, na comunidade antropológica ou em parte dela, há algum tempo, certo desconforto frente a crise mencionada⁷. C. Whitehead, por exemplo, (citações análogas, em um espírito de “*lasciate ogni speranza voi che entrate*”, poderiam abundar), escreve:

As ‘Grandes Teorias’ tornaram-se praticamente um tabu e a disciplina antropológica passou a focar em estudos cada vez mais locais, com objetivos cada vez mais modestos. Alguns chegaram a fazer do despeto uma virtude, abraçando o pós-modernismo e abandonando a idéia de teoria antropológica de uma vez. Talvez o mais importante seja que a tradição hermenêutica de interpretação intuitiva (...) que tem um lugar bem estabelecido na antropologia social, está sujeito a abusos⁸ (WHITEHEAD, 2012. Negritos meus. Tradução minha).

Se alguns autores como o supracitado Whitehead falam em um suposto abuso interpretativo “pós-moderno”, a tendência associada à chamada “virada ontológica” – que, até certo ponto, rejeita ou evita a interpretação⁹ – também tem seus críticos. Se certa an-

progresso histórico etc (AYLESWORTH, 2015)

5 Cf. TRAJANO (1988) e CARDOSO DE OLIVEIRA (1988). Vide ainda JAMESON (2007) e EAGLETON (1998).

6 Para a posição *realista* em ciência, o mundo descrito pela ciência é o mundo real, tal como ele é, para alguns inclusive no que diga respeito às entidades não-observáveis (impalpáveis), tais como a força da gravidade, partículas atômicas etc (STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2017). Elas não seriam apenas modelos teóricos construídos a partir de um recorte da realidade, mas existiriam objetivamente e independentemente da mente de quem as concebe, como o *noúmena* kantiano (CHAKRAVARTTY, 2016).

7 Para propostas no sentido de “superar” tal crise, vide o neomodernismo de Jean e John Comaroff (2010, p. 25 e 55) e ainda GREENFIELD, 2000, p. 564 e 570-73.

8 Texto original: “‘Grand theories’ became virtually taboo and the discipline focused on increasingly local studies with increasingly modest aims. Some went so far as to make a virtue of despair, embracing postmodernism and abandoning the idea of anthropological theorizing altogether. Perhaps more importantly, the hermeneutic tradition of intuitive interpretation (...) which has a well established place in social anthropology is open to abuse”.

9 Em um texto importante da virada ontológica, por exemplo, lê-se (acerca da pólvora usada em rituais por sacerdotes do Ifá em Cuba): “Seus informantes [do Ifá cubano] atestam que essa pólvora não é simplesmente poderosa, ela é o próprio poder. (...) Ao invés de ver isso como um problema de interpretação, isto é, uma questão de expandir categorias familiares para iluminar casos não familiares, sugerimos que, ao invés disso, tratemos como uma questão de compor uma descrição satisfatória – se parece estranho que pólvora seja poder, o problema é ‘nosso’ e não ‘deles’” (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 6. Negrito meu. Tradução minha).

Na citação acima, parece haver uma dupla recusa à interpretação: recusa de interpretar o fato de a

tropologia pós-moderna poderia ser descrita como um não-essencialismo radical, a “virada ontológica”, por sua vez, caracteriza-se pelo oposto: um essencialismo radical, que, às vezes, vê coisas e conceitos como sendo idênticos, (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 3-4). Trata-se, aparentemente, de uma aposta metafísica na capacidade de acessar as coisas como que “por si mesmas” ou na aposta na ideia de que certos fenômenos, ao invés de serem “iluminados” pelo prisma do estruturalismo, marxismo, podem, isso sim, “eles próprios” oferecer tal iluminação (HENARE; HOLBRAAD; WASTELL, 2007, p. 8). A ênfase é na descrição, em detrimento da interpretação¹⁰ – assim a virada ontológica seria uma “tecnologia de descrição¹¹” (HOLBRAAD; PEDERSEN; VIVEIROS DE CASTRO, 2014).

Cabe ainda uma palavra sobre “ontologia”¹²: argumento que cabe distinguir entre um “modelo ontológico” ou qualquer modelo *nativo* em sua *diegese* (e a coerência interna) e a *verdade* desse modelo, em termos de sua conexão de alguma forma *verificável* com o “mundo real”, por assim dizer – ou com o que chamei de *demandas da realidade*. Cabe ainda indagar até que ponto um equívoco ou lacuna (como desconhecer o fenômeno da maré oceânica ou o clitóris) é, metonimicamente, uma “ontologia”?

Ao longo deste ensaio, utilizarei o termo “ontologia” frequentemente entre aspas, pois a antropologia associada à virada ontológica (que inclui os perspectivistas) frequentemente emprega o termo “ontologia” em um sentido diferente daquele consagrado no léxico filosófico e de forma ambígua. Graeber critica precisamente certa falta de rigor ou controle conceitual nos trabalhos associados à virada ontológica, acusando-a ainda de adotar uma ontologia tácita que consiste em idealismo (GRAEBER, 2015, p. 14-21).

Em suma, frequentemente o que se chama de “ontologias” poderia ser chamado simplesmente de “cultura”, “cosmologia” ou mesmo “modelo anatômico nativo”, “modelo fisiológico” etc. É claro que tais modelos terão suas premissas metafísicas – como as

pólvora ser poder e a recusa de interpretar a fala dos informantes em suas possíveis dimensões polissêmicas e não literais (sobre o problema hermenêutico no mapeamento de cosmovisões nativas, cf. PETERSON, 2011 e BARRETO, 2013).

Quanto à proposta da virada ontológica de, em certo sentido, evitar a interpretação, vide ainda VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 129. Para uma crítica a Viveiros de Castro “de dentro” da virada ontológica, cf. a proposta de “ontografia” de HOLBRAAD, 2003, principalmente p. 44-45.

¹⁰ Cumpre destacar que alguns dos próprios expoentes da “virada ontológica” (no caso, do perspectivismo) ocasionalmente insistem na necessidade de uma hermenêutica cuidadosa: por exemplo, Lagrou observa que as “ontologias” ameríndias não se revelam a si mesmas na forma de tratados filosóficos e sim se encontram “ocultas”, por trás de “imagens convolutas na letra das canções”, em uma linguagem inteligível somente para os “xamãs” (LAGROU, 2018, p. 154-5. Tradução minha). Se é necessário entender a estética de um povo para lhe entender a ética (Leach), analogamente, argumenta Lagrou, para entender-se a “ontologia” de um povo, deve-se acessar a exegese de suas figuras poéticas e imagens e acessar as linhas [ou versos] que revelam as conexões escondidas entre seres e formas” (ibid., p. 155. Tradução minha).

¹¹ A virada ontológica e o que estamos chamando de tendência “pós-moderna”, originam-se frente a problemas similares e guardam entre si certa relação de espelhamento: a primeira é anti-interpretativa e essencialista radical; a segunda, “ultra-intepretativa”, por assim dizer, e anti-essencialista radical. Para pós-modernos, tudo é representação; para a virada ontológica, a tudo se dá o estatuto de real (ainda que em mundos diferentes).

¹² Para fins de simplificação não levarei em conta aqui com rigor a distinção filosófica ocidental clássica entre o *ôntico* e o *ontológico* (ou entre *ontologia* e um *onticismo*); em outras palavras, o que estou chamando aqui de ontológico inclui também o ôntico. Para Heidegger, de qualquer forma, objetos e sujeitos ontológicos possuem uma dimensão ôntica (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2011, s/ paginação).

ciências ocidentais também as têm. Cabe ainda distinguir, em modelos nativos (“nossos” ou quaisquer outros), aspectos “lexicais” de “sintáticos”, questão que será tratada ao longo deste trabalho.

2 “ONTOLOGIAS” E REALIDADES – O QUE FAZER COM OS ESPÍRITOS E RUMORES

No creo en brujas, pero que las hay, las hay.

Ditado castelhano

Segue-se aqui uma breve discussão sobre a questão que descreverei como o problema de *levar-se a sério o nativo* e sua ontologia e a questão mesmo, talvez um tabu na antropologia, da *verdade* ou do *mérito* de certos modelos nativos – para tanto dialogarei brevemente com Viveiros de Castro e D. Graeber, entre outros e com certa literatura africanista sobre bruxaria.

É bem conhecido o argumento de *Sir Evans-Pritchard* (2005) sobre a racionalidade da bruxaria Azande, relacionando-a com o que Geertz chamará de um *senso comum* (GEERTZ, 2000, p. 78). Antonádia Borges abordou problema parecido (2012), tratando inicialmente de um contexto sul-africano para, a partir dele, desenvolver uma discussão sobre a polaridade comum na antropologia entre crença versus representação, estrutura versus prática, (cf. BORGES, 2012, p. 473), remetendo-a ao contexto das controvérsias africanistas sobre as acusações de bruxaria (p. 475).

Viveiros de Castro, por sua vez, menciona um episódio contado a ele por Peter Gow:

Uma professora da missão [na aldeia de] Santa Clara estava tentando convencer uma mulher piro a preparar a comida de seu filho pequeno com água fervida. A mulher replicou: “Se bebemos água fervida, contraímos diarreia”. A professora, rindo com zombaria da resposta, explicou que a diarreia infantil comum é causada justamente pela ingestão de água não-fervida. Sem se abalar, a mulher piro respondeu: “Talvez para o povo de Lima isso seja verdade. Mas para nós, gente nativa daqui, a água fervida dá diarreia. Nossos corpos são diferentes dos corpos de vocês” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 137-8).

Um *cínico* poderia propor aqui a hipótese interpretativa de que a senhora indígena deu tal resposta (sobre os corpos) apenas para provocar porque estava mal humorada ou ainda zombando da professora não-indígena... Ou ver nisso mais uma amostra de *multinaturalismo*. De qualquer forma, no mesmo texto, Viveiros de Castro aborda a questão dos pecaris (porcos-do-mato), discutindo a questão de como o antropólogo pode-se posicionar diante de declarações nativas contra-intuitivas ou que soem absurdas. No caso da suposta afirmação de que os pecaris seriam “humanos”, ele desloca o problema para uma

discussão sobre conceitos de humanidade em culturas diferentes. O que fazer, contudo, por exemplo, com alegações de cura, poder de invisibilidade ou existência objetiva de determinados entes invisíveis que atuam no mundo?

É relativamente comum a abordagem da *magia*¹³ (seja ela azande, aborígene, europeia, etc.) como uma *episteme*. Paralelamente a isso são também comuns nas etnografias relatos, em geral *en passant*, sobre determinadas experiências vividas pelo etnógrafo no contexto de magia/bruxaria. Normalmente, tais experiências não são problematizadas ou analisadas, até porque fazê-lo provavelmente requereria uma empreitada multidisciplinar imensa – mas se os antropólogos não esboçarem passos nesse sentido, quem o fará? Quanto às “experiências” que mencionei, limito-me a listar alguns exemplos:

Evans-Pritchard narra, *en passant* e de forma irônica, porém um tanto ambígua, ter visto a bruxaria azande sob a forma de uma luz. Ele nota a coincidência da morfologia do que vira com as concepções azande e a coincidência de “premonição” fúnebre. Para livrar-se talvez do peso de tal relato, atribui o ocorrido que não sabe explicar, de forma um tanto inverossímil, a um possível transeunte que passara com uma luz acesa para ir defecar no mato¹⁴:

Apenas uma vez pude ver a bruxaria em seu caminho. Ficava escrevendo até tarde, em minha cabana. Por volta de meia-noite, (...) saí para minha costureira caminhada noturna. Andava pelo jardim atrás de minha cabana, entre bananeiras, quando avistei uma luz brilhante passando pelos fundos do abrigo de meus criados, em direção à residência de um homem chamado Tupoi. Como aquilo parecia merecer uma investigação, comecei a segui-la (...). Corri depressa, atravessei minha cabana e saí do outro lado, de forma a ver aonde a luz estava indo; mas não consegui mais enxergá-la. (...) Não faltaram informantes solícitos para dizer que o que eu tinha visto era bruxaria. Pouco depois, na mesma manhã, morria um velho parente de Tupoi, agregado à sua residência. O acontecimento explicou inteiramente a luz que eu vira. Nunca cheguei a descobrir sua origem real; possivelmente um punhado de relva aceso por alguém que saía para defecar. Mas a coincidência da direção em que a luz se movia e a morte subsequente estavam de acordo com as idéias azande” (EVANS-PRITCHARD, 2005, p. 42-3. Negritos meus).

Malinowski, em seu diário de campo pessoal postumamente publicado, registrou o seguinte quanto à noite do dia 19/12/17: “À noite, um tanto cansado, mas não exausto, fiquei cantarolando, usando uma melodia de Wagner, as palavras ‘vai se foder’ para espantrar as mulukwausi¹⁵” (2000, p. 157. Tradução e adaptação minha¹⁶).

Barbara Glowczewski, em seu texto “Black Dog”, narra uma “coincidência” ou, a depender da interpretação, situação *premonitória* envolvendo uma cadela por ela encon-

13 Para fins de simplificação, não distinguirei aqui *magia* de *bruxaria* nem discutirei os diferentes conceitos usado pelos autores clássicos e contemporâneos.

14 Este relato é também citado por Graeber, que comenta que a explicação “racional” fornecida por Evans-Pritchard não é muito convincente e que talvez possa mesmo haver algo ocorrendo de que a ciência não dá conta (GRAEBER, 2015, p. 36).

15 *Mulukwausi* são bruxas voadoras. Trata-se de um trecho potencialmente mais interessante do que os controversos e previsíveis trechos racistas.

16 Texto original: “At night, a little tired, but not exhausted, I sang, to a Wagner melody, the words ‘Kiss my ass’ to chase away mulukwausi”.

trada dando a luz a um cachorro preto (2015, p. 83-9). Em seu texto “Xamãs”, a mesma antropóloga narra a experiência de ter sido curada por um xamã de forma aparentemente inexplicável. (GLOWCZEWSKI, 2015, p. 92-3).

Rita Laura Segato (2005) narra como, quando diferentes pais e mães de santo do candomblé consultaram o oráculo dos búzios acerca dos *santos* que regeriam sua cabeça. Em diferentes ocasiões, os búzios lançados caíram formando a mesma configuração. Ela mesma ressalta não saber explicar tal fato.

Exemplos análogos aos que vim citando poderiam multiplicar-se. O que não muda é o fato de que experiências dessa natureza raramente se tornam objeto de uma preocupação analítica sistemática por parte de quem as vivenciou. Edith Turner (1993), em certo sentido, é uma corajosa exceção: em artigo seu sugestivamente intitulado “*The Reality of Spirits: a Tabooed or Permitted Field of Study?*” ela narra experiências análogas vivenciadas por ela e por Victor Turner, dando a entender que seriam comuns entre quase todos os etnólogos. Ela escreve:

Frequentemente antropólogos testemunham rituais envolvendo espíritos e frequentemente algum exegeta indígena tenta explicar que os espíritos estão presentes e, mais ainda, que os rituais são os eventos centrais de sua sociedade. E o antropólogo então se põe a interpretar isso de outra forma. Parece haver uma espécie de campo de força entre o(a) antropólogo(a) e seu objeto de estudo, campo que lhe torna impossível aproximar-se do seu objeto - é uma espécie de frigidez religiosa. Nós, antropólogos, precisamos ser treinados para ver o que os nativos vêem. A melhor forma de fazê-lo seria seguindo o método de uma senhora iluminada, Mary Watkins, que, em seu livro, *Waking Dreams* (1976), nos guia passando por praticamente todas as formas de pensar das religiões nativas com habilidade notável. Essa obra desenvolve práticas que não são particularmente doutrinárias porque a autora entende de forma clara que cultos doutrinários destroem a sensibilidade. Existem espíritos “por aí”? (...) Será que deveríamos começar a vivenciar, bem a sério, e reconhecer essa entidade X, seja ela um “espírito” ou “imaginária”? O que Dan Rose e Michael Jackson estão nos impelindo a fazer é que tentemos algo assim, literalmente “nos colocarmos no lugar de outras pessoas, habitando seus mundos” (1993, p. 11-2. Negritos meus. Tradução minha).

Eis que, de uma discussão sobre *ontologias*, caímos aparentemente no terreno obscuro e proibido da *parapsicologia*¹⁷ e das “pseudociências”. Aqui, estou simplesmente *levando a sério* uma proposta povinelliana (2016) de *levar a sério* cosmovisões nativas e

17 O texto supracitado de Edith Turner (1993), aliás, encontra-se disponível (em formato PDF) também no repositório do “Paranthropology: Journal of Anthropological Approaches to the Paranormal”, periódico eletrônico gratuito (<http://paranthropologyjournal.weebly.com/>), fundado em 2010. Tal periódico dedica-se a divulgar abordagens científicas sobre as supostas experiências “paranormais” e o seu título (“para-antropologia”) é claramente um trocadilho com a palavra “parapsicologia”, que seria a disciplina (geralmente considerada uma “pseudociência”) voltado ao estudo dos supostos fenômenos “paranormais”.

pensando nos problemas, desdobramentos e desafios de tal abordagem – aqui pareço também estar seguindo a proposta de Graeber¹⁸, que, respondendo uma crítica de Viveiros de Castro, comenta que deixa em aberta a possibilidade de que algumas das “magias” relatadas pelos interlocutores de etnógrafos realmente funcionem, de maneira que não sabemos explicar, porém, ressalta, acha pouco provável que *Ravololona* (um *fetichê* mal-gaxe estudado por ele) possa realmente prevenir o granizo, como se afirma. Contudo, pontua que, afinal, “nunca saberemos” nada sobre isso se adotarmos o “compromisso” de tratar toda declaração (contrária às “nossas” ideias de possibilidade física) que os “informantes” dos antropólogos fazem como se fossem um “portal” para alguma “realidade alternativa” que “jamais entenderemos” (GRABER, 2015, p. 35). No dizer de Graber, “ser capaz de afirmar que algumas formas de magia na verdade não funcionam é o que torna possível afirmar que outras funcionam” – caso existam algumas que funcionem (GRABER, 2015, p. 34. Tradução minha).

Philippe Descola, em entrevista a Davide Scarso (2016), parece admitir implicitamente que a ciência e a tecnologia seriam “produtos eminentes da ontologia naturalista”, que, no entanto, podem “ser exportados”. “Aqueles que os põem em prática são como que cindidos: uma parte deles próprios funciona em um regime naturalista, outra parte em um regime analogista” (2016, p. 273-4).

Na mesma entrevista, Descola de fato parece admitir implicitamente que aquilo que ele chama de *ontologia naturalista* é mais eficaz para lançar foguetes e dominar processos técnicos relacionados ao manejo de recursos naturais, medicações, etc (DESCOLA, 2016, 273-5. Não parece existir, para Descola, um universo que abarque um *mundo* no qual as leis de Newton – ou os processos físicos por elas descritos – operem (ou, ao menos, constituam modelos heurísticos analiticamente úteis e *eficazes* para se fazer previsões com considerável grau de acerto) e, simultaneamente, outro *mundo* no qual elas simplesmente não operem (ou operem diferentemente), a depender da *perspectiva* (ou da *ontologia*).

Os foguetes chegarão à Lua, por mais que isso se choque com determinadas cosmovisões não-ocidentais. Estas, por sua vez, precisarão operar esforços para incorporar tal fato a seus modelos – ou talvez os neguem. Não há, em suma, um universo no qual os foguetes e satélites chegaram à Lua *para alguns* e, *para outros*, não. Os satélites operados por aqueles que chegam à Lua têm impactos reais mesmo nas economias e vidas daqueles cujas ontologias não comportam a ida de um homem ou uma nave ao reino celestial.

A questão, afinal, é: podem algumas “ontologias” (inclusive, claro, a ocidental) serem, em alguns aspectos, no que diz respeito à descrição de processos empíricos, *equivocadas* ou *incompletas*? *Se levamo-las a sério*, por que não? Consta, por exemplo, que os europeus em várias épocas – ou ao menos as autoridades médicas europeias – não conhe-

18 Agradeço a um dos pareceristas anônimos por me chamar a atenção para isso.

ciam o detalhe anatômico do clitóris. Ele teria sido “descoberto” ou “redescoberto” várias vezes em diferentes épocas por diferentes eruditos.

Vesalius, por exemplo, negou a existência do clitóris em mulheres normais¹⁹ – e é razoável pensar que ele não fosse o único a pensar assim. Tratava-se, eu diria, de um *equivoco*. Os europeus (os anatomistas e médicos europeus *homens*, ao menos), se é que podemos tomar tal narrativa *at face value*, nesse caso, *aprenderam* um dado novo e deram um jeito de incorporá-lo em seu modelo anatômico de acordo com seus filtros culturais. O clitóris é uma demanda da realidade, a qual pode ser valorada ou *significada* de diferentes formas ou mesmo ignorada – com algum preço (se essa narrativa clitoriana não for totalmente exata, historicamente, serve-nos aqui como espécie de parábola).

Existem, afinal, reitero, ontologias, epistemologias, mapas cognitivos e diferentes formas de se significar, *recortar* e apreender a *coisa-em-si* do clitóris e seus arredores. O clitóris, contudo, *destaca-se* com sua corporeidade, escondida ou saliente, bem como nos processos a ele relacionados e nos seus efeitos – ele é, portanto, repito, uma demanda da realidade, que pode ser *conhecida* ou não²⁰ (aqui o clitóris vale por si só, mas também vale como uma metáfora).

O que argumento é que, em tese, embora haja concepções cosmológicas, “religiosas” e outras que são de ordem valorativa, filosófica, moral, metafísica, etc. e que, portanto, não são questões simplesmente empíricas, algumas outras concepções *nativas* (europeias e outras), por sua vez, de natureza mais “naturalista” podem estar simplesmente equivocadas, como nos exemplos acima. Enquanto outras, por sua vez, podem estar *certas*. Será tal abordagem demasiado ingênua, pragmática e instrumentalista de minha parte? Os laboratórios e empresas farmacêuticas que fazem biopirataria na Amazônia não necessariamente pensam assim. E se, enfim, a divisão entre religião/magia e o *resto* (medicina nativa, etc.) for mais *nossa* do que *nativa*?

Passando de clitóris a umbigos, o *mundo* no qual pessoas europeias/brancas não possuem umbigo (segundo o famoso relato histórico de contato interétnico) pode se mostrar não tão persistente e não resistir por muitos minutos à visão de europeus banhando-se em um rio. Contudo, a ideia de que brancos não são “humanos” (ou homens ou pessoas como “nós” somos), essa sim, pode-se mostrar persistente e conseguir incorporar

19 “A number of anatomists from the 16th century and thereafter claimed the discovery of the clitoris(...). Prominent anatomists, notably Galen and Vesalius, regarded the vagina as the structure equivalent to the penis, **Vesalius having argued against the existence of the clitoris in normal women**” (O’CONNELL e outros, 2005 p. 1.189. Negrito meu).

20 Desconsiderar o clitóris tem consequências políticas, médicas e também afetivas, sexuais – assim como a água fervida que supostamente daria dor de barriga. Para apreciar essa questão, contudo, é preciso estar na posição de quem sabe (ou *descobriu*) que o clitóris existe e de quem sabe, em tese, ao menos, como ele reage e funciona – se a posição do etnógrafo, formado em uma disciplina ocidental, normalmente é a mais desvantajosa possível (aquela de um cego tateando para entender o que todos os demais veem menos ele), é possível, por outro lado, que, ao menos em alguns casos, ele, com sua bagagem, esteja em uma posição *privilegiada* para acessar certas coisas que os *nativos* não veem – por mais que ponderar isso seja *politicamente incorreto*. Em outros casos, valeria a pena investigar a factualidade de certas coisas, talvez interdisciplinarmente (o que aproximaria o etnógrafo um pouco do botânico, anatomista, etc.), justamente para poder aprender e, quem sabe, *descobrir o clitóris* ou novos mundos.

sem problemas o dado novo (se a notícia viajar), até então desconhecido, de que os brancos, no final das contas, têm sim umbigo - que tenham, mas nem por isso serão necessariamente a partir de então entendidos como “homens”²¹...

Existe, necessariamente, sempre, uma guerra entre “mundos”? Alguns elementos que estou chamando de *lexicais* são compartilhados por diferentes *sintaxes*²² – os *mundos* (“*multi-layered?*”) (GRAEBER, 2015, p. 9) não são bolhas isoladas, afinal – e não é toda descoberta ou mudança “léxica”, por assim dizer, que necessariamente causa uma revolução “sintática” (e aí potencialmente “ontológica”)!

A proposta de *levar a sério* o pensamento *nativo* incorre no risco de gerar a demanda teórica de submeter determinadas *premissas* ou *teorias nativas* ao crivo da comprovação científica, segundo os moldes da epistemologia ocidental. A controvérsia mesma sobre a eficácia ou *verdade* da homeopatia ou da acupuntura, por exemplo, é indicativa dos desafios de tal abordagem que talvez requeresse uma revolução epistemológica e de paradigmas científicos para poder aceitar sequer abordar certas questões.

Ora, frequentemente, práticas terapêuticas que se apoiam em certos modelos *nativos* (cujas premissas não podem ser comprovadas pela ciência ocidental) possuem ou parecem possuir *eficácia*. Por exemplo, existe uma abundância de literatura científica demonstrando a eficácia terapêutica da acupuntura. Contudo, a prática chinesa tradicional da acupuntura está fundamentada em modelos chineses que pressupõem certa cosmologia e certa fisiologia sutil. Não há evidências científicas quanto à existência do *chi* ou dos *chackras*, contudo, quando mesmo assim, diferentes estudos apontam para processos “reais” neurológicos, cerebrais e químicos, ocorrendo durante sessões de acupuntura (ou de meditação), às vezes os mundos parecem tocar-se.

Porém, mais do que estarem interessados em tais encontros, os antropólogos, frequentemente, parecem adotar um posicionamento *perspectivista* no que diz respeito aos modelos usados por diferentes culturas para ler questões de anatomia humana, saúde/doença, fisiologia e processos relacionados, digamos, à ação de venenos e à combustão.

O perspectivismo de Viveiros de Castro e outros antropólogos, como sabemos, é o modelo segundo o qual os povos da Amazônia possuiriam ontologias animistas nas quais os animais possuem sua própria perspectiva, na qual eles, na verdade, são humanos. Dessa forma, para os indígenas Juruna (segundo Tânia Stolze Lima), os porcos selvagens seriam, na perspectiva deles próprios, humanos, assim como os Jurun, tendo, inclusive, suas próprias aldeias e seu próprio porco-xamã (LIMA, 1996, p. 22-3).

21 Lévi-Strauss, por exemplo, comentando, citando Lévy-Bruhl e outros, que em dados contextos etnológicos, o inhame pode ser humano enquanto o homem branco, não (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 86-7).

22 Elementos lexicais, em suma, podem ser incorporados a uma sintaxe que os absorve – até certo ponto (o que a virada ontológica chama de “ontologia” guarda, portanto, uma relação complexa com a “empíria”). Muitos “detalhes” e dados novos ou “descobertos” (como o clitóris, aqui mencionado ou o umbigo dos brancos) podem ir sendo acomodados em um *continuum* de sistemas ou modelos vigente, sem necessariamente causarem um curto-circuito – até que causem.

Ora, é típico da antropologia por vezes “contaminar-se” com as noções nativas *descobertas* e descritas pelo antropólogo (há uma mediação, evidentemente: o modelo ou conceito *nativo* de um determinado povo nos é dado a conhecer *tal como* ele é descrito pelo etnógrafo que no-lo apresenta). Tal tem sido a crítica frequentemente feita a Marcel Mauss, por exemplo (quanto à sua noção de *mana*). Se diversos povos da Amazônia supostamente concebem a coexistência de *perspectivas* e *mundos* diferentes (em um universo no qual um porco pode ser porco *para os* Juruna e ainda ser, ao mesmo tempo, um homem *para os outros porcos*), os antropólogos, por sua vez, como se *contaminados* estivessem pela noção recém-*descoberta* de *perspectivismo*²³, também parecem conceber um universo no qual *mundos* diferentes coexistem; um universo no qual, exemplificando *in extremis* ou mesmo *ad absurdum*, a água fervida deveria causar diarreia *para certas ontologias* e não causar diarreia *para outras ontologias* (que é uma forma metonímica de se dizer *para outras pessoas*²⁴).

Essa abordagem (não explícita) parece ser comum não apenas na antropologia associada à virada antropológica, mas também em certa *antropologia pós-moderna* e em outras antropologias. Paralelo a tal “perspectivismo” (de antropólogos), existe, ainda, outra abordagem que parece ser comum não apenas às diversas expressões do pensamento pós-moderno, mas também à *antropologia simbólica* em geral: eu a chamaria de certo *agnosticismo*, que consiste em desconsiderar a pertinência da factualidade dos modelos nativos (“não vem ao caso”).

Por exemplo, existe certa controvérsia africanista sobre rumores (ou boatos) envolvendo supostos assassinatos rituais de crianças e pessoas em geral em várias áreas do continente africano. Terence Ranger, em artigo sugestivamente intitulado “*Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A Literature Review*” (2007), aborda, de forma crítica, a ênfase que a imprensa dá a crimes que supostamente teriam um componente de bruxaria africana ou de todo o domínio do *occult*, mencionando, inclusive, o caso famoso do “Thames Torso boy”, o garoto africano assassinado cujo torso foi encontrado, em 2001, boiando desmembrado no Thames, em Londres (onde reside uma numerosa comunidade africana).

Em resposta ao artigo supramencionado de Ranger, os africanistas Gerrie ter Haar e Stephen Elis (2009) criticam o uso do conceito vago de *occult*, em uma discussão erudita sobre os conceitos de *magia*, *religião* e a forma como os europeus conceituaram práticas e crenças africanas. O que talvez faltou, contudo, foi uma investigação acerca de factualidade de tais supostas práticas ou ao menos o desejo de fazê-lo ou de cogitar fazê-lo.

23 Embora o *Perspektivismus* insira-se em uma tradição filosófica europeia, o *perspectivismo* ameríndio é uma “descoberta” (ou “invenção”) etnográfica, uma descrição de supostos modelos ontológicos indígenas que gerou um conceito etnológico, o qual incorpora o termo de origem filosófica, mas como novo sentido.

24 Argumento que *levar realmente a sério* a afirmação da mulher indígena (do relato citado anteriormente) acarretaria nisso. Proponho, contudo, que outra forma de se *levá-la a sério* seria precisamente tomá-la como uma afirmação factual (a qual parte de certas premissas metafísicas e de certos modelos *nativos*), afirmação essa que pode estar certa ou errada (*dá diarreia ou não dá?*). A vantagem dessa forma de se levá-la a sério é de ordem econômica: não multiplica mundos.

Um paralelo poderia ser feito com certa literatura clássica e também contemporânea sobre acusações de *bruxaria* na África – normalmente tais empreitadas se recusam a *entrar no mérito* da questão da factualidade da bruxaria, afinal, esta deve sempre ser estudada como fenômeno social, como categoria de acusação, como *rumor*, como *narrativa* que diz algo sobre determinada sociedade. O mesmo vale para outros fenômenos.

Evidentemente, é pertinente distinguir o rumor/boato de outras formas de discurso e práticas sociais, como bem nota a esse respeito, Wilson Trajano Filho, em artigo sobre rumores em Guiné-Bissau (1993, p. 11-23 e particularmente, p. 26):

Os rumores sobre os sapa kabesa e sobre a criança aprisionada no porto não pretendem, na realidade, narrar a verdade do ato de cortar cabeças ou de aprisionar. Seu tema e sua intenção têm a ver com a evocação de sentimentos (...). Buscam gerar a indignação e mesmo o medo face ao Outro que ameaça, mutila e torna incompleto o membro da comunidade imaginada que é a Guiné-Bissau. Em lugar de verdade ou falsidade, seria muito mais apropriado julgá-lo pelo par felicidade/infelicidade (...). A autoridade e autenticidade de um rumor têm pouco a ver com os acontecimentos de fato que ele se propõe interpretar através de uma representação dialógica. Envolvem muito mais coisas como o prestígio relativo dos diversos sujeitos(...); a atualidade conjuntural dos eventos que tematiza, como é o caso da crescente migração de africanos de outros países para a Guiné; os valores culturais que estão impregnados na interpretação desses eventos, (...)" (TRAJANO FILHO, 1993. p. 26).

Contudo, proponho que, em alguns casos, seja relevante, sim, levar em conta a factualidade das narrativas – talvez seja uma questão de grau e haja uma espécie de *continuum*, com graus de factualidade no que se chama de “rumor”. Proponho que, em alguns casos, possivelmente uma esfera (simbólica) não necessariamente contradiga a outra (“factual”). É algo a, pelo menos, se cogitar como hipótese. O mesmo vale para alegações de bruxaria.

Frederick Nadel, por exemplo, em uma obra clássica sobre os Nupe do Cinturão Médio da Nigéria, chega ao menos a abordar como problema a questão da factualidade da prática de bruxaria (partindo do pressuposto naturalista de que a bruxaria não pode existir como prática eficaz, sendo antes uma “crença”).

Ora, as acusações de bruxaria certamente são uma realidade (fenômeno social com graves consequências), mas a questão que se coloca é se realmente existem mulheres que creem serem elas próprias bruxas e que acreditam terem entrado na sociedade das bruxas (ou se, pelo contrário, os supostos bruxos são sempre os outros – *categoria acusatória*). Nadel afirma não poder respondê-lo conclusivamente (1954. p. 166-7), mas, por outro lado, afirma não ter razões para duvidar, que, em tese, ao menos, algumas pessoas na sociedade Nupe possam acreditar serem bruxos ou, ao menos, desejem sê-lo. As poções (“*medicines*”)

que podem fazer crê-se que uma pessoa temporariamente fique “como um bruxo” existem e podem ser compradas – o próprio Nadel adquiriu um *cigbe* desse tipo (1954, p. 168). Ademais, o desejo de vingança por meio de meios mágicos também existe (aliás, como no Brasil). O problema é que a própria natureza da bruxaria, para Nadel, imaginária, é o que tornaria difícil provar a sua existência (enquanto prática) – além disso, uma pessoa que se crê bruxa normalmente não o admitirá por temer represálias (1954, p. 167). Em suma, têm-se aí dificuldades de natureza metodológica para investigar o fenômeno.

Considero que, etnograficamente, é extremamente relevante poder distinguir, por um lado, entre uma *prática cultural* e a recepção desta por diferentes setores da sociedade (por exemplo, pessoas que realizam determinados atos, criminosos ou não, acreditando serem bruxos) e, por outro lado, entre rumores e narrativas sem lastro direto na sociedade (por exemplo, sobre supostos bruxos que, na verdade, não existem – o rumor então seria uma espécie de alegoria). Cabe aqui ainda um *continuum*, compreendendo variados graus de “veracidade” fundamentando os rumores, acusações e narrativas diversas. Ora, se uma narrativa sobre assassinatos de crianças ou roubo de partes do corpo circula, é importante saber se determinados grupos ou setores deles praticam, de fato, excepcionalmente ou não, tais atos para fins rituais e mágicos (se sim, tratar-se-ia de uma prática social) – e, se isso não ocorre, permanece importante tentar entender o quê, então, motiva tais narrativas e qual é o sentido por trás delas (trata-se, por exemplo, de uma recepção *nativa* ao impacto de um tráfico criminoso de órgãos, que é uma indústria delitativa real? Ou trata-se, por outro lado, de fantasias sem lastro “real” direto que, no entanto, revelam determinadas ansiedades e relações de poder e são “reais” em outro domínio?). Não me parece, portanto, uma questão de interesse meramente policial.

Mais do que isso: se determinado grupo *acredita* que uma poção pode matar, é uma questão etnográfica válida saber se tal poção, em alguns casos, possui componentes venenosos que, de fato, matam, ou não. Do contrário, a *crença* no poder letal de uma arma qualquer seria idêntica etnograficamente à *crença* no poder letal do mau olhado.

Caberia ainda um paralelo com a literatura historiográfica sobre acusações de bruxaria no continente europeu – aí, verificamos a mesma tendência de recusar-se a considerar como um problema teórico válido a suposta factualidade das práticas de bruxaria ou dos supostos encontros (*sabás*)²⁵.

25 Um caso mais extremo é o do livro *Pasque di sangue. Ebrei d'Europa e omicidi rituali* (2007) do historiador judeu Ariel Toaff, professor de História Medieval e Renascentista na Universidade Bar Ilan, em Israel. Na obra supracitada, Toaff, que é filho do ex-rabino-chefe de Roma, argumentou que havia alguma base histórica para algumas das acusações de homicídio ritual feitas contra judeus (o chamado *libelo de sangue*, que ensejou vários *pogroms*) – embora fazendo a ressalva de que se tratariam de grupos “extremistas” em situações de forte conflito e tensões entre cristãos e judeus. Após vários protestos e acusações de antisemitismo, o livro foi tirado de circulação pela editora, a pedido do próprio autor e, até onde sei, não houve uma discussão acadêmica que entrasse no mérito da tese. No caso, a questão da factualidade histórica de uma suposta prática cultural (ainda que restrita a grupos minoritários radicais em uma região e época específicas) é eclipsada por considerações (relevantes, sem dúvida) de ordem prática e política, como, por exemplo, a preocupação de se evitar dar munição a discursos contemporâneos antisemitas (assim como, analogamente, a discussão acadêmica sobre a bruxaria e supostos assassinatos rituais na África, não deixa de ser afetada por preocupações humanistas com a instrumentalização racista da literatura acadêmica que

No fundo, as coisas se passam, nos casos mais extremos, como se tudo fosse um jogo de *representações, narrativas* ou *modelos*, que devem ser analisados e interpretados *simbolicamente*, como espécie de *alegorias* sobre uma sociedade (extremo oposto da virada ontológica). Ou ainda devem, no caso dos *pós-modernos* e outros, serem *levados a sério* somente *em seus próprios termos* enquanto partes de certas *ontologias* que não são só formas de *recortar* a “realidade”, mas que, antes, *constroem* seus próprios *mundos* e *realidades*. Seja como for, uma suposta *realidade* de natureza *objetiva* não precisa ser levada em conta, assim como tampouco importa entrar no mérito de uma suposta facticidade de determinadas práticas, posto que fazê-lo seria não só perder o cerne da questão, mas também cometer uma grave ingenuidade. No fundo, é, de fato, a própria *realidade* que está em jogo.

Seja como for, o torso do garoto a boiar no Thames é um dado concreto da realidade – que também merece investigação e demanda interpretação, assim como merecem investigação (já que estamos focando aqui em exemplos do continente africano) os atos perpetrados pelo general Butt Naked na guerra civil da Libéria e seus próprios relatos²⁶ e as várias investigações policiais e reportagens da imprensa sul-africana sobre supostos casos de homicídios rituais *muti*²⁷.

De forma análoga, no Brasil, ocasionalmente supostos assassinatos para fins mágicos ocupam espaço nas colunas policiais. José Jorge Carvalho, em artigo de 1988, menciona a possibilidade de se chegar a uma “fronteira da violência simbólica com a violência literal” (CARVALHO, 1988, p. 17-8), mencionando, inclusive, o excepcional caso policial, estudado por Márcia Contins e Márcio Goldman, de uma mulher que, nos anos 1980, “matou um comerciante a mando do espírito de Maria Padilha” (CARVALHO, 1988, p. 20-1)

É evidente que qualquer análise ética e responsável da facticidade de tais supostas práticas deve levar em conta o impacto de sua divulgação e a verdadeira escala e condições de sua ocorrência, quando for o caso (considerações semelhantes já foram feitas sobre o tema tabu do chamado infanticídio indígena). Isso, contudo, só torna a questão de sua facticidade ainda mais importante e sensível.

Ainda quanto à importância do concreto e do factual na antropologia, exemplificando a tendência que desejo criticar, esboço, na seção abaixo, uma desajeitada homenagem a Horace Miner (1956).

aborde tal assunto). Em outros casos, contudo, preocupações análogas ético-políticas sequer entram em cena e é uma espécie de desconsideração teórica para com a “realidade” que atua.

26 Cf. GBERIE, 2008. Existem ainda vários documentários, de tendência exotizante e sensacionalista sobre o general Butt Naked e a guerra civil da Libéria.

27 Para alguns exemplos típicos de reportagens sobre partes humanas encontradas na residência de alguns curandeiros, vide KHANYILE, 2018. De forma semelhante, a manchete “Body parts found at home of muti-murder accused” do portal E-NCA (2018) destaca que pedaços de um corpo humano foram encontrados na casa de um curandeiro tradicional, suspeito de assassinar crianças albinas para fins mágicos. De fato, diferentes organizações de direitos humanos denunciam a prática de utilizar partes do corpo de albinos para fins mágico-terapêuticos – cf. BURKE et al. (2014) e AQUARON et al. (2009). Ver também LABUSCHAGNE, 2004.

3 OS SAROICCA – FORÇA VIRIL E LETALIDADE

Este paciente, patologicamente ciumento, é claramente paranoico! Que importância podem ter as evidências produzidas por um detetive particular provando que sua cômjuge de fato foi infiel? Ah, se bastasse ter um par de chifres para ser são...

Resposta de um médico psiquiatra a seu aluno residente

Entre os saroicca, que vivem próximos ao bioma da Mata Atlântica, quero destacar certas populações montanhesas que vivem em comunidades espalhadas ao longo da costa atlântica sul-americana. Tais comunidades possuem, cada uma, nome próprio, geralmente um topônimo relacionado a próprio monte em que habitam, identidade própria e forte senso comunitário, exercido em atividades coletivas de manutenção da infraestrutura comunitária de caráter cívico e ritual.

Não existe um etnônimo que designe essas populações serranas no geral, contudo, a respeito delas, podemos fazer algumas generalizações: tais comunidades vivem relativamente à margem dos centros comerciais e frequentemente descem dos montes em direção às zonas de comércio e prestação de serviços, nas quais por vezes trabalham durante o dia. Outros, por sua vez, dedicam-se a uma série de atividades remuneradas sem vínculo empregatício, de caráter sazonal ou esporádico, prestando pequenos serviços ou dedicando-se às vendas. Existe certa agricultura de subsistência de caráter não muito desenvolvido, bem como a criação de algumas aves domésticas para consumo familiar. Muitas de suas habitações são feitas de materiais precários e não é infrequente que tais alojamentos desabem por força de eventos climáticos. A forma de parentesco é cognática, com certa tendência à matrifocalidade.

Essas comunidades são diversificadas no concernente às origens de seus integrantes: há descendentes de tribos escravizadas do Atlântico Sul e descendentes de conquistadores navegadores do Atlântico Norte, bem como populações oriundas de ondas migratórias provenientes do norte da costa atlântica sul-americana. Poder-se-ia falar, talvez, de um gradual processo de etnicização dessas populações, visto que tais comunidades montanhesas são todas designadas pelo termo mais ou menos pejorativo *lasvafe* e existe, de fato, uma espécie de macro-identidade de habitante de *lasvafe*, que abrange todas essas diferentes comunidades. Existem, ainda, semelhanças entre certas formas de música ritual e festividades típicas comuns a elas, com confrarias associadas.

Muito já se escreveu sobre vários aspectos dessas comunidades. O que quero destacar, em tais grupos, mais do que a existência de uma classe guerreira e os mecanismos de coerção por ela utilizados, é a fusão entre poder e certos artefatos materiais.

Em várias dessas comunidades, de fato, existem agrupamentos de jovens (entre 13 e 20 anos – às vezes até menos), exclusivamente do sexo masculino, que, a serviço de uma

minoria de homens não muito velhos, entre 25 e 35 anos, exercem notável domínio territorial e certa liderança, impondo-se sobre todos os demais habitantes. Tais agrupamentos possuem nomes próprios em cada comunidade e são um misto de corporação, confraria e sociedade secreta, com ritos próprios de admissão de novos membros, que devem se destacar por ações de bravura e de certa falta de preocupação com a própria integridade física. Eles exercem funções de policiamento, arbitram conflitos entre vizinhos, organizam atividades festivas e rituais e supostamente defendem o território – além de monopolizarem a venda de certas especiarias e poções a membros de grupos que não habitam os montes. Esse comércio assegura boa parte da receita de tais comunidades, que se encontram inseridas em circuitos de mercado.

O que chama a atenção na atuação desses grupos são os mecanismos de coerção por eles utilizados. Em uma espécie de inversão daquilo que ocorre nas comunidades da costa ao nível do mar, trata-se, nessas aldeias dos montes, de uma autoridade exercida principalmente pelos homens muito jovens, em uma espécie de culto da força viril jovial.

O símbolo do poder destes homens jovens é um instrumento ritual de formato cilíndrico, inegavelmente fálico (comparável talvez a um cetro), chamado *ziluf*. Esses instrumentos são ostensivamente portados por aqueles iniciados em tais confrarias e não apenas simbolizam seu poder viril, como também expressam e garantem tal poder. A simples visão de um homem jovem portando tal instrumento inspira respeito, temor e obediência praticamente incondicional. Os iniciados possuem altíssimo status social, sendo temidos pelos homens e desejados pelas mulheres jovens solteiras. Pode constatar que uma forma de poligamia (poliginia) é, às vezes, praticada apenas por tais iniciados (a população, no geral, é monogâmica).

Gostaria de fazer alguns comentários adicionais sobre o *ziluf*, essa importante insígnia de poder nas zonas montanhosas. Pode testemunhar, em algumas ocasiões, tais instrumentos sendo utilizados para produzir fumaça e barulho. No tocante ao seu aspecto, trata-se de uma estrutura mais ou menos cilíndrica de material brilhante encaixada em uma espécie de suporte ou *handler*. Existe algum mecanismo ao qual não tive acesso que envolve o uso de certas substâncias introduzidas nos cilindros. Quando o *ziluf* é manuseado de uma forma específica, tais substâncias produzem um estampido característico de alto volume e, ato contínuo, liberam fumaça. Acredito que esse mecanismo esteja relacionado acúmulo de pressão do ar na estrutura cilíndrica, que não pude observar de perto. Nessa performance, articulam-se força viril e a força do fogo, força vital e força letal. Pode testemunhar isso ocorrendo em duas ocasiões, ambas de caráter festivo, na qual os membros da confraria erguiam seus *ziluf* e produziam o efeito acima descrito, enquanto bradavam de forma vitoriosa, em uma manifestação que eu descreveria como *ejaculatória*. A reação da multidão era um misto de alegria comemorativa e certo temor.

Os *lasvafe* atestam que o *ziluf* possui um poder mágico letal. Mais do que isso: conforme um de meus interlocutores me explicou, ele é o poder. Essa força temida e misteriosa manifesta-se, justamente, no momento em que se produz o tal estampido (o paralelo com o som do trovão e do raio é aqui inevitável). O paradoxo está no fato de esse efeito também ser produzido nas ocasiões festivas mencionadas – o mesmo estampido que, em um contexto de conflito, pode levar à morte, em um contexto de celebração traz a boa sorte, sem, no entanto, perder sua aura de perigo. O portador do *ziluf* teria, de fato, o poder de matar outro homem à distância, simplesmente portando o artefato mágico. Os iniciados normalmente portam o *ziluf* apoiado no ombro, com a ponta virada para cima. Em apenas uma ocasião eu pude testemunhar, em um embate relacionado a certas licenças para o uso da terra, o *ziluf* ser brandido como espécie de cajado ou vara mágica, sendo apontado para o não iniciado que ousou erguer a voz aos membros da confraria. Isso, por si só, bastou para que o homem, temendo a força mágica do *ziluf*, colocasse-se de joelhos, nitidamente em pânico, implorando por perdão. Tais situações são permeadas por forte tensão que, geralmente, é dissipada por um comentário jocoso feito por um dos iniciados, induzindo o riso de todos.

Meus interlocutores me relataram verdadeiros embates mágicos que, nos dois meses em que vivi na aldeia, não pude testemunhar. Segundo me relataram, em tais embates, os *ziluf* são brandidos à distância e produzem os estampidos mencionados. Quando isso ocorre, diferentemente do que observei no contexto festivo mencionado, as pessoas que porventura estejam circulando nas ruas da aldeia se afastam (segundo me relataram) em pânico, correndo de uma maneira que seria semelhante ao estourar de uma boiada. Outros etnógrafos já puderam observar semelhantes incidentes. Às vezes ocorre que alguma pessoa vem a óbito em tais situações (talvez pisoteada pela população ou vitimada por infarto, tamanho o pânico que lhe acomete). Os *lasvafe* asseguram que tal ocorre devido à ação mágica do *ziluf* e seus curandeiros realizam uma espécie de autópsia, na qual solenemente retiram do corpo do falecido uma pequena pedrinha que seria a manifestação física do poder do *ziluf* e a causa da morte (semelhante à *bruxaria* dos azande). O relato de que a fumaça e o barulho do bastão cilíndrico *ziluf* podem matar um homem convida a um esforço de conceber (e assim criar) um mundo possível no qual fumaça e barulho (que nós vemos e ouvimos como fumaça e barulho apenas) são poder²⁸.

“Entrar no mérito” dessas narrativas, confrontando-as com uma ontologia naturalista ocidental seria enganoso e redutor. O que nos interessa, aqui, é mapear como se

28 Certos *ziluf* largados em uma casa que funcionava como espécie de depósito eram declarados sem poder – a explicação variava: em alguns casos era porque estavam sem a pedra mágica que lhes dá poder; em outros, é porque de tanto ficarem sem uso, haviam secado. O poder, portanto, é dinâmico, o poder é uso, é a própria manifestação. Nessa ontologia, não há diferença entre potência e manifestação. Mais do que isso: o *ziluf* “carregado” de poder funde-se àquele que o empunha como se parte dele fosse. O poder do *ziluf* é, enfim, o poder do homem que o segura (e é sempre um homem) – homem e artefato se confundem, em alguns momentos. A fusão não é total, contudo: não é todo homem que sabe usar bem um *ziluf* (seja qual *ziluf* for) e nem é todo *ziluf* que é igualmente eficaz, seja quem o empunhe – o olhar treinado sabe distinguir. Note-se que superficialmente, os bastões *zulif* com ou sem poder pareciam-me idênticos.

articulam noções de masculinidade e força viril jovem, associada ao trovão, ao fogo e à potência letal. Não se trata, aqui, de *interpretar* as afirmações dos *lasvafe*: se a nós parece estranho que um cilindro que produz fumaça e barulho seja o próprio poder, o problema (parafrazeando um texto clássico) é antes “nosso” e não “deles”. Cabe a nós conceber e assim produzir um mundo no qual o barulho e a fumaça do *ziluf* sejam poder e então dar conta das implicações teóricas de tal engajamento, recusando a própria dicotomia entre materialidade e poder.

4 LEVANDO A SÉRIO “ONTOLOGIAS” – E NATIVOS

Você me diz que este homem não está possuído pelo demônio porque está louco. Concordo que esteja louco. Eu digo: como poderia um homem ser possuído pelo demônio e permanecer são?

Resposta de um sacerdote exorcista durante uma entrevista

Mais acima, eu dizia que os mundos às vezes se tocam ou aparentam tocar-se. Aqui, nesses pontos de contato, uma possível *tradução* parece insinuar-se. E se, por exemplo, determinados processos neurológicos ou fisiológicos e o *chi* forem linguagens diferentes, partindo de enfoques e recortes diferentes, para, tangencialmente, e a partir de ângulos distintos, abordar partes de uma “mesma” *realidade*? Assim como, nos rumores, o simbólico não necessariamente contradiz o concreto, nada impede que certas práticas tradicionais tenham, de alguma forma, *eficácia*. E se modelos tradicionais chineses sobre processos fisiológicos humanos não forem apenas uma espécie de narrativa auto-contida, que só pode ser entendida *em seus próprios termos*, mas, antes, forem um *modelo* que se conecta, de alguma forma, a certas *realidades* e processos *reais*, sendo, assim, modelos passíveis de serem *levados a sério* e, inclusive, passíveis de se *equivocarem* em determinados pontos (como os médicos europeus que supostamente desconheciam o clitóris).

É uma via de mão dupla: médicos tradicionais chineses e indianos podem estar, de fato, *equivocados* em determinados pontos e cientistas ocidentais também podem estar *desconhecendo* não mais o clitóris, mas, talvez, algo como o *chi* (ou, quem sabe, processos suscetíveis de agrupamento sob este conceito guarda-chuva). Aqui estamos no campo da especulação *for the sake of argument*.

O risco da abordagem evocada no parágrafo anterior seria, como já mencionei, submeter os modelos *nativos* a um sistema etnocêntrico de comprovação, assente em uma espécie de monismo epistêmico ocidental-centrado²⁹. Neste caso, estaríamos diante de um equívoco metodológico análogo ao de submeter formulações das ciências sociais

29 “Monismo epistemológico” aqui seria o oposto de pluralismo epistemológico ou a negação de qualquer diversidade epistêmica.

e humanas ocidentais ao crivo da comprovação científica nos moldes das *hard sciences* ocidentais (algo longe de ser superado ainda hoje).

Nem sempre, contudo, tal exercício de comprovação coloca as teorias nativas não-ocidentais em situação necessariamente desvantajosa. Darei apenas alguns exemplos de trabalhos que se propuseram precisamente a fazê-lo, seja de forma ensaística ou mais rigorosa:

O africanista Robin Horton desenvolve em seu intrigante artigo de 1967, a tese de que as religiões africanas podem ser melhor compreendidas se comparadas não com as religiões ocidentais, mas sim com a ciência ocidental. Ao longo de seu artigo, ele escreve coisas interessantes, como, por exemplo:

Por toda a África, pessoas doentes ou aflitas vão se consultar com videntes para saber o que causa seus males (...). Do vidente que diagnostica a intervenção de uma agência espiritual, espera-se também que forneça um relato aceitável daquilo que moveu a agência em questão. Esse relato frequentemente envolve uma referência a certo evento no mundo dos acontecimentos visíveis. Assim, se um vidente diagnostica a ação da bruxaria ou de espíritos letais, é frequente que ele acrescente algo sobre os ódios humanos, ciúmes e más ações que desencadearam tais agências (...). Levando-se em conta essa preocupação comum com causas naturais, o fato é que a conexão causal entre relações sociais conflituosas e a doença (...), conexão tão frequentemente postulada pelo pensamento tradicional religioso, é uma conexão que parece um tanto estranha para cientistas e médicos ocidentais (...). Convém lembrar, a essa altura, que o médico moderno, embora tenha estado por muito tempo de olhos fechados para essas coisas por conto do sucesso fantástico da teoria da infecção por germes, agora está começando a flertar com a ideia de que perturbações na vida social podem realmente contribuir para o desenvolvimento de uma série de enfermidades, desde aquelas comumente consideradas mentais até algumas mais associadas ao corpo (...). Há ainda aquelas explicações de causa social para todos aqueles males misteriosos que os médicos tentam em vão curar em seus hospitais e que são finalmente curadas por curandeiros religiosos tradicionais. Embora não tenhamos estatísticas disso, não há dúvida de que casos assim sempre acontecem (HORTON, 1967, p. 53-6. Tradução minha).

O segundo exemplo vem de fora da antropologia e está, de fato, bem mais próximo das *hard sciences*: ele diz respeito aos zumbis haitianos. Zumbis supostamente são pessoas que parecem estar semi-mortas e são escravizadas por feiticeiros. Existe legislação no Haiti que proíbe transformar pessoas em zumbis (DAVIS, 1983, p. 86). O *paper* de E. Wade Davis, publicado no *Journal of Ethnopharmacology* (1983), propõe uma teoria para

a zumbificação, que envolveria, nesse modelo, um tipo de envenenamento causador de dano cerebral relacionado a neurotoxinas de peixes e outros agentes. Não discuto o mérito desse modelo, que repercutiu em outros artigos de outros cientistas e também recebeu críticas, por estar totalmente fora da minha alçada, mas estou inclinada a pensá-lo como uma teoria que *levou a sério o nativo*, ou, melhor dizendo, o *outro*. O que implica em dizer que *levou a sério os zumbis*.

Reconduzindo à questão para a esfera antropológica, argumento que etnograficamente faz toda a diferença do mundo se a poção dos feiticeiros haitianos contém mesmo tais neurotoxinas e é, *realmente*, eficaz (no sentido de embotar as faculdades mentais e motoras das vítimas). A forma de interpretar etnograficamente a *crença* na existência de zumbis muda totalmente, a depender de qual seja o caso.

É bem verdade que, a todo o momento, acreditamos em coisas cuja eficácia não foi demonstrada³⁰ – acreditamos, por exemplo, que o exercício do voto é capaz de mudar a conjuntura econômica de uma *polity*, acreditamos na polícia mesmo quando ela se mostra repetidamente ineficaz etc – e é por isso mesmo que a persistências dessas crenças demanda explicação, interpretação ou análise sociológica e antropológica³¹. Crer que o fogo queima não demanda tanta atenção teórica. Um *fetich*e que não funciona (no sentido mais óbvio) demanda uma análise diferente daquele que funciona (caso algum assim exista, possibilidade que não pode justificadamente ser descartada *a priori*).

Ora, o fato de um fenômeno supostamente “sobrenatural” ter alguma realidade concreta não impede que ele seja, ao mesmo tempo, parte de um sistema de signos. A descoberta de um eventual princípio ativo na poção mágica não lhe diminui o fascínio ou encanto – e é sempre possível, ademais, que se descubra que algo empírica e estatisticamente funciona, mas permaneça o mistério de *como* funciona. Cabe ainda a *humildade* de admitir que o método científico possa ser simplesmente incapaz de dar conta de certos fenômenos que, nem por isso deixam de ser reais. E por serem reais não deixam de ser *signo*.

Aqui cabe o mesmo raciocínio que Errington aplica (baseando-se em parte em Lévi-Strauss) ao corpo humano e ao sexo: o fato de ele (o corpo) *realmente* existir e ter órgãos sexuais, na verdade reforça-lhe o poder simbólico (1990, 31-2).

O corpo humano, assim como as espécies vegetais, possui, objetivamente, certos atributos sensíveis e quaisquer deles podem ser selecionados para serem “significados” de certa maneira em determinados esquemas classificatórios – por exemplo, determinadas pigmentações da epiderme ou traços corporais podem ser significados e valorados em

30 Agradeço a um dos pareceristas anônimos por esta objeção (e por outras).

31 De qualquer forma, muitas pessoas já viram uma abordagem policial salvar, por acaso, uma pessoa prestes a ser assaltada ou um candidato eleito tomar, no cargo, certas providências que beneficiaram muitos – por mais que, no geral, candidatos e policiais sejam mesmo ineficientes. Alguns candidatos e policiais são eficientes; talvez alguns curandeiros também sejam.

termos raciais, assim como acontece com as genitálias (que existem, mas são diferentemente significadas em diversas ontologias). Escreve Errington:

(...) “raça é uma classificação social, não a categoria “natural” produzida biologicamente, embora algumas pessoas tenham, de fato, pele mais clara e outras, mais escura. Assim como a cor da pele e formato do olho, atributos corporais tais como os genitais, lactação, ejaculação, protuberâncias corporais como os seios e assim por diante podem figurar em classificações. Contudo, quais desses atributos serão usados, quantas categorias serão formadas, qual serão seus significados e como os corpos que vem a ocupar certas classes relacionam-se a outros aspectos da vida social e a outras categorias locais socialmente significativas de pessoas etc – tudo isso pode ser buscado como questões empíricas em certas sociedades específicas. Nada disso emerge diretamente dos próprios atributos corporais mencionados (ERRINGTON, 1990, p. 31-2. Tradução minha).

Embora o trecho acima citado situe-se em uma discussão alheia à nossa (sobre gênero, sexo e corpo), resalto dela a aproximação entre o material/empírico e o simbólico/hermenêutico: uma antropologia social que *entre no mérito da verdade* concreta, factual ou material de supostas práticas ou de determinados modelos, nem por isso perde sua vocação simbólica e interpretativa. Parece-me que tal investigação é até mesmo essencial para uma hermenêutica densa.

O assunto é um grande tabu nas ciências em geral, mas, levando-se em conta parte da literatura científica atual (que *leva a sério* a meditação, acupuntura, etc.), talvez seja possível uma empreitada interdisciplinar realmente *científica* cujos objetos de estudos fossem análogos aos da chamada *parapsicologia*, por exemplo.

Em outras palavras, mesmo se houver (imagine a revolução paradigmática em admiti-lo, como mera hipótese que seja!) processos ou fenômenos ou *algo* no mundo fenomênico para o qual as teorias e modelos *nativos* sejam mapas heurísticos interessantes no que diz respeito a certos processos fisiológicos geralmente negados ou desconhecidos pela ciência ocidental (como *meridianos*, *homeopatia* etc.), como seriam *significadas* essa *descobertas*?

Já existem estudos que apontam nessa direção.

Por exemplo, em 1972, uma química chinesa chamada Tu Youyou descobriu aquilo que foi chamado de *artemisinin*, substância de ação anti-malarial (essa pesquisa salvou milhares de vidas). A descoberta veio de uma pesquisa que envolvia análise de uma erva mencionada em uma fórmula chinesa do século IV (outros exemplos semelhantes são mencionados em interessante artigo da *National Geographic* de Peter Gwin, publicado em janeiro de 2019³²). Tratou-se, também, de um caso de ciência moderna *levando a sério* a medicina tradicional chinesa.

32 Diferentes estudos têm indicado certa eficácia na acupuntura para o alívio de dores na coluna e outros males (LAM, 2013) e dores de cabeça (LEE et al., 2012), além de problemas do sono (HY, 2016) e osteoartrite (MANYANGA, 2014), muito embora as premissas da acupuntura (e da medicina chinesa) se baseiem em noções como a de chi e a de meridianos.

Os exemplos poderiam multiplicar-se. Espero ter demonstrado, ao longo deste ensaio, diferentes formas de *levar a sério* ontologias e cosmologias *nativas*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Atualmente, já não há lugar para um realismo cientificista ingênuo no tocante a considerações sobre a *factualidade* de certos modelos ontológicos ou, ainda, sobre a possível verdade subjacente a determinadas ontologias tal e como estas são interpretadas por etnógrafos(as). No fundo, a arte de realizar descrições etnográficas de modelos nativos, “ontológicos” ou não”, consiste sempre em uma espécie de *meta-modelo*. Diferentes propostas metodológicas, abordagens – como a própria virada ontológica ou a fenomenologia etc. – são elas próprias *modelos* de como *descrever* (ou, a depender dos objetivos de cada vertente, *interpretar, analisar*) os *modelos* nativos (ontológicos, cosmológicos e mesmo antropológicos, já que podemos falar de *antropologias* nativas variadas).

Essa meta-modelagem pode partir de diferentes metodologias, premissas filosóficas e epistêmicas e valer-se, em maior ou menor grau, da *dedução*, contudo, pela própria natureza da etnografia e trabalho de campo, ela tem uma inegável dimensão empírico-indutiva (o que não contradiz seu caráter hermenêutico, uma vez que os dados etnográficos não são óbvios).

Acredito que a discussão acadêmica, fundamentada na etnografia (em diálogo com outras disciplinas), pode eventualmente mostrar que alguns *modelos* (refiro-me aos meta-modelos acima mencionados) heurísticamente podem ser ferramentas analíticas melhores ou mais refináveis do que outros, na medida em que algumas questões factuais etnográficas são, mesmo quando “ontológicas”, de natureza também *empírica* – o que, repetindo, não contradiz a necessidade de uma hermenêutica, mas antes a reforça. Assim, em “ontologias” (ou cosmologias) ameríndias, tem-se *de fato* que peixes ou porcos sejam gente? Em “ontologias” aborígenes supostamente “animistas”, tem-se de fato que as pedras possam ver ou ouvir? Essa é uma questão *factual*, tanto empírica quanto hermenêutica³³.

No dizer de L. R. Cardoso de Oliveira, evidências simbólicas, independentemente do seu grau de concretude estritamente material, também são evidências empíricas³⁴ (2006, p. 16-25). Isto é, ou bem “peixe é gente” (para os Tukano) ou bem não é – ou, melhor ainda, *talvez não seja bem assim* (BARRETO, 2013). Aqui empiria e interpretação praticamente se confundem. Mais do que isso: ou bem uma determinada poção (ou um *ziluf*) tem

33 Cf. PETERSON, 2011 e BARRETO, 2013. Em outro trabalho (ARAUJO, 2019, no prelo), abordei as críticas à interpretação que perspectivistas e neoanimistas fazem de cosmovisões nativas, questionando os rótulos de “animismo” e “perspectivismo”.

34 Estou ciente, de qualquer forma, da complexidade da relação entre empiria e metafísica e entre dado e significado na antropologia (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993).

mesmo o potencial de, em alguns casos, matar (seja lá como ou por quais mecanismos, conhecidos ou desconhecidos) ou bem não o tem.

Aqui estamos no reino de uma empiria mais concreta, com consequências interpretativas: se um disparo de arma de fogo, por exemplo, com todo seu barulho, não matasse ninguém (ao menos quando se acerta o alvo), o temor que ele inspira seria um fato social da mesma forma, mas de uma ordem totalmente diversa – daí a relevância e a pertinência etnográfica da *factualidade (mata ou não mata?)*. Note-se que uma arma de fogo, matando mesmo, como de fato potencialmente mata (e por meios e mecanismos que conhecemos bem) nem por isso deixa de estar carregada de significados.

De qualquer forma, mesmo tendo funções simbólicas e rituais, ninguém se propõe a estudar o fascínio ou o temor que um rifle inspira da mesma forma como Graeber estudou os *fetiches* malgaxes – e os próprios malgaxes encaram o poder de seus *fetiches* de forma ambivalente e ocasionalmente cética (GRAEBER, 2015, p. 13).

Ao longo deste ensaio, falei de venenos, poções, armas, espíritos, clitóris, umbigos, bruxos, zumbis e antropólogos. Não quis tratar de outra coisa senão do *mundo real* – por mais estranho que ele possa, às vezes, parecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AQUARON, R et al. Aspects socioculturels des albinos en Afrique Noire: des mutilations et crimes rituels perpétrés en Afrique de l'Est (Burundi et Tanzanie). In: *Med Trop* 69, 2009, 449-453. Disponível em <<https://www.jle.com/fr/MedSanteTrop/2009/69.5/449-453%20Aspects%20socioculturels%20des%20albinos%20en%20Afrique%20Noire%20des%20mutilations%20et%20crimes%20rituels%20perp%C3%A9tr%C3%A9s%20en%20Afrique%20de%20.pdf>>. Acesso em 1 out. 2019.

ARAUJO, Uriel Irigaray. “De um peixe a um homem: animismos e dádivas (uma discussão teórica)”. In: *Anuário Antropológico*, 2019 (no prelo).

AYLESWORTH, Gary, “Postmodernism”, In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring, 2015). Disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/postmodernism/>>. Acesso em 1 jun. 2019.

BARRETO, João Lima. *Wai-Mahsã: peixes e humanos – Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2013. Disponível em <<http://www.ppgas.ufam.edu.br/attachments/article/8/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20-%20Jo%C3%A3o%20Paulo%20Lima%20Barreto%20-%20Wai-Mahs%C3%A3....pdf>>. Acesso em 05 jan 2019.

BORGE, Antonádia. “Ser embruxado: Notas epistemológicas sobre razão e poder na antropologia”. In: *Civitas*, Porto Alegre, v. 12, n. 3, set.-dez. 2012, p. 469-488.

BURKE, Jean et al. “Media Analysis of Albino Killings in Tanzania: A Social Work and Human Rights Perspective”. In: *Ethics and Social Welfare* vol. 8, 2014. Disponível em <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17496535.2014.895398>>. Acesso em 1 ago. 2019.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia”. In: *Anuário Antropológico*, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, pp. 57-73.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “A vocação crítica da antropologia”. In: *Anuário Antropológico*, 90. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993, p. 67-81.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. “O ofício do antropólogo, ou como desvendar evidências simbólicas”. In: *Anuário Antropológico*, 2006, p. 9-30.

CARVALHO, José Jorge de. “Violência e caos na experiência religiosa”. In: *Série Antropologia*, n. 74, 1988. Disponível em <http://www.dan.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/74-ilovepdf-compressed.pdf>. Acesso em 3 set. 2019.

CLIFFORD, James & MARCUS, George. *Writing Culture. The poetics and politics of ethnography*. 1986.

COMARROF, Jean & COMARROF, John. “Etnografia e imaginação histórica”. In: *Revista Proa*, nº02, vol.01, 2010. Disponível em <<https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/download/2360/1762>>. Acesso em 1 nov.

DAVIS, E. Wade. “The ethnobiology of the Haitian zombi”. In: *Journal of Ethnopharmacology*, Vol. 9, Issue 1, Nov. 1983, p. 85-104.

DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. “A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 28, n. 43, 2016. Disponível em: <<https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/aurora.28.043.EN01>>. Acesso em 4 maio 2019.

E-NCA. *Body parts found at home of muti-murder accused*. 7 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.enca.com/south-africa/body-parts-found-at-home-of-albino-murder-accused>>. Acesso em 8 jun. 2019.

EAGLETON, Terry. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIS, Stephen & HAAR, G. T. “Secret societies”. In: *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa* (capítulo 4, secret societies). New York: Oxford University Press, 2004.

ERRINGTON, Shelly. "Recasting Sex, Gender, and Power". In: ATKINSON, Jane; _____ (orgs.). *Power & Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

FRODEMAN, Robert. "O raciocínio geológico: a geologia como uma ciência interpretativa e histórica". In: *Terræ Didática*, 6(2), 2010, p. 85-99. Disponível em <<http://www.ige.unicamp.br/terraedidatica/>>. Acesso em 1 jun. 2019.

GBERIE, Lansana. "Truth and Justice on Trial in Liberia". In: *African Affairs*, Volume 107, Issue 428, July 2008, p. 455-465. Disponível em: <<https://academic.oup.com/afraf/article-abstract/107/428/455/12757>>. Acesso em 17jun.2019

GEERTZ, Clifford. *Local knowledge. Further essays in interpretative anthropology*. Basic Books, 2000.

GLOWCZEWSKI, Barbara. *Devires Totêmicos – Cosmopolítica dos sonhos / Totemic Becomings – Cosmopolitics of the Dreaming*. n-1 edições, 2015.

GRAEBER, David. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". In: *HAU*, Vol 5. No 2, 2015. Disponível em <<https://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.14318/hau5.2.003>>. Acesso em 27 out. 2019.

GREENFIELD, Patricia M. "What Psychology Can Do for Anthropology, or Why Anthropology Took Postmodernism on the Chin". In: *American Anthropologist* 102(3), 2000, pp. 564-576.

GWIN, Peter. "How ancient remedies are changing modern medicine". In: *National Geographic*, jan. 2019. Disponível em <<https://www.nationalgeographic.com/magazine/2019/01/ancient-chines-remedies-changing-modern-medicine/>>. Acesso 1 set.2019

HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. "Introduction: Thinking through things". In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (eds.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Routledge, 2007.

HOLBRAAD, Martin. "Estimando a necessidade: os oráculos de ifá e a verdade em Havana". In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p. 39-77, Oct. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002&lng=en&nrm=iso>. Access em 06 set. 2019.

HORTON, Robin. "African Traditional Thought and Western Science". In: *Africa* 51: 50-71, 1967, p. 155-187

HY, Chiu et al. "Acupuncture to Reduce Sleep Disturbances in Perimenopausal and Post-

menopausal Women: A Systematic Review and Meta-analysis”. In: *Obstet Gynecol.* 127 (3), Mar, 2016. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/26855097>>. Acesso em 6 jun. 2019

INGOLD, Tim (ed.). “*Key debates in anthropology*”. Routledge, 1996, pp. 45-80.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2.ed. São Paulo: Ática, 2007.

KHANYILE, Nokuthula. “Muthi killings – The Witness”. In: *News24*, 15 out. 2018. Disponível em: <<https://www.news24.com/SouthAfrica/News/muthi-killings-20181015-3>>.

LABUSCHAGNE, Gérard. “Features and investigative implications of muti murder in South Africa”. In: *Journal of Investigative Psychology and Offender Profiling* 1(3) Jun. 2004, 191-206. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/229923247_Features_and_investigative_implications_of_muti_murder_in_South_Africa>. Acesso em 2 out. 2019.

LAGROU, Els. “Copernicus In The Amazon: Ontological Turnings From The Perspective Of Amerindian Ethnologies”. In: *Sociol. Antropol.*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 133-167, Apr. 2018. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752018000100133&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Nov. 2019.

LAM, M. et al. *Effectiveness of acupuncture for nonspecific chronic low back pain: a systematic review and meta-analysis*. 2013. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/24026151>>. Acesso em 17 out. 2019.

KHANYILE, Nokuthula. “*Muthi killings – The Witness*”. In: *News24*, 15 out. 2018. Disponível em: <<https://www.news24.com/SouthAfrica/News/muthi-killings-20181015-3>>. Acesso em 10 out. 2019.

LATOURE, Bruno. *Reagregando o social – uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. EDUFBA/EDUSC, 2012.

LEE, Courtney et al. “The effectiveness of acupuncture research across components of the trauma spectrum response (tsr): a systematic review of reviews”. In: *Systematic Reviews* 1:46, 2012. Disponível em <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23067573>>. Acesso em 9 out. 2019.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Vozes, 1982.

LIMA, Tânia Stolze. “*O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi*”. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 21-47, Oct. 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 3 mar. 2019.

- MANYANGA, Taru et al. "Pain management with acupuncture in osteoarthritis: a systematic review and meta-analysis". In: *BMC Complement Altern Med*. 14: 312, 2014. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4158087/>>. Acesso em 10 out. 2019.
- NADEL, Siegfried Frederick. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan, 1954.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Athlone Press, 2000.
- MARX, Karl. *O Capital, Livro I*, s/d. Disponível em: <http://www.gepec.ufscar.br/publicacoes/livros-e-colecoes/marx-e-engels/o-capital-livro-1.pdf/at_download/file>. Acesso em 5 fev. 2019.
- MINER, Horace. "Body Ritual among the Nacirema". In: *American Anthropologist* 58. 1956, 503-7. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/665280>>. Acesso em 3 maio de 2019.
- O'CONNELL, Helen E.; SANJEEVAN, Kalavampara; HUTSON, John M. "Anatomy of the clitoris". In: *The Journal of Urology*, vol. 174, Issue 4, Part 1, Out. 2015. Disponível em <[https://www.auajournals.org/article/S0022-5347\(01\)68572-0/fulltext](https://www.auajournals.org/article/S0022-5347(01)68572-0/fulltext)>. Acesso 2 set. 2019.
- NADEL, Siegfried Frederick. *Nupe Religion*. Londres: Routledge & Kegan, 1954.
- PETERSON, Nicolas. "Is the Aboriginal Landscape Sentient? Animism, the New Animism and the Warlpiri". In: *Oceania* Vol. 81, n. 2, jul, 2011. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20877403>. Acesso em: 12 jan 2019.
- POVINELLI, Elizabeth. *Geontologies. A réquiem to late liberalism*. Durham: Duke, 2016.
- RANGER, Terence. "Scotland Yard in the Bush: Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult: A Literature Review". In: *Africa* 77 (02), 2007, p. 272-83.
- SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. EdUnB, 2005.
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. *Martin Heidegger*. 2011. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/heidegger/#TurCon>>. Acesso em 5 fev. 2019.
- STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, "Constructive Empiricism".2017. ONLINE. Disponível em <STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY, 2017. "Constructive Empiricism". ONLINE. Disponível em>.
- TOAFF, Ariel. *Pasque di sangue*. Ebrei d'Euripa e omicidi rituali. Il Mulino, 2007.
- TRAJANO FILHO, Wilson. "Rumores: uma narrativa da nação". In: *Série Antropologia*, 1993. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie143empdf.pdf>>. Acesso em 1 jun. 2019.
- _____. "Que barulho é esse, o dos pós-modernos?". In: *Anuário Antropológico*, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1988, p. 133-151.

TURNER, Edith. “The Reality of Spirits: A Tabooed or Permitted Field of Study?” In: *Anthropology of Consciousness*, 4(1), 1993, p. 9-12.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “O nativo relativo”. In: *Mana* (8), 2002, p. 113-148.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac & Naify, 2010.

WARD, Steven C. “*Reconfiguring Truth: Postmodernism, Science Studies, and the Search for a new model of knowledge*”. Rowman & Littlefield, 1996.]

WHITEHEAD, Charles. “Why the behavioural sciences need the concept of the culture-ready brain”. In: *Anthropological Theory* 12(1):43-71, fev. 2012.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

ARAUJO, Uriel Irigaray. Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias.

Data de submissão: 01/08/2019 | Data de aprovação: 11/10/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

ARAUJO, Uriel Irigaray. Um espectro ronda a antropologia: ou o problema da factualidade das ontologias e de seus espíritos e magias. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 11-39.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

UMA ANTROPOLOGIA PÓS-LENINISTA E A QUESTÃO DO REAL

UNA ANTROPOLOGÍA POST-LENINISTA Y LA CUESTIÓN DE LO REAL

Alex Martins Moraes



UMA ANTROPOLOGIA PÓS-LENINISTA E A QUESTÃO DO REAL

UNA ANTROPOLOGÍA POST-LENINISTA Y LA CUESTIÓN DE LO REAL

Alex Martins Moraes

RESUMO: A antropologia pós-leninista de Sylvain Lazarus separou-se dos domínios do cientificismo a reboque de dois enunciados radicais: “as pessoas pensam” e “o pensamento é relação do real”. Na história do marxismo, Lênin teria sido o primeiro autor a colocar a ação transformadora das coletividades humanas sob a condição de estabelecer suas próprias condições, independentemente dos ditames científicos, históricos e filosóficos que pretendiam depreender das posições sociais já existentes um devir político positivo, com destino pré-fixado. Neste ensaio, delinco o espaço político-teórico reivindicado por Lazarus e reviso as proposições basilares de sua antropologia, enfatizando a original problemática do real inerente a ela. Meu argumento expõe as consequências decisivas deste pensamento que extrai sua particular figura do real diretamente do campo de “possíveis” aberto pela capacidade intelectual das pessoas. Sugiro que, se decidirmos aceitar a aparente obviedade do enunciado “as pessoas pensam”, abre-se diante de nós um novo horizonte de pesquisa, potencialmente catastrófico do ponto de vista das garantias epistemológicas objetivistas que vínhamos usufruindo até o momento.

PALAVRAS CHAVE: antropologia do nome, leninismo, real, realidade, Sylvain Lazarus.

RESUMEN: La antropología post-leninista de Sylvain Lazarus se separó de los dominios del cientificismo de la mano de dos enunciados radicales: “la gente piensa” y “el pensamiento es relación de lo real”. En la historia del marxismo, Lenin habría sido el primer autor en poner la acción transformadora de las colectividades humanas bajo condición de establecer sus propias condiciones, independientemente de los dictámenes científicos, históricos y filosóficos que pretendían desprender de las posiciones sociales ya existentes un devenir político positivo con destino preestablecido. En este ensayo, delinco el espacio teórico-político reivindicado por Lazarus y reviso las proposiciones fundamentales de su antropología, subrayando la original problemática de lo real que le es inherente. Mi argumento expone las consecuencias decisivas de un pensamiento que extrae su singular figura de lo real directamente del campo de lo “posible” abierto por la capacidad intelectual de las personas. Sugiero que si decidimos aceptar la aparente obviedad del enunciado “la gente piensa”, se abre ante nosotros un nuevo horizonte de investigación que es potencialmente catastrófico desde el punto de vista de las garantías epistemológicas objetivistas que hemos usufructuado hasta ahora.

PALABRAS CLAVE: antropología del nombre, leninismo, real, realidad, Sylvain Lazarus.

A atualidade de Lênin é absolutamente contemporânea da inatualidade do leninismo. Quero dizer o seguinte: uma política, um pensamento da política [...] deve ser abordado como uma obra, e não como uma doutrina. Para estar em condições de formular as proposições doutrinárias de um pensamento da política é necessário abordá-lo como obra; não no sentido estético (no sentido de que a arte, que não tem objeto, produz, contudo, objetos, livros, quadros, peças musicais), mas sim no sentido de que, quando uma política existe, o que advém lhe é inteiramente próprio.

Sylvain Lazarus, *Lénine et le temps*

INTRODUÇÃO¹

“O título é absurdo”, objetou-me um amigo, meses atrás, quando comentei como eu pretendia denominar esta intervenção, que à época estava apenas sendo esboçada. “Uma antropologia pós-leninista e a questão do real” pareceu-lhe absurdo e desaconselhável por duas razões. Em primeiro lugar, porque a antropologia não poderia ser incluída como parte sucessiva de uma sequência política e teórica da qual estivera amplamente alheia. Houve antropologias marxistas e marxismos antropológicos, disso sabemos bem. Mas estes percursos da antropologia procuraram distanciar-se da vulgata militante, cujos supostos desvarios teleológicos, voluntaristas, messiânicos e autoritários poderiam sintetizar-se, com facilidade, sob o nome maldito de Lênin. Em segundo lugar, meu amigo pontuou que o prefixo “pós”, aplicado ao leninismo, costuma evocar, em nossos tempos, uma pretensão no mínimo sinistra: a de deixar Lênin para trás de uma vez por todas sem prestar realmente atenção à sua obra. “Pós-leninismo” soaria, então, como aquilo que abdica do espaço político-teórico introduzido pelo principal líder da primeira revolução socialista vitoriosa na história da humanidade.

Sylvain Lazarus, o proponente da antropologia que pretendo introduzir e comentar nas próximas páginas, não só viveu e desenvolveu a pesquisa social (“pesquisa política”, como ele diz) no seio de engajamentos militantes concretos, mas também construiu suas coordenadas “pós-leninistas” de ação e pensamento num espaço ideológico que distancia de ser um lugar de renegação. Lazarus formula seu original pós-leninismo com todo o conhecimento de – e da – causa. E fala em nome próprio. Não assume qualquer postura pedagógica ou moralista em relação aos seus eventuais interlocutores no campo da esquerda. O tipo de postura recusado por Lazarus tornou-se, aliás, um lugar comum para muitos “intelectuais públicos” do momento. Com o jargão de suas disciplinas, tais

¹ Agradeço a leitura atenta e as valiosas sugestões, críticas e ponderações oferecidas por Juliana Mesomo, Tomás Guzmán e pelos pareceristas anônimos da *Revista Práxis Comunal*. O argumento aqui desenvolvido, assim como suas eventuais lacunas, continuam sendo de minha inteira responsabilidade.

personagens gostariam de apontar saídas para os impasses ideológicos do presente sem declinar, contudo, da única militância que de fato os apaixona: uma militância corporativa, obcecada, em primeiro lugar, com a salvaguarda da própria legitimidade pública, das posições de poder conquistadas nas universidades, nos ministérios do Estado e na assessoria aos partidos políticos.

Lazarus não é um intelectual público. É um militante. Nesta condição, como relata sua amiga Natacha Michel, ele “só assume o risco de falar a partir – e através – da ação política” (MICHEL, 2013, p. 22). Nada de “contextualizar” a ação dos outros com recurso a categorias alienígenas que visam converter esses mesmos outros em objeto de um pensamento e de uma estratégia política que lhes são completamente exteriores. Quando existem, as políticas praticadas por quem Lazarus prefere chamar, genericamente, de “as pessoas” são capazes de pensar a si mesmas, de instaurar problemáticas próprias, de formular prescrições pertinentes² e de colocá-las à prova com alguma sistematicidade. Para Lazarus, as políticas comportam uma relação específica do real que, retida em certas categorias e cultivada em determinados lugares, só pode ser adequadamente identificada nos seus próprios termos, ou seja, sem a mediação de conceitos polivalentes derivados do objetivismo científico-social. Tal abordagem é tributária de uma singular leitura de Lênin que mais adiante terei a oportunidade de discutir.

Nascido em 1943, Lazarus foi um grande leitor de Lênin desde o início de sua vida militante, na década de 1960. No entanto, nunca se aproximou do Partido Comunista Francês. Suas afinidades eram outras, mais fiéis ao nome de Mao Tsé-Tung: atuou na União das Juventudes Comunistas Marxistas-Leninistas (UJCML), nos Comitês Vietnã de Base e na Esquerda proletária (*Gauche prolétarienne*). Em 1969, após retornar de um trabalho de pesquisa política na Itália, já afastado da Esquerda proletária, Lazarus redigiu, em companhia de Natacha Michel, um chamado em prol da formação de uma nova organização política. O filósofo Alain Badiou, hoje célebre, estava entre os que responderam ao apelo em questão. Da intensa cooperação entre os três, surgiu a União dos Comunistas da França Marxista-Leninista (UCFML), batizada “classicamente no espírito dos tempos”, como mais tarde recordaria Michel (2013, p. 10-11). O companheirismo de Lazarus, Michel e Badiou durou trinta anos, desenvolvendo-se, primeiro, na UCFML e, depois, na Organização Política (OP), criada no início dos anos 1980 e dissolvida em 2007. Durante os tempos da UCFML, sob o pseudônimo de Paul Sandevince, Lazarus escreveu diversos textos políticos, geralmente adaptados de conferências e pronunciamentos realizados no âmbito da mili-

² Num de seus sentidos mais usuais, prescrever significa determinar, preceituar ou ditar algo. Na teoria de Lazarus, a prescrição está diretamente associada à natureza dos enunciados políticos, sendo concebida como o resultado de um processo intelectual laborioso e excepcional. O trabalho prescritivo constitui um ato de palavra e pensamento que anuncia atributos novos nas localizações sociais dadas, reconhecendo nelas uma mudança de atitude possível e uma forma outra de subjetivação. De certo modo, a prescrição antecipa seu poder vindouro, apresentando um possível que novos sujeitos políticos deverão sustentar materialmente. Num texto bastante recomendável – e em diversos pontos convergente com o argumento lazariano – Peter Hallward (2005) caracteriza cuidadosamente as chamadas “políticas da prescrição”.

tância. Nestes escritos foi sedimentando-se um pensamento da política que influenciaria decisivamente certos aspectos da filosofia de Badiou³. A atual disseminação da obra deste filósofo é responsável pela ampla circulação de um conjunto de formulações teóricas oriundas dos primeiros trabalhos de Lazarus.

Os esforços intelectuais de Lazarus prosseguiram incansavelmente desde a década de 1970 até o presente, encontrando na pesquisa política sua fonte fundamental de referência empírica. Nosso autor empreendeu investigações nas fábricas italianas entre 1968 e 1969; nas fábricas Chausson de Reims, em 1970; nas fábricas Coder, em Marselha, durante as greves da Renault-Billancourt, em 1973; nos estaleiros Fos-sur-Mer, neste mesmo ano, onde também trabalhou como montador eletricitista. Ele esteve entre os camponeses e operários portugueses durante a Revolução dos Cravos e percorreu a Polônia em plena agitação do Solidarno. Conheceu as fábricas chinesas de Cantão logo após os eventos da Praça Tian'anmen e visitou unidades produtivas da República Democrática Alemã pouco depois da queda do Muro. Mais recentemente, pesquisou nas periferias de Porto Alegre e Paris.

Neste trabalho, a recuperação de certos elementos teóricos construídos a partir da intensa atividade de pesquisa de Lazarus não responde às problemáticas colocadas em algum campo ou subcampo da disciplina antropológica. Como evidenciarei em breve, minha motivação é antes política que acadêmica. De qualquer forma, para quem estiver interessado na recepção disciplinar da principal obra de Lazarus, *Antropologia do Nome*⁴, cabe citar as duas únicas resenhas que encontrei na internet a respeito. Uma delas, bastante sucinta, de autoria de Marc Abélès (1998) e a outra, mais completa, redigida por Denis Laborde (1998)⁵. É interessante reparar que o convite deste último autor para uma confrontação entre a “antropologia do nome” e as abordagens pragmáticas de John Dewey ou o esforço taxonômico de Patrick Pharo, em benefício de “um debate estimulante para o conjunto das ciências sociais” (LABORDE, 1998, p. 266), permaneceu, até onde sei, amplamente ignorado por Lazarus. É que nosso autor prefere “fala[r] aos militantes, às pessoas; fala[r] pelos militantes e pelas pessoas” (MICHEL, 2013, p. 22). Lazarus considera

3 Além de ser notória, tal influência é reivindicada por Badiou em diversas ocasiões (BADIOU, 2015 [1992] e BADIOU, 2017 [2005]). Num extenso comentário indexado ao prefácio de *Lógicas dos Mundos*, o filósofo se posiciona abertamente em relação à doutrina de Lazarus, discernindo, a respeito da política, quais seriam os propósitos de uma abordagem antropológica e de uma abordagem filosófica (BADIOU 2008, p. 572 e ss.).

4 As páginas de *Antropologia do Nome* citadas neste texto correspondem a uma edição “informal” em idioma castelhano que foi rigorosamente traduzida por Alejandro Arozamena. Contrastei o texto original, em francês, com a versão em castelhano e, quando necessário, realizei os ajustes que considerava pertinentes. Escolhi referenciar-me na edição castelhana porque é a única que se encontra disponível para *download* gratuito via internet. No ano de 2017, *Antropologia do Nome* recebeu sua primeira edição em português, sob o selo da Editora Unesp. Até agora, o aparecimento deste livro no Brasil vem sendo obviado pelos círculos antropológicos oficiais, algo que, como veremos neste ensaio, não deve surpreender-nos.

5 As resenhas de Abélès e Laborde situam-se num espaço teórico algo distante daquele habitado pelo autor de *Antropologia do Nome*. Por outro lado, Natacha Michel (1997) e Michael Neocosmos (2009) dedicaram-se, respectivamente, à apresentação deste livro a um público militante e à introdução geral das teses desenvolvidas por Lazarus. Estes dois últimos autores são bastante recomendáveis como leituras introdutórias, dada sua enorme familiaridade com as apostas teóricas que discuto neste ensaio.

seus textos “incitativos” (*ibidem*); portas de acesso a uma redefinição prática das formas de ação e pesquisa política. Neste caso, reincidir no comentário especializado em nome da “estimulação” dos praticantes desta ou daquela ciência social seria, pura e simplesmente, dar as costas ao tipo de incitação preconizado por Lazarus.

Em suas expressões menos vivazes – também chamadas de “revisão bibliográfica” e “estado da questão” – o gênero do comentário tem por consequência estética quase ineludível – e, na maioria dos casos, deliberadamente almejada – a apresentação do novo no registro do sempre igual. Tudo se passa como se o novo só pudesse ser diagnosticado sob a pálida luz da mesmidade, seja ela a de um subcampo, que se desenvolve progressivamente sem perder sua suposta consistência acumulativa, seja ela a de uma ciência social, infinitamente elástica em sua vontade inercial de perdurar por perdurar. Na metafórica “caixa de ferramentas”, imagem recorrente do gênero “revisão bibliográfica”, a linguagem se disciplina: os objetos (leia-se: os conceitos) tornam-se intercambiáveis uns pelos outros, se “complementam” com ecletismo e ofuscam-se mutuamente. No final das contas, ressoa o timbre monótono do cânone sob roupagens “conceituais” mais ou menos excêntricas. Não há surpresas. Devemos exorcizar constantemente a crença ingênua na novidade com citações protocolares e reparos ritualísticos do tipo “isso já foi dito por este ou aquele autor” ou “não quero supervalorizar a originalidade dessa questão”, etc. O novo deve prestar contas ao mesmo se quiser ser reconhecido: eis o imperativo falaz das estéticas disciplinares.

A mesma fobia à novidade que sustenta a ordem do discurso no interior das disciplinas acadêmicas estende-se mais além de seus domínios e coloniza o “campo empírico”, extraíndo dali apenas o que validaria um pensamento da mera reprodução, da mera variação infinita dos mesmos temas, sejam eles a cultura, a paramétrica de uma economia moral, os jogos de distinção, as cosmologias, a tradição, a mentalidade, o senso comum. Não há pensamento singular. Há apenas condutas ordenadas cujos repertórios de referência e protocolos de operação cabe ao pesquisador desvendar. Ao fim e ao cabo, a ciência social é sempre ciência do oculto já sempre dado⁶. Foi para subtrair-se a esse paradigma que Lazarus propôs um pensamento do inominável, isto é, daquilo que só pode pensar-se do interior de si mesmo. Entre o oculto e o inominável instala-se uma disjunção crucial. Se o oculto determina a ação prosaica das pessoas sem nunca se tornar visível e sintetizável, a não ser através da atividade “científica”, então o inominável é aquilo que se realiza por irrupção; trata-se do que advém à imanência de um mundo específico, de forma concomitante à proliferação explícita de palavras adequadas para sua enunciação e consequente projeção material. Admitir o inominável é abordar o uso da palavra já não em correspondência com a realidade social circundante, mas sim em função das novas teses sobre o

⁶ Remeto-me aos trabalhos de Jacques Rancière (2018; 1993) para uma densa discussão sobre a ciência social como ciência do oculto.

real que certas categorias trazem à tona. Assim, abre-se espaço para todo um programa de pesquisa que revaloriza a capacidade radicalmente inventiva, desestabilizadora e, por que não, emancipadora do pensamento das pessoas.

Minha ênfase na “questão do real” responde a um propósito político dissolvente, motivado pela seguinte intuição: os estudantes de antropologia e de ciências sociais já não estão convencidos de que as formas de pesquisa, análise e reflexão inerentes à profissionalização acadêmica do trabalho intelectual contemplam as disposições críticas e militantes que costumam conduzi-los às salas de aula do ensino superior⁷. A ordem do discurso científico-social não só está aquém de suas sensibilidades políticas, como também tende a desvalorizar o potencial teórico intrínseco às suas experiências de ativismo, negligenciando, por isso mesmo, a articulação do real que tais experiências proporcionam. Supostamente, o entendimento efetivo da realidade apenas poderia ser resultado de um disciplinamento “científico” do olhar. No entanto, a obra de Lazarus sugere outra coisa: são certos experimentos político-intelectuais que nos permitem conceber o que está realmente em jogo no nosso mundo e que possibilidades de transformação ele comporta. Hoje em dia, Lazarus dá aulas na Universidade Paris 8, também conhecida como Vincennes, mas isso certamente não explica sua originalidade teórica⁸. As categorias e proposições apresentadas por ele foram forjadas ao calor de engajamentos coletivos concretos; engajamentos que exigiam um pensamento inteiramente orientado a elucidá-los e a fazê-los perseverarem, sem concessão às agendas disciplinares em voga.

Lazarus às vezes começa seus textos de maneira inusual. Ele diz: “aqui, vou falar em meu nome”; “o autor deste livro é um militante”; “é a partir de uma política, a que eu pratico, que me proponho a refletir”. Há um contraste brutal entre estas declarações e os protocolos de autorização aos que estamos mais habituados no contexto disciplinar (“a Antropologia tem algo a dizer sobre isso”; “vou abordar a relevância da Antropologia para pensar tal questão”). A evocação da política e da militância como condições de enunciação legítimas e suficientes não é mera excentricidade retórica. De fato, a partir das próximas páginas será necessário delinear o espaço político no qual Lazarus autoriza a pensabilidade de sua antropologia. Trata-se, como veremos no primeiro tópico, de um engajamento pós-leninista com o pensamento das pessoas. No segundo tópico, revisarei as proposições basilares da chamada “antropologia do nome”. Em seguida, no terceiro tópico, vou me dedicar à singular problemática do real inerente a essa antropologia. Para concluir, refletirei sobre as consequências paradoxais de um pensamento que, ao acolher

7 Mais do que intuição, poderia mesmo falar de uma “conclusão” decorrente de sucessivos encontros e diálogos entre o coletivo de pesquisa e auto-formação no qual atuo (Máquina Crítica - Grupo de Estudos em Antropologia Crítica - GEAC) e os estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais do Brasil e de outros países da América do Sul. Alguns registros desses diálogos estão disponíveis em GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA, 2016a; 2016b; 2017a; 2017b; 2018.

8 Vincennes foi uma instituição de ensino experimental criada no influxo da crise de 1968, onde lecionaram Michel Foucault, Alain Badiou, Gilles Deleuze, entre outros.

em seu espaço teórico uma nova figura do real, sinaliza o “impossível” próprio da sócio-antropologia convencional, instando-nos à seguinte escolha: continuar fazendo o que sempre fizemos, como se nada tivesse acontecido, ou operar sob o enunciado “as pessoas pensam” – algo potencialmente catastrófico do ponto de vista das garantias epistemológicas que vínhamos usufruindo até o momento.

1 LÊNIN SATURADO

Não é necessário matar o pai. É necessário saturá-lo.

Natacha Michel, *L'intelligence de la politique*

Em primeiro lugar, digamos que para Lazarus o leninismo é uma política. Lênin é o nome que designa a política bolchevique. Entre 1902 (ano de publicação de *Que fazer?*) e 1917 (consumada a Revolução de Outubro) tal política assentou-se numa articulação específica entre partido e soviets. Esta articulação estava mediada por um “movimento” que se projetava no elemento do que Lênin denominava “povo”, com o propósito de assegurar, em plena agitação revolucionária deste último, uma condução política em prol da classe operária organizada. Isto significava promover, via “movimento”, o antagonismo radical com a ordem existente – condensada no Estado –, de modo a assegurar a potência dos soviets, a tomada do aparelho estatal e a sedimentação do poder das massas sob a ditadura do proletariado.

Eis a saída encontrada por Lênin para não repetir o desastre da Comuna de Paris em 1871: era fundamental assegurar o poder de Estado em favor dos conselhos de operários, camponeses e soldados. Nestes termos, o leninismo foi uma política e Lazarus o aborda como tal. Mas por quê? Para replicá-lo? De forma alguma, posto que fazê-lo na ausência do princípio de realidade próprio ao leninismo – i.e. existência de um processo revolucionário suscetível de encaminhamento antagônico frente ao Estado – seria estéril. Por que, então? Para corrigi-lo? Aqui, novamente a resposta é negativa. Em suas *Notas de Trabalho sobre o Pós-leninismo*, publicadas originalmente em 1981, Lazarus (que então escrevia sob o pseudônimo de Paul Sandevince) argumenta o seguinte: “tratando-se da história do marxismo, é necessário substituir uma doutrina dos erros por uma problemática em termos de historicidade (há historicidade cada vez que uma novidade política é inventada), o que não exclui, de modo algum, o julgamento crítico e a obrigação inventiva” (LAZARUS, 2013 [1981], p. 76).

A “historicidade” do leninismo – sua novidade – residiria na definição de um princípio de realidade *político* para a dialética materialista: em Lênin, a história não impulsiona o parto difícil, por vezes violento, porém necessário, do comunismo. Para ele, não haveria garantias de que o devir revolucionário fosse comunista. Estas garantias poderiam,

isto sim, *vir a existir* na presença de um partido. No leninismo, a política do comunismo está sob condição de estabelecer suas condições através do partido: “a capacidade política proletária não é espontânea, nem histórica, nem está determinada socialmente; encontra-se na obrigação de determinar suas próprias condições” (LAZARUS, 1996, p. 52). Se for assim, só podemos concluir que entre Marx e Lênin ocorre uma nítida descontinuidade no concernente à questão da política e de sua organização. Com efeito, este é o atrevido parecer emitido por Lazarus:

Em *Que Fazer?* Lênin rompe com as teses de Marx e Engels do *Manifesto Comunista* (1848) no que diz respeito ao caráter espontâneo da aparição de comunistas dentro do proletariado. Em contraposição à tese marxista, que diz “onde há proletários há comunistas”, Lênin opunha a consciência espontânea à consciência social-democrata (ou seja, revolucionária) (LAZARUS, 2013, p. 248).

A consciência social-democrata deveria ser forjada laboriosamente, o que exigia uma série de novas figuras da política – revolucionários profissionais, mecanismos de auto-crítica, partido –, agora condicionada por uma tomada de consciência necessária, porém incerta. Quanto ao conteúdo dessa consciência almejada, não há ruptura significativa com Marx: a consciência de classe comunista passa pela incorporação de uma visão científica do curso da história e pela adoção de uma concepção global dos interesses proletários, isto é, transcendente aos localismos e chauvinismos.

Esquemáticamente, o partido postula e media a consciência da classe comunista com vistas a organizar a contradição povo/Estado – contradição leninista por excelência – e, uma vez com o poder nas mãos, promove e ratifica a ditadura proletária. Simples ou simplista como isso possa parecer, foi assim que, graças à perspectiva de Lênin, o materialismo dialético encontrou, pela primeira vez na história do marxismo, um princípio de realidade verificável. Tal princípio não era propriamente “científico” – não decorria das teses sustentadas no materialismo histórico –, mas sim político. A dialética assumia o caráter de um antagonismo político contra toda a ordem existente, que deveria ser destruída (cf. LAZARUS, 2013, p. 79).

Em outubro de 1917, depois de vários meses de poder dual, já postergada a capacidade dos soviets de colocar fim ao governo provisório, foi o partido de Lênin que operou uma ruptura classista do impasse político, lançando-se ao comando do Estado em nome do programa proletário. Como resultado, assistiu-se ao fim da guerra contra a Alemanha, a coletivização dos meios de produção e a subversão completa da ordem jurídico-política solidária com a propriedade privada e a dominação burguesa. No entanto, a Revolução de Outubro também evidenciou que a cristalização da “consciência proletária” no programa do partido prescindia da capacidade deliberativa das pessoas reais à hora de definir políticas de Estado compatíveis com o que, segundo a ótica bolchevique, deveria ser o curso

obrigatório da própria história. E quando se trata de algo tão decisivo e urgente como a realização de desígnios históricos, as maiores violências estão permitidas contra quem, em sua eventual oposição ao partido-Estado, aparenta ser um entrave para o movimento universal de requalificação comunista do ser humano no fluxo de um tempo definido enquanto sucessão progressiva e necessária dos modos de produção.

O esvaziamento dos soviets, a redenominação dos bolcheviques como Partido Comunista e a fusão deste partido com o Estado marcam o fim da política leninista, que a partir dos anos 1920 perde a totalidade de seus espaços organizativos originais. Neste processo, nada permite afirmar que o poder de Estado certifica a realização do comunismo⁹. O desaparecimento do Estado e a transição para uma sociedade sem classes, condição do comunismo, nunca aconteceu sob a ditadura do proletariado na União Soviética. Lazarus considera necessário aceitar plenamente este ponto, o que não implica abdicar do exame das prescrições leninistas, retendo aquelas que possam indicar um espaço de pensabilidade promissor e viável, já não do ponto de vista de seu conteúdo historicamente específico e irrepetível, mas sim no tocante à lógica fundamental de suas operações intelectuais. Esta espécie de balanço de renúncia feito da posição de quem não renuncia é todo o desafio do “método da saturação”. Só a saturação poderia introduzir um “pós” que não esteja maculado pela renegação. Frente ao leninismo, a saturação lazariana irá registrar a caducidade da categoria de “partido” – ou seja, seu fechamento nos termos que Lênin lhe atribuiu – e procurará reter a dimensão prescritiva que, em algum momento, sustentou a tese sobre a necessidade do próprio partido.

Que prescrição convoca o partido no pensamento de Lênin? Nosso autor é assertivo: em Lênin o partido é signo de uma política que se pensa “sob condição”. Por “sob condição” devemos entender, conforme Lazarus, o seguinte: “que a política não é expressiva nem de características sociais, nem das classes em sua determinação econômica. Não é nem espontânea [...] nem sempre já aí [...]: a política está sob condição de enunciar suas condições” (LAZARUS, 1996, p. 27). Esta prescrição, extraída da saturação do pensamento leninista em torno da questão do partido, terá consequências decisivas para a antropologia de Lazarus. No início dos anos 1980, ele as enunciava assim:

o que é mais importante e exige uma longa reflexão é que a “consciência subjetiva como condição do partido” é certamente um enunciado não dialético, mas sim, e sobretudo, um enunciado que indica a existência de uma operação do

9 Na União Soviética, a centralidade do plano na organização da atividade econômica e a forte ênfase propagandística na propriedade estatal como fiadora da transição comunista obscureceram completamente o debate sobre as vicissitudes de uma burocracia autoritária e plenipotenciária, que parecia emergir como nova classe opressora. Na história do marxismo revolucionário, foi a Revolução Cultural chinesa que trouxe à tona essa problemática, evidenciando o surgimento de uma dramática contradição entre massas e burocracia partidária no período posterior à tomada do poder de Estado. À luz desse fato, Decio Machado e Raúl Zibechi fazem uma constatação que vibra em consonância com Lazarus: “as forças organizadas capazes de derrubar o antigo regime são pouco apropriadas para construir uma nova sociedade [...] Estas forças são adequadas para enfrentar e derrotar militarmente as forças da reação, mas não são, de forma alguma, adequadas para construir relações sociais de novo tipo, já que as duas lógicas se contrapõem” (MACHADO & ZIBECCHI, 2016, p. 58).

subjetivo sobre si mesmo. Se tivermos razão, Lênin abre caminho para uma abordagem subjetiva da política (LAZARUS, 2013 [1981], p. 87).

Em face desse caminho aberto por Lênin, Lazarus desenvolverá uma antropologia cuja primeira e única síntese virá à luz mais de dez anos depois, em 1996, sob o título de *Antropologia do Nome*.

2 UMA ANTROPOLOGIA IMPRATICÁVEL

O partido-lugar-da-consciência foi uma invenção leninista que colocou a política sob condição de decretar suas próprias condições. Entretanto, em Lênin, as condições da política remetiam a uma consciência adequada do antagonismo de classe. De certo modo, isto autorizou a versão stalinista do partido como lugar exclusivo da política geral da classe operária, sob tutela do “materialismo histórico” (ciência do partido) e à luz do “materialismo dialético” (filosofia do partido). Esterilizado em sua inventividade, o partido deveu lugar da síntese ajustada entre ciência e filosofia, graças à supervisão de um oráculo autorizado *de facto*. Lazarus se recusa a inscrever o leninismo no corolário stalinista. No entanto, praticar essa recusa implica reter a prescrição essencial de Lênin, que inscrevia a política na ordem da consciência. E para que a consciência não se torne “consciência de”, abrindo caminho às vicissitudes do stalinismo, é necessário negar-lhe qualquer garantia exterior *a priori*¹⁰. A consciência precisa, então, ser encarada como pensamento e remetida a si mesma, mas levando-se sempre em consideração que subjaz a ela uma “base material”, a partir de agora tornada inominável.

“A antropologia do nome – declara Lazarus –, que se propõe uma investigação do subjetivo, sustenta um procedimento de inominação dos nomes” (LAZARUS, 1996, p. 112). Os nomes somente serão apreendidos em seus lugares, demarcados por certas categorias (como “partido”, em Lênin) e identificáveis a partir delas – e *apenas* a partir delas. Nome é, então, o nome de um processo singular que, mesmo ocorrendo em determinada época e lugar, não deixa de pertencer a si mesmo, pelo menos em alguma medida. É este auto-pertencimento, ou auto-nomia, que interessa à antropologia do nome. “Partido bolchevique”, por exemplo, designa um processo cuja lógica *sui generis* só pode ser apreendida da operação intelectual que instaurou o partido como lugar necessário da política. Neste enfoque, não se parte de uma definição de contexto, seja qual for, e não se chega a ela.

¹⁰ O stalinismo é expressão desastrosa de uma pretensão da qual não estão isentos certos intelectuais públicos do presente. Refiro-me à pretensão de decifrar o conteúdo e estabelecer o sentido – inelutável ou desejável – da conflitividade social e do processo histórico em referência ao realismo deste ou daquele campo do conhecimento científico. Hoje em dia, o acoplamento necessário entre ciência e moral faz as vezes do par ciência-filosofia no dispositivo de autoridade stalinista.

Importa, unicamente, iluminar os protocolos de um *possível em processo*, onde quer que ele tenha ocorrido ou esteja ocorrendo. Não seria pertinente, portanto, fazer com que um enunciado qualquer passe a depender de algum objeto invisível cuja mobilização, sob a forma de conceito genérico, tenda a tipologizar um pensamento, convertendo-o em “caso” de algo ou na expressão local de uma objetividade suposta que transcende o próprio pensamento, o engloba e o explica. Ainda quando as ciências sociais pretendam deduzir seus objetos de segunda ordem da regularidade empírica, há, em primeiro lugar, a suposição de que ditos objetos existem. A multiplicidade empírica deve caminhar na direção de seu conceito respectivo. Portanto, tudo o que as pessoas dizem e fazem é um anteparo que autoriza a construção de modelos que, em seguida, redundarão na explicação das condutas. Na antropologia de Lazarus, por outro lado, a única existência prévia ao pensamento – uma existência dada, que não está por ser constituída – é o real, mas este real é inominável e só pode ser acessado a partir das suas problematizações singulares, expressas em categorias de pensamento.

Neste ponto, cabe perguntar o seguinte: como dar início a um protocolo não definicional de conhecimento, considerando que, a princípio, é muito difícil conceber a possibilidade de um conhecimento sem objeto? Sabemos que para que haja objeto cognoscível, deve haver, também, um conceito respectivo. Se negarmos de antemão objeto e conceito, cairemos na incognoscibilidade. Sob todas as luzes, a antropologia do nome aparenta ser impraticável. Lazarus está consciente disso:

a antropologia do nome quer passar, a propósito do pensamento, da ideia hoje aceita de que o pensamento é relativo à ideia de que ele é singular [...] Pelo que sei, tal antropologia não existe, posto que é considerada impraticável (LAZARUS, 1996, p. 36).

Ao negar que o conhecimento seja sempre relativo a um objeto ou a um contexto dados, a antropologia do nome devém impossível nos quadros epistemológicos do mundo disciplinar. E de qualquer forma, há que pensá-la, há que estatuir suas condições intelectuais e ponderar sobre que acesso ao real elas ofereceriam. Para palpar esse real intangível às ciências sociais, Lazarus precisou despír sua antropologia de qualquer teoria geral, limitando-a a uma proposição básica que se escreve assim: “as pessoas pensam [*les gens pensent*]”. Este axioma é o ponto de partida de um conhecimento do subjetivo “em interioridade”, isto é, sem recurso a referentes objetivistas e cientificistas. Conhecimento que se abre à *possibilidade* do singular ao custo de despedir-se do campo das ciências sociais. Custo aceitável quando se trata, justamente, de preservar um nome (uma singularidade), torná-lo pensável em situação e depreender dele um possível, isto é, o anúncio de outra verdade e de seus protocolos de verificação.

Mas declarar que as pessoas pensam não basta para dar início à prática do conhecimento. Daí que o enunciado “as pessoas pensam” deva convocar um processo, a saber: “há pensamento”. Entretanto, se o pensamento em processo não ocorre, de antemão, no elemento de algo dado – caso fosse assim, regressaríamos ao objetivismo e ao relativismo –, ainda permanecemos sem poder tangê-lo mediante pesquisa. Aqui, outro enunciado precisa vir à tona, cláusula de materialismo e de racionalismo: “o pensamento é relação do real [*la pensée est rapport du réel*]”. Seu respectivo processo escreve-se assim: “aquilo que se pensa no pensamento”. Agora, já podemos sintetizar o protocolo lazariano de conhecimento: as pessoas pensam, de modo que o pensamento existe na “base material” denominada “as pessoas”; o pensamento é “relação do real”, de modo que seu conteúdo será identificado na relação entre “as pessoas” e “aquilo que se pensa no pensamento”. Desta identificação pode vir a emergir o real do processo, necessariamente separado de qualquer especificação prévia de objeto. Estamos falando de um real não objetual, que se prescreve em pensamento e sustenta-se materialmente na prática de quem cai sob certa prescrição e age em razão disso. Mais adiante retornarei sobre este último ponto com maior cuidado.

Como consequência imediata dos dois enunciados lazarianos, temos que o pensamento das pessoas é desindexado de qualquer substrato “em exterioridade” ao seu processo. Isto quer dizer que as pessoas só pensam o que bem entenderem e só se determinam nessa ordem do pensar? Não necessariamente. O pensamento em interioridade é uma possibilidade, não um dado. Apenas a prospecção do que se pensa no pensamento pode identificar sua singularidade *potencialmente* auto-nômica. A antropologia do nome – calcada na atribuição axiomática de uma capacidade para o pensamento que é inerente ao ser humano – estuda as singularidades subjetivas e procura identificar suas prescrições, ou seja, seus possíveis. Por sua vez, a pesquisa empírica vai à procura do que as pessoas estão dizendo, mas não se resume a isso, como repara Michel de modo oportuno:

a pesquisa, aqui, não é simples coleta ou massa de materiais a serem organizados pelo pesquisador[...] [A pesquisa] é deslocamento. Esse deslocamento se sustenta totalmente no enunciado fundamental dessa antropologia, que é “as pessoas pensam”. “As pessoas pensam” constitui o próprio deslocamento de uma racionalidade científica para uma racionalidade em subjetividade (MICHEL, 1996, p. 84).

O lugar da pesquisa não existe *a priori*, posto que, paradoxalmente, seu lugar é um deslocamento em interioridade. As pessoas às quais se dirige a atividade de pesquisa não estão identificadas desde o princípio. Seu dimensionamento empírico será decorrência do espaço subjetivo que as constitui – ou tende a constituí-las – em referência a categorias e prescrições específicas. A investigação não se desdobra no elemento de um objeto, mas sim no de um campo subjetivo potencial que vai se descolando, graças à detecção do uso singular da palavra, tanto do léxico do Estado como do léxico da ciência:

as palavras das pessoas constituem um espaço intelectual, lexical, e problematizam em seus termos e suas experiências o real. Estas palavras [...] suspendem suas polissemias, sendo somente formuláveis por dispositivos singulares de discussão e de trabalho com as pessoas (LAZARUS, 2012, p. 387).

A pesquisa recupera palavras, estimula sua enunciação e reconstrói o espaço intelectual que a torna necessária. Já a antropologia se dedica a depreender daí todo um esforço de problematização da realidade e de suas possibilidades intrínsecas que se dá em disjunção eventual com as definições dominantes de objeto. Dissociada de qualquer teoria geral externa, e, portanto, excluída do domínio das ciências sociais, uma antropologia pós-leninista mantém-se suspensa por dois enunciados básicos, conduzindo seus praticantes a delinearem, uma e outra vez, sem pretensão acumulativa, a irrupção possível de um real disjuntivo cujo índice cognoscível são categorias situadas de pensamento. A irrupção dessas categorias exige indagar, no elemento do pensamento das pessoas – e, por conseguinte, fora do substrato dos grupos –, sobre o que as pessoas pensam (cf. LAZARUS, 1996, p. 36). Aboliu-se no campo da pesquisa política – e não mais “social” – qualquer metapensamento, pois não se pode prescindir da palavra para compreender a articulação real do pensado; aboliu-se, também, qualquer metalinguagem: a palavra já não pode ser apreendida senão em relação ao pensamento que a torna necessária num processo intelectual que apenas ela, a palavra, autoriza a identificar.

Situados no núcleo do dispositivo teórico-epistemológico lazariano, ainda nos alcança o eco de uma pergunta inquietante, carregada de ceticismo: e se, ao fim e ao cabo, não existir nenhum pensamento-relação-do-real-não-objetal? Diante desta interrogação salutar, mas indirimível, cabe citar as palavras que Jean-Claude Milner endereça aos que levantam questão análoga no tocante ao “desejo”. Assim como o “pensamento” em Lazarus, o desejo autoriza um acesso dissolvente ao real no edifício teórico lacaniano. Dissolvente porque desafia o modo de existência atual das coletividades humanas, interrompendo suas previsibilidades, automatismos, formalidades e funcionalidades. “E se não houvesse nenhum desejo?”, indaga Milner. Onde ele escreve “desejo”, vos convido a inscrever “pensamento”. A moeda cotidiana dessa dúvida desesperançadora é a tristeza, ao passo que sua consequência é o “cansaço mortal”:

De repente o olhar se apaga, o ouvido se fecha, a boca se transforma em simples fonte de ruído. Não há desejo, diz-se, só há demandas; não há real, só há realidade; não há sujeito, só há condutas; não há singulares, só há gerais e particulares; é a litania do Vínculo, onde o sujeito repete sua devoção, agora exclusiva, ao que constitui representação” (MILNER, 1999, p. 61).

Milner arremata: “o nome dessa paixão é a canalhice, que não é o castigo da renúncia a desejar, mas sim a própria renúncia, em si mesma” (*ibidem*). Se não houver pen-

samento, então somos todos canalhas e apenas a sócio-antropologia poderá nos explicar. O real exilou-se definitivamente da realidade.

3 REAL QUE IRROMPE

Não foi à toa que concluí o tópico anterior com uma citação de Milner. Identifico em seus textos, escritos à luz de Lacan, algumas orientações que bem poderiam elucidar o real lazariano. De fato, surpreende que o nome de Milner não apareça entre as principais referências explicitamente evocadas por Lazarus – Louis Althusser, Lênin, Michel Foucault, Karl Marx, Marc Bloch e Moses Finley. Digo isto porque é notável a convergência teórica entre ambos os autores e presumível a influência do lacanismo de Milner sobre Lazarus. Alguns elementos corroboram minha intuição. Em 1983 – portanto, treze anos antes da primeira edição de *Antropologia do Nome* – Milner publicou um livro intitulado *Les noms indistincts (Os nomes indistintos)*. Ali se delineia uma concepção do real que converge, em certa medida, com aquela esboçada por Lazarus. Além disso, ao lado de Paul Veyne e Alain de Libera, Milner dirigia a coleção *Des travaux* (Trabalhos), das Editions du Seuil, fundada em 1982 por Foucault. Foi no marco desta coleção que a principal obra de Lazarus publicou-se pela primeira vez. Inferências à parte, a questão é que o desenvolvimento da problemática do real em Milner ajuda a explicitar o real em Lazarus.

Milner separa conceitualmente o real e a realidade. Esta separação deve ser compreendida de acordo com a distinção lacaniana entre o real (R), o simbólico (S) e o imaginário (I), que, por sua vez, respondem respectivamente a três suposições, a saber: 1) a suposição de que *há* (R); 2) a suposição de que existe a língua, sem a qual nada seria dizível e nenhuma suposição poderia ser feita (S) e, finalmente, 3) a suposição de que existe semelhante e, portanto, relação (I). A língua discerne existências que podem ser correlacionadas a partir das propriedades em comum que delas se inferem no imaginário. A correlação daquilo que a língua segmenta constitui uma refração imaginária das distinções puras estabelecidas pelo simbólico. Um conjunto de elementos correlacionados a partir de certa propriedade configura uma classe cujo limite está dado pelo surgimento de um dessemelhante. O conjunto das classes, afixadas internamente pelas propriedades comuns do que as constitui e separadas das demais pela descontinuidade de suas propriedades significativas, é a realidade. A realidade configura a totalidade do representável, ou seja, a totalidade dos vínculos intra e inter classes. Neste quadro conceitual, a realidade é da ordem do imaginário, i.e., do que assegura a constituição do vínculo. O real, por sua vez, se exclui como tal da totalidade do representável, posto que, em si mesmo, é a não relação, o não totalizável, o não discernível. Do ponto de vista do imaginário, o real é o irrepresentável e o impossível, ao passo que no plano do simbólico, o real assume a forma de uma negação radical. Não há operação *entre* R, S e I, porque não há metalinguagem.

Não obstante, cada um desses domínios acontece ou advém ao outro com consequências específicas. Assim, por exemplo, “diante de S, que distingue e diante de I, que vincula, R é [...] o indistinto e o disperso como tais: aquilo que Freud, em sua linguagem bivalente, opunha como Tãatos ao Eros do vínculo” (MILNER, 1999, p. 11). Para ser breve, direi que a ênfase de Milner numa espécie de ancoragem da totalidade dos vínculos sobre um fluxo disperso que se manifesta, vez que outra, como contingência dissolutiva no domínio do representável¹¹ é análoga à postulação lazariana de um pensamento relação do real que, eventualmente, realiza subjetivações que excedem as posições de sujeito dispostas em qualquer regime de ordenamento¹².

Detenhamo-nos, agora, na questão da realidade. Esta última é pensada por Milner como o que “determina tanto o ser aí quanto a decisão”, constituindo, por si mesma, uma dominação que exige servidão. A realidade “não emerge, não subsiste salvo na forma daquilo ao qual é necessário submeter-se, mais ainda quando se pretende em nome dela receber obediência” (MILNER, 1999, p. 22). O referente da Realidade é o que está aí: mundo sensível e auto-evidente, fonte de toda veridicção realista sobre a totalidade; expressão única do vínculo que nos une, da necessidade desse vínculo e de sua primazia à hora de avaliar a pertinência – leia-se: a plausibilidade – de qualquer novidade. Quando é palavra-amo, “Realidade” significa a síntese, em si mesma, do diverso, que desde sempre é parte de uma legalidade cuja extensão absoluta denomina-se Realidade. Desvanecidos o “Ser”, o “Mundo”, o “Trabalho” e a “História”, persiste entre nós, no *post-mortem* de todos os nomes, algo que “por definição excede em força qualquer nome possível” (*ibidem*, p. 35). No entanto, pondera Milner, “isso que está mais além dos nomes, definido justamente por ser mais que um nome, precisa ser nomeado: trata-se, é claro, da Realidade” (*ibidem*).

Se não nomearmos a Realidade, seremos obrigados a excluí-la do domínio da palavra e a erigi-la em referente, incorrendo, inevitavelmente, no realismo: princípio de toda autoridade, fonte de dotação unívoca de sentido, fundamento do vínculo e de sua suposta imanência em tudo o que existe. Não há operatória consequencial da realidade que não

11 Para uma discussão sobre a conexão entre o pensamento de Milner e o de Lacan, especialmente no que diz respeito à prioridade concedida por este último, na década de 1970, ao aspecto contingencial do sujeito em detrimento de sua determinação significativa, ver COSTA-LIMA, 2002.

12 Segundo certo critério de classificação, os programas teóricos de Lazarus e Milner poderiam ser localizados numa vertente do pensamento crítico contemporâneo identificável através do nome de Alain Badiou, para quem a multiplicidade indiferente do ser manifesta-se como “verdades” em “mundos” determinados. No entanto, em Lazarus e Milner, observamos uma associação privilegiada entre a manifestação do real e o esforço de nomeação e, portanto, uma preocupação específica com a questão da palavra. Em Lazarus, uma palavra torna-se “problemática” quando se desliga do registro descritivo e passa a ser o índice crucial de uma prescrição antagônica sobre o poder-ser de quem a enuncia. Nestes termos, toda e qualquer subjetivação política “cumprê uma separação” (LAZARUS, 1996, p. 32). Analogamente, Milner fala da “nomeação real de um desejo”, entendida enquanto dissolução da trama das significações no terreno de uma escrita singular na qual “um significante pode ocupar o lugar da verdade”, separando-se, assim, de sua representabilidade imaginária (MILNER, 1999, p. 54). Referindo-se especificamente à questão da política e antecipando, quem sabe, a perspectiva lazariana, Milner menciona os “verdadeiros políticos”, aqueles sujeitos passíveis de “forjar locuções inéditas, capazes [...] de agrupar dividindo” (*ibidem*, p. 84). Para que estes sujeitos possam realizar seus efeitos, “tão semelhantes a efeitos de verdade que, sem dúvidas, não são outra coisa senão isso, é preciso que, mediante um nome político, [eles] tenham nomeado realmente um desejo” (*ibidem*).

incorra em realismo. E, no entanto, estamos condenados a operar cedo ou tarde com a realidade, em busca de eficácia. Mas não precisamos ter pressa. A realidade pode, quem sabe, já ser outra quando finalmente tenhamos de recorrer a ela em nome da validação de um enunciado. Temos sempre a chance de esperar um pouco mais antes de esgrimir o sentido da realidade, pelo menos se estivermos operando sob a condição de que o pensamento das pessoas é passível de retornar-nos uma relação singular do *real* – e não apenas a representação ou a expressão mais ou menos ajustada da Realidade segundo sua postulação em determinado paradigma. *Grosso modo*, a realidade não é prescindível, mas tampouco é toda onde quer que seu semblante se constitua. O real é prova disso.

Realidade é máscara do real, de sorte que, voltando a Milner pela última vez, seria lícito “dedicar-se a captar entre as linhas do que se diz o nome daquilo a respeito do que somos instados a ceder” (*ibidem*, p. 58). Não há plano de realidade constituído e falado que não deva prescindir de algo para manter sua consistência. Esse “algo” seria uma espécie de impossível próprio às formalizações estabelecidas; “algo” que, se praticado, forçaria uma redefinição geral de toda vinculação existente, dando margem à prescrição de outro princípio de realidade, essencialmente antagônico, eventualmente destrutivo e, por definição, *materialista*, pois se referencia num poder-ser coletivo que as pessoas *já perfazem* sob o signo de alguma prescrição da qual elas mesmas constituem objeto e processo de prova.

3.1 EXPOSIÇÃO DE UM REAL “IMPOSSÍVEL” NO DOMÍNIO DA CIÊNCIA SOCIAL

A instauração da antropologia do nome é um bom exemplo da exposição do real nos domínios do realismo científico-social. Nestes domínios, a realidade é comumente indexada a algum tipo de totalidade regrada (cultura, sociedade, cosmologia, ideologia, etc.) em cujo registro seus “objetos” tornam-se pensáveis. Haveria, portanto, um pano de fundo objetivo, mas invisível, que elucidaria aquilo que é evidente e reiterado. Sem a suposição desse pano de fundo totalizante, não existe objeto de pesquisa e nem mesmo razão para pesquisar. Quando o pensamento não parte *a priori* de alguma totalidade, deve, pelo menos, chegar a ela ao cabo de determinado curso investigativo. As formas de pensamento e ação precisam ser atribuídas, como repara Lazarus, a um “todo composto”, a uma “objetividade terminal” que é pensada através do campo de referência empírica selecionado pelo pesquisador (LAZARUS, 1996, p.8). Neste cenário há duas vias de análise: ou as pessoas pensam algo que o cientista já sabe o que é, ou o que elas pensam será especificado através de uma composição mais ou menos elegante de suas múltiplas opiniões e condutas. Em qualquer caso, estaremos diante de figuras do que é, ou seja, daquilo que, uma vez identificado, passa por imagem da realidade efetiva. Daí podem até surgir conceitos novos, criativos, convincentes, de enorme potencial descritivo. O que não muda,

contudo, é o fato de que quem pensa, no início ou no final do processo, é o cientista. No horizonte do objeto privilegiado por sua disciplina, o cientista social pensa o que as pessoas pensam. Pois bem, e qual seria o impossível próprio desse registro de pensamento? Ora, nós já sabemos: aqui, é impossível que as pessoas pensem fora de um campo ou de um horizonte objetual. É impossível, em suma, que elas estejam abrindo sua própria obra e singrando um caminho suscetível de inteligibilidade a partir da consistência interna de seu processo aberto e inominável.

A inominação do nome, nos termos já discutidos neste ensaio, é o impossível próprio às ciências sociais em geral e à massa das antropologias em particular. Por esta razão, uma antropologia como a de Lazarus só pode *ser* subtraindo-se ao campo da ciência social:

a antropologia do nome – explicita Lazarus – propõe-se a abandonar o campo da ciência pelo de um conhecimento racional, discutível e refutável que, contudo, não dependa da categoria de ciência tal como se apresenta nas ciências humanas, que é aqui designada como cientificista (LAZARUS, 1996, p. 48).

Sair do cientificismo significa declinar da inscrição do subjetivo numa totalidade englobante, seja através da dialética com o objetivo objetivista, seja por meio do retorno a alguma totalidade homogênea do subjetivo – mônadas, substância, espírito. O abandono do cientificismo exige a postulação sem reparos do enunciado literal “as pessoas pensam” – algo inadmissível no domínio das ciências sociais. Se “as pessoas pensam”, não há ciência social. Se há ciência social, quem pensa é o cientista sob o semblante mais ou menos vívido do pensamento alheio. Assumir radicalmente que as pessoas pensam é efetuar o real impossível das ciências sociais; é indagar pela irreduzível singularidade imanente ao pensar.

Nos domínios do cientificismo, as pessoas pensam unicamente sob o conceito geral de seu pensamento ou em resposta às determinações de seu “meio”. Subtrair-se ao metapensamento e à metalinguagem científico-social implica uma mudança de atitude que, no entanto, sempre será constrangida pela ameaça mortificante de regressarmos ao mais puro senso comum. Somos exortados a não “comer na boca dos nativos”. Pedem que tomemos suas palavras, em primeiro lugar, como o ruído de algo que clama por decifração. Onde os “nativos” calam, ou precisamente ali onde eles não falam em nome próprio – nos gestos, nas piscadelas, na hexis, na sequência abundante dos gestos rotineiros e impensados, no que se repete sempre igual através de muitos corpos e sistemas fonadores, no que correlaciona os indivíduos, queiram eles ou não – começam nossas ciências humanas.

Lazarus não deu ouvidos às ameaças e exortações do mundo disciplinar. Ele empreendeu o gesto primeiro e definitivo de uma mudança de atitude que, contra todas as advertências, não reincidiu na mera recuperação irreflexiva do senso comum, mas sim

“[n]outra ordem do real: aquela configurada pelo pensamento das pessoas” (LAZARUS, 2019 [2001], p. 224). Tal mudança de atitude consistiu em assumir que as pessoas pensam e, mais do que isso, em encarar o que se pensa nesse pensamento como verdade, sem rodeios. “Verdade” não como fundamento, natureza ou essência, mas sim como o que tal pensamento produz ao se constituir. Verdade como “plano de prova” do “caráter racional” do pensamento (LAZARUS, 2009, p. 214). Noutras palavras: a verdade é que as pessoas podem pôr à prova o princípio de realidade que as convoca num pensamento, devindo, elas próprias, efeito da tarefa que decidem executar racionalmente. Sem sombra de dúvida, o exercício de prova do pensamento seria eficaz mesmo na ausência de qualquer antropologia orientada a contemplá-lo em seus quadros epistemológicos. No entanto, uma vez apresentado – via antropologia do nome – um argumento sobre a possibilidade excepcional de referido exercício existir, torna-se radicalmente questionável – e, mais do que isso, superável – todo um modo de existência da problemática do subjetivo onde as pessoas não poderiam ser muito mais do que “casos” de sua própria despersonificação em nome da ciência social.

O que se pensa no pensamento é verdade, i.e., critério possível de transformabilidade do dado. A partir daí, o que advém já não é causal ou determinista em relação ao que existe, mas sim em relação ao que pode ser: ao possível. É o possível que se torna referência para a ação das pessoas. Caso ele venha a fracassar, não será porque o dado era a única Realidade possível, mas simplesmente porque as condições enunciadas para a mutabilidade do dado vieram a faltar. De qualquer modo, um possível terá tido lugar: em algum ponto, a realidade existente, seja qual for, ter-se-á subjetivado no registro de sua não necessidade. E essa não necessidade também terá sido verdade; mesmo que verdade tênue, enunciada a poucas vozes, quase inaudível. Sempre e quando uma “obra” tiver existido, seus termos poderão ser revisitados, seus protocolos de subjetivação, apreendidos, sua tênue relação do real, explicitada, seu frágil princípio de separação diante do dado poderá ser conhecido.

Contudente ou tênue, um pensamento singular é sempre relação irruptiva do real: um desassossego, uma tensão na ordem atual de localização dos corpos e distribuição das funções. A identificação dessa relação singular do real ocorre por meio de categorias. Não é que o nomeado pelas categorias seja real. Não se trata de nominalismo. Real é a nominação e o processo aberto por ela enquanto experimentação de um possível, ensaio situado de uma deslocalização categorizada cujo devir sintetiza intelectualidade e acontecimentalidade. Neste processo, uma nova categoria explicita que o que virá está aberto e em marcha, fato pelo qual o que é pertence ao registro do possível e a um campo de problematização próprio, ambos tensionados pelas determinações já conhecidas, mas irreduzíveis a elas.

PALAVRAS FINAIS: OUTRA FIGURA DA VERDADE

A relativa aridez das abstrações que vim formulando até aqui justificaria um recurso estratégico ao expediente do exemplo¹³. Retroativamente, poderíamos identificar na “saturação” de Lênin, recuperada a partir do segundo tópico, uma exemplificação dos procedimentos da antropologia do nome no terreno da análise das singularidades subjetivas. Vimos que, mesmo finalizado do ponto de vista de sua historicidade, o leninismo persiste, para a antropologia do nome, nessa prescrição singular que coloca a política sob condição de estabelecer suas próprias condições. Lênin é pensado, portanto, no registro das prescrições instauradas por seu pensamento, e não apenas no contexto de uma genealogia do marxismo onde um grande escritor – Marx – fecunda a máquina textual de múltiplos autores – Lênin, Stalin, Mao Tsé-Tung, etc. – cujos trabalhos são avaliados como sucessivas reinterpretações de um conjunto perene de enunciados. Aquilo que importa é a *tarefa* anunciada por Lênin, e não tanto sua contextualização histórica ou a crítica “marxista” dos conceitos por ele estabelecidos. A tarefa proposta por Lênin foi a introdução da política comunista na ordem da consciência e a sustentação desta última através do partido. Se bem o partido-lugar-da-consciência mostrou-se efetivo do ponto de vista da produção das condições necessárias para uma insurreição proletária vitoriosa, não poderíamos dizer o mesmo no tocante à abolição do Estado e ao desaparecimento das classes sociais.

Graças a Lênin, sabemos que a emergência do sujeito revolucionário responde aos critérios político-organizativos que esse mesmo sujeito se auto-prescreve; e depois de Lênin, também sabemos que o partido não assegura a transição comunista. A prescrição segundo a qual a tomada do aparelho de Estado daria curso à realização do comunismo não se verificou. Convertido em programa do partido-Estado, o comunismo reduziu-se a um projeto de desenvolvimento das forças produtivas e de coletivização dos meios de produção assente na reiteração de toda uma hierarquia social da qual, paradoxalmente, o movimento comunista era a antítese¹⁴. Depois da saturação do leninismo (isto é, no “pós-leninismo”), restariam, então, duas orientações teórico-políticas gerais, uma afirmativa e a outra negativa. A primeira delas nos diz que a política emancipatória pode definir seu sujeito e seu propósito sem as garantias de qualquer sistema de pensamento exterior a ela. Diga-se de passagem, é também nestes termos que tais políticas deveriam ser pensadas. Por sua vez, a segunda orientação indica que o lugar da emancipação não pode ser o Estado, caso entendermos este último como uma estrutura de hierarquias que afiança a distribuição desigual das capacidades das pessoas em nome de um projeto societário que as transcende e as anula.

13 A pedagogia do exemplo ainda espera sua crítica, tanto mais necessária quanto mais o exemplo tende a tornar prescindível um exercício de explicitação minimamente sistemático dos pressupostos filosóficos e epistemológicos inerentes à abertura de qualquer terreno de pesquisa empírica.

14 Em relação ao caso chinês, Mao Tsé-Tung expressou esta questão de modo cristalino: “Em uma palavra, a China é um país socialista. Antes da Libertação, era mais ou menos como o capitalismo. Inclusive agora, o sistema de oito níveis salariais continua de pé, assim como a divisão segundo o trabalho realizado e os intercâmbios efetuados por mediação do dinheiro. Tudo isso difere pouco da sociedade prévia. A diferença radica em que o sistema de propriedade mudou” (*apud* CHUNQUIAO, 2007 [1975], s.p.)

À parte da obra de Lênin, Lazarus dedicou-se a analisar uma série de situações de sociabilidade e conflito que lhe permitiram explorar outros desdobramentos dos seus métodos e hipóteses. Limito-me apenas a citá-las, evitando, assim, sua clausura no espaço estreito e perigoso das exemplificações esquemáticas. Nas páginas finais de *Antropologia do Nome*, encontramos um estudo esclarecedor sobre a categoria “fábrica”, tal como os operários chineses de Cantão a mobilizavam para pensar o que estava ocorrendo com eles e com seu país no final dos anos 1980 (LAZARUS, 1996, p. 119 e ss.). Menciono, ainda, a identificação das prescrições políticas desenvolvidas pelos operários em greve nas fábricas STECO e Renault Billancourt (LAZARUS, 2019), os estudos da problematização da categoria “operário” entre os trabalhadores imigrantes da Renault (*ibidem*) e as reflexões sobre a “apresentação da política” protagonizada pelos *sans-papiers* em Paris (LAZARUS, 1997). Sensíveis às hipóteses lazarianas, alguns autores atualmente procuram singularizá-las em seus próprios trabalhos. Entre eles, restringindo-me apenas ao campo da pesquisa social¹⁵, cabe mencionar as obras do sociólogo sul-africano Michael Neocosmos sobre as expressões da política emancipatória no continente africano (2016; 2012) e os estudos dos antropólogos franceses Judith Hayem (2012; 2008) e Alain Bertho (2014; 2008) sobre a figura operária na África do Sul e a política popular nas periferias parisienses, respectivamente.

Quanto a mim, faz alguns anos, esbocei uma operacionalização incipiente dos métodos de Lazarus no momento de analisar os resultados de uma pesquisa desenvolvida junto aos trabalhadores indocumentados que se deslocam através da fronteira brasileiro-uruguaia (MORAES, 2017). Mais recentemente, enquanto estudava e acompanhava o esforço de construção de uma política excessiva e desejanete entre os cortadores de cana-de-açúcar do extremo norte do Uruguai, pude colocar em prática com mais sistematicidade as sugestões da antropologia do nome (MORAES, 2019). No meu caso, isto implicou o abandono de lealdades teóricas e institucionais prévias e, por conseguinte, um difícil trabalho de reposicionamento intelectual e político¹⁶. É como se, no limite, o compromisso subjetivo com uma relação política do real exigisse o descompromisso com a sócio-anthropologia convencional ou, pelo menos, sua inversão radical. Já não se trata de fazer a realidade encaixar no conceito, mas de imiscuir-se, sem garantias definicionais prévias, por mínimas que sejam, naquilo que o Colectivo Situaciones denominava – talvez

15 Fora do espaço das chamadas ciências sociais, autores como a romancista Natacha Michel (1997), a filósofa e poetisa Judith Balso (2010), o crítico literário Bruno Bosteels (2013), o político, filósofo e ex-militar Ernest Wamba-dia-Wamba (1988), o advogado e filósofo Raúl Cerdeiras (2016) e, claro, o filósofo Alain Badiou, fazem um uso criativo das formulações lazarianas.

16 Meu itinerário reflexivo começou, evidentemente, em pleno trabalho de campo na cidade uruguaia de Bella Unión, onde redigi dois informes de pesquisa que expressavam uma tentativa de contornar os marcos analíticos mais tradicionais das chamadas “antropologias do desenvolvimento” (MORAES, 2015a; MORAES, 2015b). Naquela época, tinha a pretensão de construir uma perspectiva que estivesse à altura das formas organizativas criadas pelos trabalhadores da cana-de-açúcar em seu esforço de problematizar e transcender as políticas governamentais de desenvolvimento destinadas a convertê-los em sujeitos socialmente produtivos e aptos para a acumulação de capital. No entanto, só mais tarde pude começar a sistematizar as consequências teóricas de meus engajamentos políticos no Uruguai. Isto se deu através da paulatina redefinição de minhas coordenadas metodológicas e epistemológicas (MORAES, 2018; MORAES & MESOMO, 2018). A obra de Lazarus jogou um papel importante em dito processo, que prosseguiu intensamente durante a escrita da tese de doutorado, defendida em 2019 (MORAES, 2019).

em sintonia deliberada com Lazarus – “a dimensão teórica presente em cada situação” (COLECTIVO SITUACIONES, 2002, p.10).

Para finalizar, recupero uma breve definição que figura na folha de rosto dos livros publicados pela coleção *Des travaux*; definição esta que se mostrou compatível com minha experiência de leitura de *Antropologia do Nome* e de outras obras de Lazarus. Cito: “Trabalho: o que é passível de introduzir uma diferença significativa no campo do saber, ao custo de certa dificuldade para o autor e para o leitor, e com a eventual recompensa de certo prazer, isto é, de um acesso à outra figura da verdade”. Após árduos percursos pelos textos que me propus a comentar até aqui, é exatamente esta outra figura da verdade que eu espero ter feito cintilar diante dos olhos do leitor. Com certeza, sou o único “culpado” de minhas próprias leituras e de suas inevitáveis insuficiências, o que não deixa de causar-me certa aflição. Por sorte, reconforta-me a perspectiva de partilhar com os demais o prazeroso vislumbre de um mundo – o das ciências sociais tal e como as conhecemos – que vacila sobre a irreverência arisca e animosa de um pensamento materialista do possível; de uma antropologia “impraticável”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABÉLÈS, Marc. “Anthropologie du Nom, review”. In: *L’Homme*, n. 147, julho/setembro, 1998, p. 257-258.

BADIOU, Alain. *El Siglo*. Buenos Aires: Manantial, 2017 [2005].

BADIOU, Alain. *Condiciones*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015 [1992].

BADIOU, Alain. *Lógicas de los mundos*. Buenos Aires: Manantial, 2008 [2006].

BALSO, Judith. “Estar presente en el presente. La hipótesis comunista: ¿hipótesis posible para la filosofía, nombre posible para la política?” In: HOUNIE, Analía (org.). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós, 2010, p. 33-50.

BERTHO, Alain. “La fin de la politique?” In: *Ethnographiques*, n. 28, 2014, p. 2-15.

BERTHO, Alain. *Os outros somos nós*. Canoas: ULBRA, 2008.

BOSTEELS, Bruno. “La izquierda melancólica”. In: BOSTEELS, Bruno. *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en tiempos de terror*. Madri: Akal, 2016, p. 173-207.

CERDEIRAS, Raúl. “Refundar la emancipación”. In: *Acontecimiento*, n. 47-48, 2016, p. 13-52.

CHUNQUIAO, Zhang. “Acerca de la dictadura omnimoda sobre la burguesía”. In: *Marxists Internet Archive*, maio de 2007. Disponível em: <<https://www.marxists.org/espanol/zhang/1975/001.htm>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

COLECTIVO SITUACIONES. 19 y 20. *Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2002.

COSTA-LIMA, Mônica. “O sujeito da experiência psicanalítica entre o contingente e o necessário”. In: *Ágora: Estudos em teoria psicanalítica*, v.5, n.2, 2002, p. 295-310.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Descolonizar-se, abandonar as disciplinas, pensar no registro do possível”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 26 de dezembro de 2018. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2018/12/26/1795/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Generar el malestar: la experiencia de Revocables y la materia colectiva de epistemología en Buenos Aires”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 10 de março de 2017a. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2017/03/10/generar-el-malestar-la-experiencia-de-revocables-y-la-materia-colectiva-de-epistemologia-en-buenos-aires/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Hipótesis 356: la política puede salvarnos de la disciplina (parte I)”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 23 de novembro de 2017b. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2017/11/23/hipotesis-356-la-politica-puede-salvarnos-de-la-disciplina/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “Autonomía teórica crítica. Productos de una máquina de ideas”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 8 de novembro de 2016a. Disponível em <https://maquinacrisica.org/2016/11/08/autonomia-teorica-critica-productos-de-una-maquina-de-ideas/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

GRUPO DE ESTUDOS EM ANTROPOLOGIA CRÍTICA. “O agora não cabe no Lattes. Conspirações no IFCH ocupado”. In: *Máquina Crítica – Antropologia Crítica*, 4 de dezembro de 2016b. Disponível em <<https://maquinacrisica.org/2016/12/04/o-agora-nao-cabe-no-lattes-conspiracoes-no-ifch-ocupado/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

HALLWARD, Peter. “The Politics of Prescription”. In: *The South Atlantic Quarterly*, v. 104, n.4, 2005, pp. 769-789.

HAYEM, Judith. “The Voucher Strike: Workers Political Subjectivities in Post-Apartheid South Africa”. In: *Journal of Asian and African Studies*, v. 47, n. 5, 2012, p. 516-529.

HAYEM, Judith. *La figure ouvrière en Afrique du Sud*. Paris: Karthala, 2008.

LABORDE, Denis. “Une anthropologie de la pensée”. In: *Ethnologie française*, v.28, n.2, 1998, p. 263-266.

LAZARUS, Sylvain. “Lenin y el partido, 1902-noviembre de 1917”. In: BUDGEN, Sebastian; KOUVELAKIS, Stathis & ŽIŽEK, Slavoj (orgs.). *Lenin reactivado*. Madri: Akal, 2013, p. 245-256.

- LAZARUS, Sylvain. “Contemporâneo e política”. In: *Educação e Realidade*, v. 37, n. 2, 2012, p. 383-397.
- LAZARUS, Sylvain. “Sur une nouvelle politique contemporaine et sur la philosophie de la politique de Louis Althusser lecteur de Lénine”. In: *Socio-anthropologie*, n. 23-24, 2009, p. 211-236.
- LAZARUS, Sylvain. “Antropologia operária: pensar o presente no registro do possível. Estado da questão e problemática”. In: *Plural*, v. 2, n. 3, 2019 [2001], p. 202-225.
- LAZARUS, Sylvain. “Les mouvements présentent la politique, les organisations la prescrivent”. In: *Lignes*, n. 30, 1997, p. 169-180.
- LAZARUS, Sylvain. *Antropología del nombre*. Paris: Editions du Seuil, 1996. Disponível em: <<https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2016/12/sec3a7c3a30-4-sylvain-lazarus-antropologia-del-nombre.pdf>>. Acesso em 23 de maio de 2019.
- LAZARUS, Sylvain. “Lénine et le temps”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013 [1989], p. 193-242.
- LAZARUS, Sylvain. “Notes sur le post-léninisme”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013 [1981], p. 67-97.
- MACHADO, Decio & ZIBECCHI, Raúl. *Cambiar el mundo desde arriba. Los límites del progreso*. Bogotá: Desde abajo, 2016.
- MICHEL, Natacha. “Préface”. In: MICHEL, Natacha & LAZARUS, Sylvain (orgs.). *L'intelligence de la politique*. Paris: Al Dante, 2013, p. 7-38.
- MICHEL, Natacha. “Le temps de la pensée”. In: *Horlieu*, n.5, 1996, p. 84. 1-11.
- MILNER, Jean-Claude. *Los nombres indistintos*. Buenos Aires: Manantial, 1999 [1983].
- MORAES, Alex. *Esfuerzo de lo posible: política, desarrollo y deseo en el extremo norte del Uruguay*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Instituto de Altos Estudos Sociais de la Universidad de San Martín, 2019. Disponível em <<http://ri.unsam.edu.ar/xmlui/handle/123456789/884>>. Acesso em 27 de outubro de 2019.
- MORAES, Alex. “Pesquisa social contemporânea e sensibilidades comunistas”. In: *Lavra Palavra*, 16 de janeiro de 2018. Disponível em <<https://lavrpalavra.com/2018/01/16/pesquisa-social-contemporanea-e-sensibilidades-comunistas/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.
- MORAES, Alex. “Antropologia crítica e cartografias do poder soberano nas fronteiras do Cone-Sul”. In: *Mundaú*, v.1, n.2, 2017, p. 146-165.
- MORAES, Alex. “Antropología del desarrollo: entre la máquina anti-política y la máquina deseante”. In: *Trama*, n. 5, 2015a, p. 239-265.

MORAES, Alex. “Mejorar la calidad de la gente: neodesarrollismo y extracción en el nuevo Uruguay Productivo”. In: *Prácticas de oficio*, n. 15, 2015b, p. 1-12.

MORAES, Alex & MESOMO, Juliana. “Suspender o disciplinamento, redimir a promessa da antropologia”. In: *Máquina Crísica – Antropologia Crítica*, 29 de agosto de 2018. Disponível em < <https://maquinacrisica.org/2018/08/29/suspender-o-disciplinamento-redimir-a-promessa-da-antropologia/>>. Acesso em 23 de maio de 2019.

NEOCOSMOS, Michael. *Thinking Freedom in Africa*. Joanesburgo: Wits University Press, 2016.

NEOCOSMOS, Michael. Are Those-Who-Do-Not-Count Capable of Reason? Thinking Political Subjectivity in the (Neo-)Colonial World and the Limits of History. In: *Journal of Asian and African Studies*, v. 47, n. 5, 2012, p. 530-547.

NEOCOSMOS, Michael. “The Political Conditions of Social Thought and the Politics of Emancipation: an introduction to the work of Sylvain Lazarus”. In: HEATHER, Jacklin & VALE, Peter (orgs.). *Re-imagining the social in South Africa: critique and post-apartheid knowledge*. Durban: UKZN Press, 2009, p. 111-138.

RANCIÈRE, Jacques. *El filósofo y sus pobres*. Los Polvorines: Universidad Nacional General Sarmiento, 2018.

RANCIÈRE, Jacques. *Los nombres de la historia*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

WAMBA-DIA-WAMBA, Ernest. “Development, Post-Leninism and Revolution in Africa”. In: *African Journal of Political Economy*, v. 2, n. 1, 1988, p. 89-100.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

MORAES, Alex Martins. Uma Antropologia Pós-Leninista e a Questão do Real.
Data de submissão: 18/07/2019 | Data de aprovação: 22/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

MORAES, Alex Martins. Uma Antropologia Pós-Leninista e a Questão do Real. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 40-64.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

FREDRIC JAMESON, TEÓRICO DA PÓS-MODERNIDADE

FREDRIC JAMESON, POST-MODERNITY THEORIST

Giovanna Henrique Marcelino



FREDRIC JAMESON, TEÓRICO DA PÓS-MODERNIDADE

FREDRIC JAMESON, POST-MODERNITY THEORIST

Giovanna Henrique Marcelino

RESUMO: Este artigo visa abordar a intervenção de Fredric Jameson no debate sobre a pós-modernidade. O objetivo principal é situar e posicionar a interpretação apresentada pelo autor nos anos 1980 em relação ao contexto teórico mais amplo em que estava inserido, marcado por discussões como as de “fim da modernidade” e “crise do marxismo”. Nesse sentido, pretende-se centrar não na temática que propriamente consolidou sua obra – a crítica cultural – mas na própria relação íntima que ela possui com outro aspecto, que ocupa uma posição igualmente importante em sua teoria: a crítica social. Com isso, espera-se evidenciar as contribuições originais que a teoria de Jameson oferece para o campo da sociologia contemporânea, sobretudo, para uma atualização do marxismo e de seu diagnóstico do presente histórico, a partir da apreensão crítica das transformações do capitalismo nas últimas décadas.

PALAVRAS-CHAVE: Fredric Jameson; modernidade; pós-modernidade; marxismo; teoria social.

ABSTRACT: This article aims to address Fredric Jameson’s intervention in the debate on postmodernity. The main objective is to situate and to position the interpretation presented by the author in the 1980s in relation to the broader theoretical context in which he was inserted, marked by discussions such as “end of modernity” and “crisis of Marxism”. In this sense, it is intended not to focus on the theme that properly consolidated his work – the cultural criticism – but on the very intimate relationship that it has with another aspect, which occupies an equally important position in his theory: social criticism. Thus, it is expected to highlight the original contributions that Jameson’s theory offers to the field of contemporary sociology, above all, to an update of Marxism and its diagnosis of the historical present, from a critical apprehension of the transformations of capitalism in recent decades.

KEYWORDS: Fredric Jameson; modernity; postmodernity; Marxism; social theory.

INTRODUÇÃO

Fredric Jameson é amplamente considerado um dos mais importantes críticos marxistas da atualidade, devido, principalmente, ao alcance e abrangência de suas análises – que mobilizam os mais diversos campos disciplinares (teoria literária, crítica cultural, filosofia etc.), tradições (existencialismo, formalismo, estruturalismo, psicanálise, teoria crítica etc.) e produtos culturais contemporâneos da literatura, cinema, arquitetura (romance realista, arte pós-moderna, ficção científica, vídeo, etc.) – aliada à preocupação de defender o marxismo e sua capacidade de interpretar as mudanças processadas na esfera da cultura e da sociedade nas últimas décadas.

Este artigo tem como objetivo investigar de que forma a obra de Jameson pode ser lida na chave da teoria social. Para isso, elencou-se como parâmetro principal de análise o tema da modernidade, basilar na constituição da tradição sociológica e que ganhou novos contornos nos anos 1970 após o surgimento de novos diagnósticos de mudança social e econômica, entre eles, o debate sobre a “pós-modernidade”. Pretende-se, assim, remontar de forma introdutória e panorâmica o contexto e o sentido geral que tiveram tais discussões para, em seguida, apresentar qual foi o tratamento específico e original que Jameson deu para o tema ao oferecer a compreensão do pós-modernismo como uma “lógica cultural” da terceira fase de expansão do capitalismo (o “capitalismo tardio”). Espera-se, assim, brevemente detectar as bases e elementos de sua formulação, bem como os passos dados pelo autor para chegar a essa formulação, num itinerário crítico que se pautou no deciframento do “inconsciente político” de diferentes manifestações culturais pós-modernas, do qual é possível extrair uma imagem da vida social e dos principais traços e sintomas da sociedade capitalista contemporânea. Entende-se, portanto, que, além de um crítico cultural, Jameson oferece importantes contribuições para a teoria social, representando um dos esforços contemporâneos surgidos no âmbito do marxismo que resgatou a perspectiva da “totalidade sistêmica”, num momento em que esta estava sendo posta em descrédito.

Para tanto, o procedimento metodológico fundamental utilizado nesse artigo foi a interpretação de um conjunto de textos (tanto de Jameson, como de seus interlocutores e comentadores) que melhor expressam o foco de investigação aqui elencado, de forma a compreender tanto o desenvolvimento interno da obra deste autor, quanto o ambiente de época no qual ela está inserida, na sua própria tentativa de entender essa época.

FIM DA MODERNIDADE?

A modernidade é um tema proeminente na história da tradição sociológica. Desde seu surgimento, a reflexão sobre a sociedade moderna e as configurações da vida social

nela inscritas se constituiu como uma de suas preocupações centrais. A partir dos anos 1970, tal reflexão passou, entretanto, por um momento de inflexão, cujo indício mais imediato foi a proliferação, especialmente nos países capitalistas avançados, de novas terminologias e abordagens teóricas – em geral identificadas pelo prefixo “pós” – que tematizavam um processo de mudança histórica radical e a entrada do mundo ocidental em uma nova ordem social, política e cultural.

Do ponto de vista do presente, pode-se dizer que o surgimento prodigioso dessa nova gama de diagnósticos foi produto de uma mutação fundamental na auto-compreensão das sociedades modernas a partir da segunda metade do século XX. Como ressalta Krishian Kumar (2006, p. 9), devido à intensidade das transformações processadas no pós-guerra¹, a atmosfera intelectual do Ocidente foi tomada por uma sensação generalizada e vertiginosa de mudança de época, baseada numa certa impressão de que o mundo tal como se conhecia até então estava caindo aos pedaços:

Ao longo do último quarto de século, temos ouvido persistentes afirmações de que as sociedades do mundo ocidental ingressaram em uma nova era de sua história. Essas ideias sugerem que, conquanto ainda sejam, sem a menor dúvida, sociedades industriais, elas passaram por mudanças de tal alcance que não podem mais ser aceitas pelos velhos nomes nem estudadas no contexto de antigas teorias. Essas sociedades seriam agora, de várias maneiras, “pós-industriais”: “pós-fordistas”, “pós-modernas”, e mesmo “pós-históricas”.²

Essa sensação geral de “fim de algo” – seja o fim da indústria, do fordismo, da própria História – indicava que algo estava separando decisivamente as sociedades contemporâneas das experiências sociais características do final do século XIX e início do século XX. Ou melhor, constatava que os processos históricos que até então pautavam o desenvolvimento das sociedades ocidentais – como a industrialização, a democratização, a urbanização – teriam terminado, ou mesmo se completado, e que o tipo de sociedade nascida do processo de modernização – marcado pelo contraste entre o tradicional e o moderno, o pré-capitalista e o capitalista, a sociedade e a comunidade, etc. – teria sido superado.

1 Sob um olhar panorâmico, é possível destacar alguns episódios históricos fundamentais: a efervescência política e sociocultural dos anos 1960; o êxito das políticas dos Estados de Bem-Estar Social entre 1960-1970 (pleno emprego, benefícios, direitos sociais, gradativa redução da jornada de trabalho), junto a sua posterior crise; o processo de desindustrialização nos países de capitalismo avançado e o crescimento progressivo do setor de serviços na década de 1980; e a virada neoliberal nos anos 1990 após a derrocada do socialismo real (ANDERSON, 1999, p. 109; KUMAR, 2006, p. 91; THERBORN, 2012, pp. 24-30). Foram acontecimentos que tiveram desdobramentos sociais e econômicos, além de grandes fissuras sociais e políticas.

2 Anthony Giddens (2000, pp. 9-10), igualmente, destaca a proliferação de abordagens e perspectivas metodológicas, baseada num “deslocamento terminológico”: “Ocorreu um certo deslocamento terminológico que simboliza uma mudança de orientações intelectuais. Enquanto, há algumas décadas, a maior parte das discussões se concentrava em noções como a de “sociedade industrial” ou “capitalismo industrial”, hoje, o termo mais comum é “modernidade” (ou “pós-modernidade”)”. Entre as tradições filosóficas que teriam assumido certa preponderância, estariam a fenomenologia, a hermenêutica, a teoria crítica, o interacionismo simbólico, o estruturalismo e o pós-estruturalismo (*Idem*, 1998, p. 21).

Diversos aspectos endossaram essa impressão: o gradual ofuscamento da oposição entre campo e cidade, os avanços da tecnologia e da ciência, o crescimento do papel da mídia e da propaganda, a ascensão de novos padrões de produção e consumo, o “fim” do movimento operário tradicional, o fortalecimento do mercado mundial e das empresas multinacionais em escala global, o aumento significativo do peso do capital financeiro na economia, etc. Tais fenômenos sugeriam, portanto, uma mudança social qualitativa, o que para muitos teóricos demandava, por sua vez, a formulação de novos modelos de explicação e conceituação, provocando-se rupturas epistemológicas pautadas, sobretudo, na reformulação dos parâmetros que até então balizavam a reflexão sociológica.

Intelectuais de diferentes linhagens e tradições passaram, assim, por um debate bastante extenso sobre o sentido das noções de modernidade, capitalismo e industrialismo (tal como teorizado por Marx, Weber e Durkheim), de forma que a teoria social se tornou um campo de investigação e formulação para uma série de novas interpretações, que visavam compreender até que ponto as transformações do período efetivamente indicavam o surgimento de um novo tipo de sociedade, ou, antes, a continuidade, aprofundamento e reestruturação dos principais traços da sociedade moderna. Junto ao amplo leque de termos que surgiram inicialmente para nomear o processo de mudanças nesse momento³, novas hipóteses de periodização histórica foram estabelecidas, cada qual atestando a validade ou insuficiência dos conceitos clássicos para caracterizar a nova realidade em questão.

No geral, as leituras pautadas na noção de ruptura de época, se propuseram a analisar esse período conturbado de mudanças em termos do encerramento de ciclos (econômicos, políticos e de desenvolvimento teórico), divergindo entre si propriamente na forma como situaram as origens da transição histórica em questão. Descrevem a emergência de uma nova formação social no começo dos anos 1970, algumas delas enfatizando as mudanças culturais, outras focalizando as transformações econômicas, mas todas de certa forma fundamentadas no problema latente de responder *o que* havia terminado e *quando*.⁴ A tese do “fim da modernidade”, por exemplo, surgiu no bojo dessas discussões, mobilizando a ideia de esgotamento completo do projeto moderno. Como bem sintetiza Rouanet (1998, p. 20-21),

3 Entre a variedade de terminologias e abordagens que foram incorporados ao arsenal interpretativo da sociologia, pode-se destacar os conceitos de “sociedade pós-industrial” (TOURRAINE, 1970; BELL, 1977), “condição pós-moderna” (LYOTARD, 1990), “sociedade de consumo” (BAUDRILLARD, 2008), “sociedade em rede” (CASTELLS, 2008), “sociedade reflexiva e do risco” (BECK, 2010), “capitalismo cognitivo” (GORZ, 2005), “novo capitalismo” (SENNET, 2006), entre outras designações.

4 Como aponta Daniel Bensaid (2008, p. 21), “Alguma coisa foi bem encerrada com o século. Mas o quê? O ‘curto século’ de que falam os historiadores, iniciado na Primeira Guerra Mundial e finalizado com a queda do Muro de Berlim? O período aberto pela Segunda Guerra Mundial, pela bipolaridade da Guerra Fria e pela acumulação fordista nas metrópoles industriais? Ou ainda um grande ciclo da história do capitalismo, inaugurado pela expansão impetuosa da segunda metade do século XIX, pelas conquistas coloniais e pela emergência do imperialismo moderno, pela formação de um movimento operário de massa com a criação da I e da II Internacional?”.

A modernidade econômica está morta, porque sua base era a industrialização, que hoje foi substituída por uma sociedade informatizada que se funda na hegemonia do setor terciário, o que significa que transitamos para um sistema pós-industrial; a modernidade política está morta, porque se baseava num sistema representativo e no jogo dos partidos, que deixaram de fazer sentido num espaço público dominado pela ação dos movimentos micrológicos, como o feminista e dos homossexuais, e pela ação de um poder que não está mais localizado no Estado, e sim numa rede capilar de disciplinas, que saturam os interstícios mais minúsculos da vida cotidiana; e a modernidade cultural está morta, em todas as duas manifestações – na ciência, na filosofia e na arte.

Daniel Bell e Jean-François Lyotard estão, sem dúvida, entre as referências que organizaram os pontos de vista dessa discussão a partir dos anos 1970. Bell adquiriu uma posição de influência ao deduzir que uma nova fase econômica estava colocando a noção de capitalismo industrial no passado. Em uma de suas principais obras, *O advento da sociedade pós-industrial* (1973), argumenta, por meio de uma série de estatísticas, a existência de uma profunda transformação na estrutura social das sociedades avançadas, prevendo sua entrada no momento “pós-industrial”. Isso seria confirmado, segundo o autor, pela substituição da “economia de produção de bens para uma de serviços”; pela transformação na distribuição ocupacional, a partir do declínio do trabalhador industrial e da “preeminência de uma classe profissional e técnica”; e, sobretudo, pela centralidade da tecnologia, das universidades e do “conhecimento teórico como fonte de inovação e de formulação política para a sociedade” (BELL, 1977, p. 27-28). Nas palavras de Bell, o “uso do prefixo pós seguido de um hífen é assim um indício desta sensação de existência numa época intersticial”, ou seja, seria o indicativo “de que, em nossa sociedade ocidental, estamos no meio de uma vasta transformação histórica, na qual as antigas relações sociais (...) as estruturas de poder existentes (...) e a cultura burguesa (...) estão rapidamente desgastando” (*Ibidem*, p. 53-4). Ou seja, para Bell, grande parte das categorias que até então serviam de base para uma crítica à modernidade capitalista (tais como trabalho, mais-valia, capital, etc.) não seria mais adequada para se pensar a nova realidade “pós-industrial”. A sociedade capitalista tal como anatomizada por Marx teria chegado ao fim, surgindo uma nova ordem social cuja dinâmica não estava mais baseada na produção industrial e nas classes sociais e seus conflitos, mas em novos princípios, como o da primazia do conhecimento, da ciência e da tecnologia.

Lyotard, seguindo a mesma direção de Bell, também enxergou uma modificação do estatuto da ciência e da tecnologia no cenário de informatização das sociedades desenvolvidas. Para o autor, a condição pós-moderna seria a face cultural do surgimento da sociedade pós-industrial, caracterizando-a como o momento em que uma das principais forças de produção na sociedade passou a ser o conhecimento. Além disso, em oposição a

Habermas (autor que resistiu a ideia de pós-modernismo em nome da modernidade como um projeto inacabado), Lyotard (1990, p. xv-xvi) designa como um dos principais traços definidores da condição pós-moderna a chamada “crise dos relatos”, isto é, a perda da credibilidade e do poder de legitimação científica dos “mitos” justificadores da modernidade – mais precisamente, a visão iluminista de progresso e a narrativa marxista da emancipação. Na visão de Lyotard, estes, como modelos explicativos totalizantes da realidade, não seriam mais válidos ou legítimos, na medida em que o advento do momento pós-industrial e das tecnologias de informação formaram uma imagem mais complexa e diversificada de sociedade, o que obrigou a revisão dos enfoques universais e homogeneizantes de interpretação. Assim, o princípio de uma “metalinguagem universal” deveria ser substituído pelo da “pluralidade” (pelo método dos “jogos de linguagem” e das “performances”), defesa que ficou conhecido por sua declaração: “guerra à totalidade; sejamos testemunhas do irrepresentável; ativemos as diferenças e salvemos a honra do nome” (*Ibidem*, p. 79).

Bell e Lyotard advogam, portanto, em favor de uma cisão com o pensamento moderno e com a própria experiência da modernidade, algo que estaria vinculado tanto ao impacto da revolução científica e tecnológica nos anos 1970, como também ao colapso das capacidades explicativas das narrativas modernas, como o marxismo, que foi eleito pela maioria dos adeptos do prefixo “pós” como um interlocutor direto, em parte devido ao próprio posto particular que ocupava no universo dos debates que influenciaram a história do século XX, mas também por conta da constatação de que ele passava por um processo de deslegitimação e falência, algo que foi difundido na década de 1980 através das noções de “crise do marxismo” no campo teórico, e “crise do socialismo” no campo político, ambas referentes a uma perda de hegemonia desta tradição como forma de pensamento e prática. O resultado mais imediato de tais constatações foi, assim, um rearranjo no interior do pensamento crítico, com o desenvolvimento de abordagens teóricas alternativas (pós-estruturalismo, desconstrutivismo, pós-modernismo, etc.), por um lado, e com o reposicionamento do lugar antes ocupado pelos ideais marxistas no interior dos círculos filosóficos e políticos, por outro.⁵

A HIPÓTESE PÓS-MODERNA

A teoria pós-moderna foi uma das abordagens que nasceu no bojo das perspectivas “pós-marxistas” da teoria contemporânea. Ela se alimentou da desmoralização e das

5 Como também aponta Alain Badiou (2009, p. 134), o comunismo “foi durante cerca de dois séculos (desde a ‘comunidade dos iguais’ de Babeuf até os anos 1980) o nome mais importante de uma ideia situada no campo das políticas de emancipação ou políticas revolucionárias”, alavancando e servindo de fonte para grandes processos que formaram a história recente. Ou, como descreve Michael Burawoy (2000, p. 151), o marxismo foi um “espectro que assombrou o século XX”, inspirando algumas das maiores e mais criativas formas de pensamento – em prol e contra o marxismo – no âmbito da filosofia, história, economia, sociologia, política, etc. Segundo o relato de Perry Anderson (1985, p. 34), as críticas a esta tradição começaram a se intensificar, mais especificamente, a partir do final dos anos 1970, sobretudo em países como a França, gerando uma mudança significativa de “disposições nos círculos filosóficos e literários antes associados à esquerda”.

incertezas que tomaram a esquerda, especialmente após o desfecho de 1968, tornando-se uma espécie de “avalanche” e “moda intelectual” nos anos 1980. Foi uma das vertentes que melhor condensou, portanto, a ideia de “crise do marxismo” com a de fim do moderno.⁶

O termo pós-modernismo foi inicialmente usado como um rótulo para nomear uma série de novos discursos e práticas artísticas que surgiam no âmbito da arquitetura, artes visuais, música, teatro a partir dos anos 1960.⁷ Mas a variedade e amplitude de fenômenos que o conceito passou a abarcar revela como, na verdade, não há apenas uma via de abordagem ou mesmo somente um eixo central de questões numa definição sobre o pós-moderno. Como ressalta Perry Anderson (1999, p. 110), o conceito de pós-modernismo é extremamente polimórfico, pois o próprio “universo pós-moderno não é de delimitação, mas de mistura, de celebração do cruzamento, do híbrido, do *pot-pourri*”. Essa falta de delimitação tornou por muito tempo difícil uma conceituação clara do termo: “Se o pós-modernismo cobre tudo, desde o *punk* à morte da metanarrativa, dos *fanzines* a Foucault, como conceber que um único esquema explanatório possa fazer justiça a uma entidade de uma heterogeneidade tão fantástica assim?” (EAGLETON, 1998, p. 30).

Apesar disso, é nítido que sua existência está fundamentada num argumento essencial: a ideia de rompimento com a tradição moderna em termos estéticos, históricos e epistemológicos, traduzido na defesa do surgimento de um novo estilo no campo artístico (o pós-modernismo), assim como na hipótese filosófica de chegada de um novo momento histórico (o da pós-modernidade), ambas baseadas na ideia de atenuação das categorias modernas de explicação e num conjunto de prognósticos e retóricas negativas, como o fim da arte, das ideologias, da histórica, do sujeito, da luta de classes, etc..⁸ Como sintetiza o crítico literário marxista Terry Eagleton (1998, p. 7),

A palavra *pós-modernismo* refere-se em geral a uma forma de cultura contemporânea, enquanto o termo *pós-modernidade* alude a um período histórico específico. *Pós-modernidade* é uma linha de pensamento que questiona as noções clássicas de verdade, razão, identidade e objetividade, a ideia de progresso ou emancipação universal, os sistemas únicos, as grandes narrativas ou os fundamentos definitivos de explicação. Contrariando essas normas do iluminismo, vê o mundo como contingente, gratuito, diverso, instável, imprevisível, um conjunto

6 Como sintetiza Bensaid (2008, pp. 84-5), “De maneira geral, o termo pós-modernidade representa simplesmente a condição humana após a perda de confiança nas grandes promessas do futuro”.

7 Perry Anderson faz, em *As origens da pós-modernidade*, uma genealogia do termo; aqui iremos tomar a acepção comumente empregada a partir dos anos 1970 e 1980, quando seu uso passou a ser generalizado.

8 Segundo Anderson (1999), há pelo menos dois momentos principais para compreensão da noção de pós-modernismo: o primeiro, estético, datado no final de 1960 e início de 1970, com o surgimento de novas experiências artísticas na arquitetura, artes visuais, literatura, música, etc., como reação ao modernismo (considerado institucionalizado e, assim, sem o poder subversivo que lhe era antes característico); o segundo, emergente na filosofia social no final da década de 1970, no qual o debate sobre a “nova arte” e cultura processada no campo estético (“pós-modernismo”) se estende para a compreensão de uma “nova época” (a “pós-modernidade”) nas ciências humanas, tendo a obra do francês Jean-François Lyotard, *A condição pós-moderna*, como uma das peças-chave centrais.

de culturas ou interpretações desunificadas gerando um certo grau de ceticismo em relação à objetividade da verdade, da história e das normas, em relação às idiossincrasias e a coerência de identidades. Essa maneira de ver, como sustentam alguns, baseia-se em circunstâncias concretas: ela emerge da mudança histórica ocorrida no Ocidente para uma nova forma de capitalismo – para o mundo efêmero e descentralizado da tecnologia, do consumismo e da indústria cultural, na qual a indústria de serviços, finanças e informação triunfam sobre a produção tradicional, e a política de classes cede terreno a uma série difusa de “políticas de identidade”.

Em termos filosóficos, portanto, a teoria pós-moderna está associada a uma desconstrução sistemática dos postulados e noções que formam a ciência moderna e o “grande relato da modernidade”, como os ideais herdados do Iluminismo (racionalismo, crença em leis universais e verdades absolutas, etc.). O sentido que perpassa tal questionamento é a ênfase na natureza essencialmente fragmentada e indeterminada do mundo e do conhecimento humano e a impossibilidade de qualquer visão totalizante ou qualquer teoria abrangente e universalista da história, tal como exprime Lyotard em sua noção de crise das metanarrativas. Assim, para os pós-modernos, a perspectiva da “história universal” e a visão modernizante do “progresso linear” não seriam tipos de explicação adequados para pensar a realidade social aberta pelo momento histórico da pós-modernidade⁹; alegam que a “fixidez” dos conceitos modernos reduz a variedade complexa de experiências humanas, ou seja, promove um “discurso” monolítico e ultrapassado que não é capaz de entender a gama heterogênea de estilos de vida, cultura, linguagens, personalidades que se desenvolvem nas sociedades pós-modernas. Em contraste, prometem, então, um discurso mais libertador, abundante em multiplicidade e pluralidade, como mostram os conceitos e retóricas da “performance”, “jogo”, “desconstrução”, “desejo”, “esquizofrenia”, “diferença”, “indeterminação”, etc.

Um dos exemplos que elucidam esse debate é noção de sujeito. Grosso modo, em contraposição a ideia de “homem universal”, definida pelos valores antropocêntricos da racionalidade clássica, a perspectiva pós-moderna propõe uma nova linguagem da subjetividade. Partindo da crítica à universalidade da definição moderna, substituem-na pela representação de identidades variáveis e inacabadas, que abarcariam a natureza fluida, plural e frágil das novas subjetividades, de forma que não existiria mais o sujeito, mas múltiplas posições subjetivas.¹⁰ Assim, na cultura pós-moderna, o sujeito contemporâneo não

9 Tais valores são vistos como a raiz dos desastres da humanidade no século XX, das guerras mundiais imperialistas à destruição ambiental. Nesse sentido, os principais objetivos do Iluminismo (a racionalização, o progresso científico e tecnológico, a educação universal nas sociedades avançadas, etc.) não apenas se concretizaram, como não fizeram nada para a liberdade humana, ao contrário, foram fonte para uma série de males “inesperados” (WOOD, 1997, p. 544).

10 Isso é visível nos esforços de teorização que surgiram no interior dos novos movimentos sociais, como, por exemplo, a crítica à marginalização da mulher presente na ideia de Homem universal realizada pela crítica feminista. Além de promover a desconstrução dessa concepção, o feminismo também estende a crítica à própria ideia de “mulher universal”, tendo em vista que as mulheres também não são idênticas

é mais visto como um agente monádico, mas como uma “dispersa e descentrada rede de conexões libidinais”; o “sujeito unificado” seria um “remanescente de uma antiga época liberal do capitalismo, antes de a tecnologia espalhar nossos corpos aos quatro ventos, em tantas bugigangas reificadas de técnica e apetite, operação mecânica ou reflexo de desejo” (EAGLETON, 1995, p. 66).

Além disso, a resistência ideológica ao conceito de totalidade, expresso de forma mais emblemática no slogan “guerra à totalidade”, é um dos principais eixos definidores da visão pós-moderna.¹¹ Na verdade, esta desafia a própria possibilidade de um ponto de vista totalizante: uma crítica ao capitalismo (enquanto um sistema) não seria executável, assim como a aplicação de noções gerais de igualdade e projetos políticos universalizantes (como a narrativa marxista de emancipação da humanidade pelo proletariado). Isso promoveu, por sua vez, um profundo deslocamento de interesses, dos temas universais (como a análise na perspectiva do modo de produção e da revolução social) para os particulares (estudos focalizados e formas de resistência dispersas). E, uma vez que o diagnóstico pós-moderno parte da ideia de que não é possível a realização de uma visão sistêmica da realidade, nem aspirar a uma emancipação geral da humanidade como forma de contestação a esse sistema, ele nega a própria ideia de processo histórico e mesmo do fazer histórico, o que acaba sendo uma contradição em termos – uma teoria de mudança de época baseada na negação da história (WOOD, 1995, p. 5). Além disso, se associa a um tipo de pessimismo político, o que mostra como um dos elementos importantes que está por trás da concepção de pós-modernismo é, também, a possibilidade da relação dialética entre teoria e prática.

Desse modo, apesar de levantar temas relevantes – como o das diferenças, da fragmentação do mundo contemporâneo, da tecnologia e do conhecimento, etc. – muitas das manifestações filosóficas e políticas do pós-modernismo acabaram se tornando uma versão das teses conservadoras sobre o “fim das ideologias”. Ao anunciar o fim das grandes narrativas e a perda de legitimidade dos conceitos que até então balizavam a compreensão da sociedade moderna, fomentaram uma “crise de veracidade” sem solução.¹²

umas às outras, tendo diferenças entre si, de classe, raça, etnia e sexualidade. Outro exemplo, pela vertente pós-estruturalista, encontra-se na difusão de descrições que visam a desconstrução do “sujeito unificado” do humanismo, valorizando o caráter fragmentado da subjetividade. São termos que vão da “esquizofrenia” (Derrida) à “morte do sujeito” (Foucault), que identificam na ideia de sujeito autônomo uma construção ideológica burguesa.

11 Segundo Jameson, a crítica pós-moderna ao conceito de totalidade geralmente confunde a aspiração marxista pela totalidade com totalitarismo. Por isso, os intelectuais comprometidos com essa visão tomam o sentido da noção de totalidade com o de autoridade intelectual (“o sujeito que conhece a totalidade”); com uma “imagem totalizadora da sociedade que reprime a diferença ou a diferenciação”; com uma “política de partido único, em oposição ao pluralismo dos chamados novos movimentos sociais”; com uma filosofia de base hegeliana que “reprime a matéria, o Outro ou a Natureza”; com uma estética que se referencia na “antiga obra de arte orgânica ou universal, em oposição ao fragmento contemporâneo ou “obra” aleatória; e com uma ética e psicanálise pautada no “antigo “sujeito centrado”, o ideal de uma personalidade ou ego unificado e um projeto de vida unificado” (JAMESON, 2009, p. 210). Ou seja, formam uma caricatura da totalidade, vinculada a própria conjuntura histórica de rejeição às formas políticas totalitárias, que acabam então fomentando uma compreensão distópica do conceito, como se ele representasse o pesadelo da repressão da Diferença (*Ibidem*, p. 213).

12 Como aponta Eagleton (1995, p. 65), a perspectiva pós-moderna “comete o erro apocalíptico de acre-

Assim, o pós-modernismo é um exemplo curioso de como concepções críticas podem se deslocar para seu campo ideológico oposto.¹³ Além disso, como insiste Ellen Wood (1997, p. 551), isso revela como o pós-modernismo pode ser descrito, antes de mais nada, como uma “condição psicológica” correspondente a um período controverso da biografia da *intelligentsia* da esquerda ocidental, ou ainda, a

(...) autoconsciência teórica de uma geração de intelectuais que chegaram à maturidade no momento atípico do longo *boom* do pós-guerra. Para alguns dessa geração, o fim do *boom* parecia o fim da normalidade, e assim o declínio cíclico desde a década de 1970 teve um significado especial, cataclísmico, para eles.

O PÓS-MODERNISMO DE JAMESON

A pós-modernidade inevitavelmente tornou-se um tópico do debate marxista durante os anos 1980, na medida em que questionava a validade de pilares explicativos constitutivos dessa tradição (MUSSE, 2012). Disputando o significado histórico e a atualidade destes conceitos, diversos autores travaram um diálogo com o diagnóstico pós-moderno, promovendo, na esteira dessa discussão, o esforço de atualização e readequação da obra de Marx para a compreensão da sociedade capitalista contemporânea, de forma a resgatar a perspectiva da “totalidade sistêmica”.¹⁴

Jameson foi um dos principais teóricos marxistas a intervir nesse debate. Sua postura inicial foi a de propor um modelo alternativo de compreensão sobre o pós-modernismo. Ele se tornou conhecido especialmente por apresentar em seus ensaios um contraponto às tendências dominantes nas discussões, que, para ele, haviam se desdobrado num conjunto de “prognósticos, catastróficos ou redencionistas, a respeito do futuro foram substituídos por decretos sobre o fim disto ou daquilo (o fim da ideologia, da arte, ou das

ditar que o descrédito dessa epistemologia representacional específica seja a morte da própria verdade, assim como às vezes toma a desintegração de certas ideologias tradicionais do sujeito pelo desaparecimento definitivo do sujeito. Em ambos os casos, os obituários são muito exagerados. O pós-modernismo persuade-nos a renunciar a nossa paranoia epistemológica para abraçar a rude objetividade da subjetividade aleatória”.

13 A obra de Lyotard é um dos exemplos dessa guinada. Após sua ruptura com o marxismo (que data da sua saída do grupo *Socialisme ou barbarie* nos anos 1960), acabou se convertendo num “apologista do próprio sistema”, na medida em que substituiu sua postura radical por um entusiasmo e elogio à inovação, à mudança, ao “desconhecido” e à heterogeneidade (JAMESON, 1984, p. x). Para Jameson, essa trajetória de Lyotard estaria presente como “inconsciente político” em sua obra. Essa virada no sentido inicial das intervenções pós-modernas é bastante similar ao processo descrito por Boltanski e Chiapello em *O novo espírito do capitalismo*, em que narram como o pensamento crítico francês dos anos 1970 serviu como uma espécie de antessala da racionalidade neoliberal.

14 Ou seja, uma série de esforços surgiu com vistas a entender esse último período em termos não de uma superação do capitalismo, mas de um novo estágio de seu desenvolvimento. Para a maioria dos autores, uma gama de fenômenos a partir dos anos 1970 sugeria o sistema capitalista estava passando por um processo de reestruturação, com a criação de novos mecanismos de valorização e reprodução do capital: as inovações tecnológicas e comunicacionais, que impactaram fortemente as formas de produção e consumo, os hábitos, práticas culturais e valores; as transformações na esfera produtiva, com a emergência de padrões mais “flexíveis” de trabalho e acumulação, com o processo de dispersão e fragmentação da produção, que adquiriu escala global; a crise do Estado de Bem-Estar Social e do socialismo real; a flexibilização dos direitos sociais, mercantilização dos serviços públicos, privatização de empresas estatais abertura dos mercados nacionais dos países periféricos à movimentação de capitais e serviços provenientes dos países capitalistas centrais; o processo de urbanização acelerada, etc. (HARVEY, 1992, p. 135-162). Nesse sentido, além do “pós-modernismo”, uma série de designações começou a fazer parte das análises marxistas, como os termos “globalização”, “neoliberalismo”, “financeirização”, “hegemonia”, “imperialismo”. Segundo Mello (2012, p. 131), essas são algumas “noções-chave” pelos teóricos marxistas, cada uma responsável por denotar algum aspecto – econômico, político, militar ou cultural – da atual fase de desenvolvimento capitalista.

classes sociais; a “crise” do leninismo, da socialdemocracia, ou do Estado do bem-estar, etc.)” (JAMESON, 1997, p. 27).

Seu primeiro contato com o tema se deu no âmbito da arquitetura, no qual aconteceram as discussões inaugurais sobre o “fim do modernismo” e o surgimento do pós-modernismo como um novo estilo cultural.¹⁵ A partir da arquitetura, começou a perceber as demais rupturas com o modernismo que gradualmente aconteciam em todas as artes – na literatura, com a quebra das noções tradicionais de enredo, tempo narrativo e personagem; na música, com a construção de novas experiências de temporalidade; nas artes visuais, com o surgimento de novas formas, como a do vídeo, etc. – e que estas mudanças nos diversos ramos da produção cultural se referiam não apenas ao âmbito da arte, mas também à outros níveis da vida social (ANDERSON, 1999, p. 58).¹⁶

Em *Pós-modernismo e Sociedade de Consumo* (1982) – ensaio no qual estabelece pela primeira vez suas teses centrais sobre o tema – Jameson destaca como a emergência e recorrência sistemática de certos aspectos formais em uma série de exemplares da arte pós-moderna na literatura, arquitetura, música, cinema – entre elas, a poesia de John Ashbery e a poesia coloquial; as formas arquitetônicas surgidas em reação ao modelo do *International Style*, tal como exposto por Robert Venturi no manifesto *Aprendendo com Las Vegas*; Andy Warhol, a *pop art* e o fotorrealismo; a música de John Cage, Philip Glass e Terry Riley, além do *punk rock* e *rock new wave*, com *The Clash*, *Talking Heads* e *The Gang of Four*; o cinema de Godard; os romances contemporâneos de William Burroughs, Thomas Pynchon, Ishmael Reed; o *nouveau roman* francês – eram um sinal de que um novo sistema representacional havia se consolidado, e que este acompanhava as características de uma virada que também se dava no âmbito do próprio capitalismo e da vida social (JAMESON, 2006a, p. 17). Nesse sentido, o conceito de pós-modernismo deveria correlacionar, antes de mais nada, “o surgimento de novos aspectos formais na cultura” (ou ainda, de “novas formas de prática e de hábitos sociais e mentais”, o que Raymond Williams teria chamado de “estrutura de sentimento”), que se dava junto da emergência de “novas formas de organização e de produção econômica”, apresentando, assim, a hipótese de compreensão do pós-modernismo como um *conceito de periodização* referente a uma modificação sistêmica, um “novo estágio do capitalismo” (capitalismo tardio), e não a entrada da sociedade numa ordem totalmente nova (*Ibidem*, p. 18-20; 1997, p. 279).

15 Nas palavras do autor, “é no âmbito da arquitetura que as modificações da produção estética são mais dramaticamente evidentes e seus problemas teóricos têm sido mais consistentemente abordados e articulados; de fato, foi dos debates sobre arquitetura que minha concepção do pós-modernismo (...) começou a emergir. De modo mais decisivo do que nas outras artes ou na mídia, na arquitetura as posições pós-modernistas são inseparáveis de uma crítica implacável ao alto modernismo arquitetônico, a Frank Lloyd Wright e ao assim chamado estilo internacional (Le Corbusier, Mies etc.)” (JAMESON, 1997, p. 28). Um dos marcos importantes para o surgimento do pós-modernismo na arquitetura nesse sentido foi o documento *Learning from Las Vegas*, cuja retórica atribuía à concepção utópica da arquitetura moderna as características de elitista e autoritária, celebrando, em contraposição, as novas formas arquitetônicas “populares” dos painéis luminosos e da cultura dos cassinos. Além disso, nessa época, Jameson escreveu a introdução à tradução em língua inglesa do livro *Condição Pós-moderna*, de Lyotard, tarefa que o colocou diante de uma das principais fontes da concepção filosófica sobre o pós-moderno em voga na época.

16 Para uma descrição de como essa ruptura com o moderno se deu nos diversos níveis sociais – cultura, economia, teoria, política – ver Jameson (1992b).

O que permitiu o autor realizar essa virada de sentido e acepção do termo foi o esquema histórico-econômico apresentado por Ernest Mandel (1982), que, segundo ele, teria sido uma das mais importantes interpretações marxistas surgidas no período pós-guerra, em contraposição aos diagnósticos e “generalizações sociológicas ambiciosas” (sociedade pós-industrial, pós-moderna, de informação, consumo, etc.), ao servir como comprovação teórica de que a nova realidade em debate nos anos 1970 era produto de uma modificação sistêmica do próprio capitalismo e não a entrada numa nova ordem social, ou seja, a “continuidade em relação ao que precedeu e não a quebra, ruptura ou mutação que conceitos como ‘sociedade pós-industrial’ pretendem ressaltar” (JAMESON, 1997, p. 22).¹⁷

Em seu livro *O capitalismo tardio*, Mandel identifica a existência de três momentos fundamentais da história do capitalismo – o capitalismo de mercado (1846-1890), o capitalismo monopolista ou imperialista (1890-1945) e o capitalismo tardio (a partir de 1945).¹⁸ Jameson toma como base o conceito de capitalismo tardio para defender que uma nova onda de expansão capitalista teria sido inaugurada logo após a Segunda Guerra Mundial (JAMESON, 2006a, p. 43). Esta teria sido uma solução que salvou, pelo menos momentaneamente, o sistema da depressão econômica, com a destruição em massa de capital sobreacumulado e o investimento em inovações tecnológicas, abrindo um período de mudanças fundamentais nos países de capitalismo avançado e colocando os Estados Unidos num papel de liderança global.

Assim, o pós-guerra teria marcado o começo de um novo momento social, não no sentido pós-industrial ou pós-capitalista, mas sim, de uma *forma mais pura e homogênea de capitalismo*, tendo em vista que fenômenos que emergiram nesse período – como a “Revolução Verde” e o avanço da indústria cultural – corroboraram para que o sistema, em sua crescente ambição de abarcar novas esferas da vida social ao seu processo de desenvolvimento, operasse a colonização final do que seriam os últimos enclaves pré-capitalistas, até então resistentes à lógica capitalista e mercantil: a Natureza e o Inconsciente. Com isso, o capitalismo teria se tornado um *sistema total* – já que não existiria mais nada fora dele (JAMESON, 1997, p. 100) – ou ainda, teria atingido uma *modernização totalmente implantada*, superando todos os obstáculos que antes se deparava em seu processo de expansão e desenvolvimento:

17 Nas palavras de Jameson, obra de Mandel foi “o que tornou possíveis os meus próprios pensamentos sobre o ‘pós-modernismo’, que devem, a partir de então, ser entendidos como uma tentativa de teorizar sobre a lógica específica da produção cultural nesse terceiro estágio, e não como uma outra crítica cultural incorpórea ou como um diagnóstico do espírito do tempo” (JAMESON, 2006b, p. 67-68).

18 Tal modelo baseia-se na teoria dos “ciclos de Kondratiev”, ou das “ondas longas”, cuja duração seria de aproximadamente 50 anos, designando a alternância de momentos de expansão, superprodução, recessão e recuperação econômica, ou seja, aceleração/contração periódica da produção e acumulação de capital. Nesse sentido, na interpretação de Mandel (1982), a história do capitalismo em escala global é formada por uma sucessão de movimentos cíclicos (ao todo, quatro ondas longas desde o século XVIII), cada uma correspondendo a momentos pelos que as engrenagens do sistema entraram em crise – devido a suas próprias contradições internas, já que, como Marx já havia denotado, o impulso de maximização de lucros vem sempre acompanhado pela superprodução, queda tendencial da taxa de lucro, etc. – bem como a saltos tecnológicos que o sistema teve que dar para se renovar (expansão e generalização da máquina a vapor; a aplicação do motor elétrico e de combustão; computação, energia nuclear e mecanização da agricultura).

(...) a longo prazo, o moderno triunfa sobre e aniquila completamente o velho: a natureza é eliminada juntamente com o velho campo da agricultura tradicional; até os monumentos históricos sobreviventes, agora limpos, tornam-se simulacros brilhantes do passado, e não sua sobrevivência. Agora tudo é novo, mas, pela mesma via, a própria categoria do novo perde seu sentido e torna-se agora algo como um remanescente modernista (*Ibidem*, p. 315).

Assim, o conflito típico da época moderna, do “novo” *versus* o “arcaico”, não constituiria mais um paradigma específico de nosso tempo. A modernidade como “desenvolvimento desigual”, marcada pela coexistência dialética de diferentes temporalidades (o pré-capitalista e o capitalista, o artesanal e o industrial, a comunidade e a sociedade, o rural e o urbano), ou melhor, como “modernização incompleta”, teria sido superada, contrariando, assim, a tese sugerida por Habermas da modernidade como um “projeto inacabado”.¹⁹ Na visão de Jameson, passamos a viver numa sociedade mais homogeneamente modernizada, em que todos os traços residuais arcaicos que restavam de uma economia mais antiga – a agricultura, os camponeses, as pequenas unidades de negócio, o comércio pequeno-burguês, o artesanato – bem como as próprias noções modernas de temporalidade, historicidade, profundidade e memória, desapareceram, e em que as formas de produção foram definitivamente subordinadas ao sistema efêmero do mercado, das multinacionais, das novas tecnologias comunicacionais e de transporte, etc.. Assim, o autor enfatiza que a modernização em seu sentido clássico não seria mais possível (ou ainda, que a industrialização e o modelo de produtividade moderno tornaram-se anacrônicos), tendo em vista a mobilidade extraordinária de capital pelo mundo, a nova indústria de alta tecnologia, a descolonização, a maior atração do capital por novas oportunidades de investimento e pela tecnologia cibernética, etc.²⁰ Dessa forma, a época moderna na verdade teria sido superada para que o capitalismo atingisse um patamar superior de desenvolvimento, produzindo um tipo de formação social mais moderno do que a própria modernidade foi capaz de produzir.²¹

19 Nas palavras do autor, “o ‘moderno’ deve agora ser rebatizado de ‘pós-moderno’ (já que o que chamamos de moderno é a consequência da modernização incompleta e deve, necessariamente, definir-se em contraposição a um residual não-moderno, que não mais vigora na pós-modernidade enquanto tal – ou melhor, cuja ausência define esta última)” (JAMESON, 2006c, p. 108).

20 Isso fica claro quando Jameson cita a obra de Robert Kurz, avaliando que no atual momento da “pós-modernidade pós-industrial”, o modelo clássico de modernização se tornou obsoleto, não somente porque “suas taxas de lucro são muito mais baixas que o que se pode obter na alta tecnologia, como também a velocidade das novas transferências internacionais torna bastante mais fácil para o capital móvel escapar às águas morosas das fábricas mais antigas e se teletransportar para a frente em arranjos mais atraentes” (JAMESON, 2004, p. 100).

21 Ou seja, “Tudo chegou à mesma hora no grande relógio do desenvolvimento ou da racionalização (ou pelo menos foi o que se deu segundo a perspectiva do ‘Ocidente’)” (JAMESON, 1997, p. 313-314). Perry Anderson (1986, p. 10) descreve, igualmente, esse processo de “modernização completa”: “Depois de 1945, tinha definitivamente acabado em todos os países a velha ordem semiaristocrática ou agrária, com tudo o mais que compunha seu séquito. A democracia burguesa finalmente se universalizara. Com isso, alguns laços críticos com um passado pré-capitalista soltaram-se bruscamente. Ao mesmo tempo, o Fordismo chegou com força total. A produção e o consumo de massa transformaram as economias da Europa Ocidental segundo o figurino norte-americano. Já não poderia haver a menor dúvida quanto ao tipo de sociedade que esta tecnologia consolidaria: instalara-se agora uma civilização capitalista opressivamente estável, monoliticamente industrial”.

Além disso, na visão do autor, após a lógica do capital ter penetrado e se generalizado para todas as instâncias da vida e a natureza ter sido definitivamente dominada, a cultura efetivamente se tornou uma “segunda natureza”. Assim, outro processo fundamental que configuraria o capitalismo em seu terceiro estágio de desenvolvimento seria a dissolução da autonomia que a esfera cultural antes detinha no período moderno, de forma que ela se tornou não só coextensiva a toda a vida social – num processo de “aculturação” da realidade (algo visível, por exemplo, nas paisagens urbanas cada vez mais saturadas por imagens e propagandas) – como também um elemento fundamental de legitimação da acumulação capitalista, seja na condição de um ramo da economia (a indústria cultural, a grande mídia, etc.) ou como marco de todo um conjunto de comportamentos e valores sociais, novos tipos de consumo e moda (JAMESON, 1997, p. 13).

Nesse sentido, Jameson se apropria e ressignifica o conceito de pós-modernismo também para demonstrar que cada estágio do capitalismo é acompanhado de uma lógica cultural específica. Com isso, realizou um aporte na periodização tripartite de Mandel, mostrando como cada mutação do sistema correspondeu não apenas a reconfigurações econômicas e tecnológicas, como também a “revoluções culturais” e linguísticas: no caso do capitalismo de mercado, o realismo; o modernismo, na fase imperialista; e no capitalismo tardio, o pós-modernismo (JAMESON, 2006b, p. 66). Para Jameson, este último – que no âmbito da cultura, se expressou inicialmente em uma série de objetos artísticos que começaram a surgir nos Estados Unidos nos anos 1960 em reação ao alto modernismo, após este ter institucionalizado e passado a ser percebido como “acadêmico” por toda uma nova geração de poetas, pintores e músicos (JAMESON, 2006a, p. 42-43) – teria se consolidado como uma “dominante cultural” nos anos 1980, no momento em que o sistema absorveu e neutralizou o discurso vanguardista presente em tais manifestações culturais, transformando-o numa retórica esvaziada de celebração eclética e dispersa do pluralismo, da heterogeneidade e da coexistência de múltiplos grupos sociais fragmentados, funcional para a manutenção e reprodução de sua lógica de consumo, propaganda, etc.²² E sua consolidação e difusão expressaria, por sua vez, um novo patamar da dominação norte-americana: “a nova cultura pós-moderna global, ainda que americana, é expressão interna e superestrutural de uma nova era de dominação, militar e econômica, dos Estados Unidos sobre o resto do mundo” (JAMESON, 1997, p. 31).

22 Ou seja, para Jameson, existiria uma diferença de temporalidade entre o surgimento e a consolidação das mudanças processadas na economia e na cultura, na medida em que as mutações econômicas teriam precedido o surgimento gradual do pós-modernismo cultural em 1960 (JAMESON, 1997, p. 23). Desse modo, o autor parte da sugestão de Mandel de que os pré-requisitos tecnológicos básicos para o advento do capitalismo tardio estavam dados no final da Segunda Guerra Mundial, mas que, culturalmente, as condições se deram posteriormente, na ruptura geracional e nas transformações sociais e psicológicas dos anos 1960, ideia corresponderia a noção de “revolução cultural” na escala do próprio modo de produção. A década de 1960 teria sido, assim, um passo do amadurecimento da cultura pós-moderna, com o senso de ruptura produzido a partir da explosão de novas práticas artísticas, que se cristalizaria efetivamente nos anos 1980.

DA CRÍTICA CULTURAL À TEORIA SOCIAL

Para chegar a essas constatações, Jameson partiu de um trabalho crítico que combinou análise cultural e descrição histórica. Seguindo toda uma linhagem anterior de interpretação materialista da cultura, o autor defendeu que os objetos culturais pós-modernos poderiam ser encarados como representações oblíquas das circunstâncias mais amplas em que estavam inseridos, ou ainda, como artefatos que teriam a capacidade de servir como um índice e como uma imagem alegórica de época. Ou seja, para Jameson, os produtos culturais não eram nem objetos puramente autônomos, nem um simples “reflexo” da realidade; eles na verdade possuiriam um *inconsciente político*, isto é, inconscientemente, conteriam em si uma historiografia de sua própria época, na maioria das vezes de forma reprimida ou latente, sendo tarefa do crítico conseguir interpretá-la e decifrá-la. Sua análise do pós-modernismo parte, assim, da mais variada gama de textos e artefatos culturais, que são tratados não como meros exemplos ilustrativos, mas elementos particulares que traduziam, em seus próprios termos, momentos da totalidade social, pelos quais é possível extrair uma imagem e narrativa do período histórico em questão. Desse modo, as produções culturais pós-modernas permitiram que o autor mapeasse os traços sociais e históricos da sociedade e, assim, “periodizasse” o capitalismo, algo que o fez formular pela primeira vez, ou de forma mais completa, uma interpretação da sociedade contemporânea.

Nesse sentido, pode-se dizer que, no momento em que Jameson adentra no debate sobre o pós-modernismo, sua obra passa a apresentar uma teoria social ou uma teoria do capitalismo contemporâneo, cujo ponto de partida é a análise da superestrutura – que, devido a um processo de “desdiferenciação” das esferas, implicaria necessariamente uma análise estrutural.²³ A partir do exame de uma série de exemplares da arte e do pensamento pós-moderno – como as obras de Andy Warhol, estruturas arquitetônicas (como Hotel Bonaventure), o gênero de “filmes nostalgia” (como *Guerra nas Estrelas*, de George Lucas), a produção literária do escritor E. L. Doctorow, o pensamento de Jean-François Lyotard – o autor delineou um inventário das principais características constitutivas do pós-modernismo, que revelariam traços definidores não só da cultura, mas como da própria realidade, tendo em vista sua compreensão de que os produtos culturais pós-modernos conteriam em si traços estruturais da atual fase do capitalismo (JAMESON, 1997, p. 21). As análises culturais presentes em *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio* projetam, assim, uma imagem da vida social, evidenciando como as transmutações do sistema no pós-guerra foram traduzidas no âmbito da representação (simbólica, cultural,

23 Para Jameson, descrição estrutural e cultural fazem parte de um “circuito de realimentação”, de forma que estão sempre embutidos um no outro (JAMESON, 1997, 18-19): “Dizer que meus dois termos, o *cultural* [pós-modernismo] e o *econômico* [capitalismo tardio], se fundem desse modo um no outro e significam a mesma coisa, eclipsando a distinção entre base e superestrutura, (...) é o mesmo que sugerir que a base, no terceiro estágio do capitalismo, gera sua superestrutura através de um novo tipo de dinâmica. E isso (...) parece nos obrigar, de antemão, a tratar os fenômenos culturais no mínimo em termos de *business*, se não nos termos da economia política” (*Ibidem*, p. 25).

artística) e na psique dos indivíduos, que passaram a ser cada vez mais marcadas pela falta de profundidade, de historicidade, pela fragmentação e redução da experiência ao presente imediato.

Um dos elementos que compõe o quadro da interpretação de Jameson é o de que a cultura pós-moderna revelaria uma predominância crescente do *espaço* sobre o *tempo*, como categoria que passou a organizar com mais força as experiências sociais dos indivíduos. Para o autor, a temporalidade, ou ainda, a relação da sociedade com o tempo e com a historicidade, era uma das características definidoras da sociedade moderna, enraizada na experiência incompleta de modernização do capitalismo, na qual persistia a coexistência entre o novo e o antigo, ou seja, em que ainda vigorava uma experiência de tempo heterogêneo, no qual as noções de passado e futuro orientavam a experiência temporal e a perspectiva da história. Um índice disso seriam os próprios clássicos do modernismo, obcecados pelo sentido do tempo profundo, pela memória e pela duração. Em contraposição, o advento do pós-modernismo representaria o esgotamento dessa relação com o tempo: com a colonização dos últimos enclaves pré-capitalistas, as experiências temporais se tornaram mais homogêneas, ou ainda, mais uniformemente modernizadas. Com isso, a percepção moderna sobre a história entrou em crise; nosso senso de passado e futuro se esfacelou; e o tempo foi reduzido ao presente, ou melhor, à experiência imediata do “aqui e agora” que está ao nosso redor, o espaço. Nossa época se caracterizaria, portanto, não mais por um mundo “lento e vasto, que requeria eras para ser atravessado de caravana ou caravela, um mundo de um tempo mais espesso, como um elemento viscoso”, mas pela agitação do multicultural, das grandes multidões e dos níveis de velocidades vertiginosos (JAMESON, 2006c, p. 96).

Com efeito, na descrição de Jameson, “nossa vida cotidiana, nossas experiências psíquicas, nossas linguagens culturais” passaram a ser dominadas pela categoria espaço, e não mais pela de tempo, de forma que a melhor definição sobre a época pós-moderna seria denominá-la como aquela que se esqueceu de como pensar historicamente (JAMESON, 1997, p. 43). Nesse sentido, o tempo não foi abolido, mas encolhido, fenômeno visível nas experiências temporais dos produtos da cultura de massa (vídeo, cinema, etc.), mas também no domínio da economia (transações financeiras) e da política (perda coletiva da historicidade, inabilidade de imaginar futuros alternativos) (JAMESON, 2015, p. 105). Desse modo, o futuro desvanece como impensável ou inimaginável, enquanto o próprio passado se transforma em imagens empoeiradas, em pastiches.

Para o autor, outro sintoma social representado no âmbito da arte, e que expressaria de maneira aguda essa crise de temporalidade e de historicidade, seria o surgimento de um novo tipo de subjetividade, que ele caracteriza como “esquizofrênica”.²⁴ Em sua

²⁴ Na acepção empregada por Jameson, tomada de Lacan, consciência esquizofrênica é um sintoma que impede o estabelecimento de cadeias de significação do sujeito e de relação entre passado-presente-fu-

avaliação, o sujeito centrado moderno teria sido substituído pelo “sujeito esquizofrênico”, marcado por uma experiência fenomenológica presentificada e por uma matriz emocional constituída pelo que Lyotard denominou de “intensidades” (euforia, *badtrips*, *burnouts*, etc.), que suplantaram os afetos e psicopatologias típicas da modernidade (alienação, anomia, solidão, ansiedade, neuroses, histerias).²⁵ Assim, a formação da subjetividade pós-moderna estaria relacionada a um processo de aprisionamento existencial ao presente e a um enfraquecimento da integridade psíquica, tornando-se extremamente debilitada – uma “montanha russa” que oscila da euforia consumista à depressão (JAMESON, 1997, p. 29). Além disso, diante da “explosão da cultura” e do poder da propaganda e da mídia, que tornaram a realidade em pura aparência (estética, fetichizada e libidinizada), ela tornou-se um “repositório de imagens e de simulacros” (*Ibidem*, p. 45;143). Para Jameson, isso denotaria o quanto o pós-modernismo representaria também uma nova escala do fenômeno da reificação capitalista descrita por Lukács, que se utilizaria também de imagens e, não exclusivamente de objetos, como suporte material. Nesse sentido, o fetiche, derivaria não apenas da autonomia ilusória das coisas, mas também das imagens, generalizando-se seus efeitos na vida cotidiana, cada vez mais fragmentada; ou seja, enquanto ilusão, teria assumido como forma de existência outra ilusão, as imagens (*Ibidem*, p. 35).²⁶

Para Jameson, essa mutação na subjetividade se traduziria, por sua vez, em novas experiências urbanas, sobretudo nas grandes cidades. O progresso tecnológico, o sistema de transportes, os arranha-céus, a temporalidade da mercadoria, do consumo, da troca, a demolição da memória – que já eram sentidos de forma intensa pela subjetividade mo-

turo, imprescindíveis para a produção de um senso unitário de realidade. Em consonância com Jameson, Anderson (1999, pp. 67-8) dirá que “apagando-se num perpétuo presente, os estilos e imagens retro proliferam como substitutos do temporal”, conduzindo à “perda de qualquer senso ativo de história, seja como esperança, seja como memória”. Hobsbawm (2000, p. 13) dirá “quase todos os jovens de hoje crescem numa espécie de presente contínuo, sem qualquer relação orgânica com o passado público da época em que vivem”. Em sentido semelhante, Žižek (2005 p. 301) recai sobre a falta de significado histórico do presente, se perguntando: “não seria essa a condição de todos nós hoje em dia? (...) o presente é vivenciado como uma confusa sucessão de fragmentos que se evaporam rapidamente de nossa memória?”.

25 Jameson identifica esse deslocamento na comparação entre a obra de Andy Warhol e o quadro *O grito*, de Munch: “As grandes figuras de Warhol – a própria Marilyn ou Edie Sedgwick –, os casos notórios de autodestruição e *burnouts* do final dos anos 60 e a proliferação das experiências com drogas e a esquizofrenia pareceriam não ter mais quase nada em comum com as histéricas e neuróticas do tempo de Freud, ou com aquelas experiências canônicas de isolamento radical e solidão, de revolta individual, de loucura como a de Van Gogh, que denominariam o período do alto modernismo. Essa mudança na dinâmica da patologia cultural pode ser caracterizada como aquela em que a alienação do sujeito é deslocada pela sua fragmentação” (JAMESON, 1997, p. 42).

26 Nesse sentido, segue também a definição de Guy Debord, em *A sociedade do espetáculo*, quando descreve a imagem como “a forma final da reificação da mercadoria” (*Ibidem*, p. 246). Para Jameson, a mercadoria passou a se identificar cada vez mais com sua própria imagem (marca ou logotipo), transformando-se numa imagem libidinal de si mesma, ou ainda, tornando-se cada vez mais sua própria ideologia, de forma a reforçar as práticas de consumo como extremamente funcionais na reprodução e legitimação do sistema (JAMESON, 2008, p. 363-364). Um exemplo disso seria a propaganda e seus anúncios: em vez de apresentar as qualidades dos produtos que estão à venda no mercado, buscam apenas valorizá-los a partir da sua imagem, de forma que eles “transformam-se no próprio conteúdo das imagens da mídia” (JAMESON, 1997, p. 282). Além disso, a transformação da mercadoria em sua própria imagem teria intensificado ainda mais o ocultamento dos traços da produção capitalista hoje, de forma que o consumidor dos produtos vendidos pelos anúncios da propaganda está cada vez mais longe de “se lembrar do trabalho que foi necessário para produzir seus brinquedos e mobílias”, e “pensar nas mulheres do Terceiro Mundo cada vez que usar seu processador de textos” (*Ibidem*, p. 318). Assim, numa “sociedade que quer se esquecer das classes sociais, a reificação nesse sentido de embalar-o-consumidor é realmente muito funcional” (*Ibidem*, p. 318).

derna, tal como registrado na descrição da Paris de Baudelaire (*Ibidem*, p. 71) – passaram a impactar ainda mais a vida social, permeada por um ritmo capitalista de revolucionamento das forças produtivas e do meio ambiente ainda mais incessante e exacerbado, e por uma sensação avassaladora de efemeridade e velocidade. A pós-modernidade deveria designar, assim, o acirramento da forma como a sociedade capitalista se submete a um ritmo intenso de mudanças, sendo que estas significariam cada vez mais, ao mesmo tempo, uma padronização igualmente sem paralelos – dos modos de vida, da vida psíquica, das mercadorias, do espaço construído (JAMESON, 2006c, p. 102). Desse modo, diferentemente do que mostra a celebração da diferença e heterogeneidade pós-moderna, a vida social teria se tornado mais padronizada e homogeneizada na visão de Jameson. O efeito perverso disso é que a mudança se tornou o seu oposto, o estático: a “persistência do Mesmo através da absoluta Diferença – a mesma rua com edifícios diferentes, a mesma cultura através de novas trocas de pele momentâneas – leva a mudanças e ao descrédito, já que, a partir de então, a única mudança radical concebível consistiria em colocar um fim à própria mudança” (*Ibidem*, p. 105).

Assim, a vida social seria marcada por experiências cada vez mais urbanas, tecnológicas e efêmeras, num espaço homogeneizado e regido por uma temporalidade absoluta do tempo presente, o qual ele denominou de *hiperespaço*. Para o autor, a consolidação deste modificou o sentido da existência dos sujeitos sociais, que passou a não corresponder mais ao do corpo humano na natureza, a do indivíduo na comunidade orgânica dos vilarejos, ou do cidadão no Estado-Nação (*Ibidem*, p. 146-147), mas o do sujeito em um vasto sistema mundial, produto da abolição de fronteiras e das redes de transporte e comunicação. Nesse sentido, o processo de modernização do terceiro momento de expansão capitalista teria criado uma configuração espacial que colocou novos dilemas para se pensar a totalidade social, já que houve uma mudança profunda na relação cognitiva do sujeito com o espaço, ou ainda, que as constantes mutações espaciais não se seguiram de uma mutação subjetiva equivalente:

(...) não possuímos o instrumental perceptivo para nos emparelharos a esse novo hiperespaço (...) em parte porque nossos hábitos perceptivos foram formados naquele antigo tipo de espaço, que eu chamei de espaço do alto modernismo. A recente arquitetura – assim como muitos outros produtos culturais (...) – representa, portanto, algo como um imperativo ao crescimento de novos órgãos, que expandam os nossos sentidos e os nossos corpos até novas dimensões, ainda inimagináveis, talvez até, em última instância, impossíveis (JAMESON, 2006a, p. 31).²⁷

27 Tal desnorteamento espacial é tipificado em sua descrição do *Hotel Westin Bonaventure*, construído em Los Angeles por John Portman. Diferentemente dos monumentos arquitetônicos do alto modernismo, que pretendiam ser um espaço utópico radicalmente separado do tecido urbano degradado, o Hotel Bonaventure é a representação de como os edifícios da arquitetura pós-moderna visam à construção de espaços que se confundem com a própria malha urbana e abolem a diferenciação entre ambiente interior e exterior: “eles não mais tentam inserir (...) uma nova linguagem utópica, diferente, elevada, em meio ao mau gosto e ao comercialismo do sistema de signos da cidade que os circunda, mas sim buscam falar exatamente

A identificação e interpretação desses dois problemas – a constituição de um hiperespaço e a questão subjetiva que ele engendra – formam as bases fundamentais da formulação de Jameson do conceito de globalização nos anos 1990, a partir do qual o autor dá continuidade às elaborações dos principais traços e sintomas do momento pós-moderno do capitalismo, incorporando ajustes e novos elementos a sua teoria (JAMESON, 2015). Com isso, o autor pressupõe que, se o capitalismo em seu último estágio de desenvolvimento é marcado por uma absoluta espacialização e compressão do tempo ao presente, então que sua análise também deve se dar necessariamente através de uma matriz espacial – algo que o termo globalização permitiria.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante desse breve panorama sobre a intervenção de Jameson no debate sobre a pós-modernidade, algumas considerações podem ser feitas. Em primeiro lugar, pode-se dizer que sua abordagem redirecionou os termos das discussões vigentes sobre o tema até aquele momento. Além disso, ao encarar de maneira rigorosa o problema sobre o pós-modernismo – suas características fundamentais, “se ele sequer existe, se o próprio conceito tem alguma utilidade ou se, ao contrário, é apenas uma mistificação” – sustentou uma posição distinta de outros teóricos marxistas, que preferiram repudiar por completo ou insistir na sua irrelevância, já que se tratava de uma perspectiva que confrontava diretamente preceitos básicos da tradição marxista. O autor se destacou, portanto, por ponderar que um posicionamento sobre o tema era necessário, e que isso não passava por uma questão de “celebração” ou “rejeição”, de apologia ou condenação. Assim, não rejeitou ou simplesmente julgou moralmente o pós-moderno como uma posição antimarxista; pelo contrário, retomando os princípios elencados em *Marxismo e Forma*, procurou fazer um “acerto de contas”, retrabalhando os alcances e limites do conceito, reconectando-o e reinscrevendo-o na realidade concreta a qual ele estava vinculado: a história do capitalismo e as mutações que este sistema havia passado a partir do pós-guerra.

Para tanto, seguiu um dos principais legados da obra de Marx: a reflexão dialética sobre os processos históricos. Assim, da mesma forma como este analisou o desenvolvimento do capitalismo moderno como portador tanto do progresso quanto da catástrofe – ou seja, como estágio histórico simultaneamente progressivo e contraditório, alimentado pelas duas faces, negativa (exploração, reificação, dominação, desigualdade, etc.) e positiva (urbanização, industrialização, etc.), do desenvolvimento capitalista –, a emergência do período pós-moderno é analisado por Jameson nesse mesmo protótipo dual e ambi-

essa linguagem, usando seu léxico e sua sintaxe, que foi, emblematicamente, ‘aprendida em Las Vegas’ (JAMESON, 1997, p. 65). O Hotel Bonaventure, nesse sentido, aspiraria ele mesmo “a ser um espaço total, um mundo completo, um tipo de cidade miniatura” que “não quer ser uma parte da cidade, mas, sim, o seu equivalente e o seu substituto”; o principal indício disso seria o seu revestimento de vidro espelhado que, através de seu reflexo, “repele a cidade” (*Ibidem*, p. 33).

valente, levando em consideração suas promessas (pluralismo, liberação, etc.) e perdas (homogeneização, falta de historicidade, fragmentação, etc.).²⁸ Num momento em que não havia um consenso sobre o sentido das mudanças de época processadas no final do século XX (que para muitos significava a emergência de uma ordem social completamente nova, que colocava em xeque diversos conceitos clássicos de explicação) e qual seria a melhor forma para nomeá-las (sociedade pós-industrial? sociedade pós-moderna? do consumo, informação, mídia, tecnologia?), o autor conseguiu, então, sustentar uma posição que não caiu na dupla armadilha de defender ou uma posição nostálgica de uma volta ao passado moderno, ou de simplesmente se acomodar no discurso de que tudo mudou e de que viveríamos mediante circunstâncias completamente novas.

Assim, sua postura foi a de trabalhar uma série de conceitos, correlacionando-os para chegar a uma caracterização do fenômeno que realmente deveria ser objeto de debate entre os teóricos sociais (a inauguração de um novo estágio do capitalismo): o termo *capitalismo tardio*, subsequente à fase monopolista ou imperialista, tal como descrita por Lenin; a ideia de *pós-modernismo*, que substituiu o modernismo enquanto dominante cultural; a ideia de “*modernização completa*”, que definiria, em termos econômicos e sociais, a colonização final de todas as esferas da vida pelo capitalismo e dos últimos enclaves modernos de resistência à mercantilização. Nesse quadro, o termo pós-modernismo, em especial, é concebido não apenas como uma teoria epistemológica ou uma nova estética, mas como um *fenômeno social*, ou melhor, como uma revolução cultural concomitante à uma reconfiguração do modo de produção capitalista, compreensão que o permitiu o mapeamento de uma série de traços característicos de nossa época. Com isso, Jameson tanto desmente o anúncio de que as capacidades explicativas do marxismo teriam colapsado, quanto evidencia como, no fundo, o avanço tecnológico, o crescente papel da imagem, do vídeo e da propaganda, a presença de novas tendências do cinema, de radicais mudanças na arquitetura, na literatura, etc., revelavam para essa tradição novos paradigmas para a compreensão da própria sociedade capitalista, entre elas a de interpretar uma sociedade em que a imagem se sobrepõe às coisas, em que os indivíduos se veem imersos na ideia de “presente perpétuo” (JAMESON, 2006a, p. 44.).

Assim, apesar do debate pós-moderno há tempo ter deixado de ser uma “moda intelectual”, tal como foi nos anos 1980, pode-se dizer que uma série de problemas por ele tematizados (como a questão da fragmentação, da perda de historicidade, presentificação, falta de profundidade, etc.) persistem, sendo ainda possível extrair dele contribuições para pensar a subjetividade contemporânea e os fenômenos sociais das grandes cidades

28 “Marx nos incita a fazer o impossível, a saber, pensar esse desenvolvimento de forma positiva e negativa ao mesmo tempo; em outras palavras, chegar a um tipo de pensamento capaz de compreender ao mesmo tempo as características demonstravelmente funestas do capitalismo e seu extraordinário dinamismo liberador em um só raciocínio e sem atenuar a força de nenhum desses dois julgamentos. Devemos, de algum modo, elevar nossas mentes até um ponto em que seja possível entender o capitalismo como, ao mesmo tempo, a melhor e a pior coisa que jamais aconteceu à humanidade” (JAMESON, 1997, p. 73).

globais, cada vez mais rodeadas e saturadas de imagens, formas de consumo, tecnologias, mídias, cultura de massas, etc.. Ao mesmo tempo, um distanciamento crítico da argumentação de Jameson também se faz necessária, a exemplo da noção de “modernização completa”, que claramente evidencia uma visão de centro de capitalismo e que em geral não corresponde ou encontra lastro na realidade dos países periféricos, como é o caso do Brasil e outros países latino-americanos, haja vista, inclusive, que nosso problema por muito tempo passou por compreender, antes de qualquer coisa, se haveríamos conhecido plenamente a própria experiência da modernidade. Nesse sentido, pode-se concluir que, ao não matizar tais diferenças em sua descrição, Jameson acaba universalizando demasiadamente o sentido do pós-modernismo, de forma que parece prudente afirmar que suas formulações apontam tendências gerais fundamentais para entender as dinâmicas da última expansão do capitalismo, mas que elas não devem ser vistas como uma representação do que concretamente é o capitalismo em geral, na medida em que se trata de uma visão que parte de forma nacional específica: a norte-americana. Ao mesmo tempo, é exatamente o “americanismo” de sua teoria que ajuda a entender o pós-modernismo como um fenômeno que foi gestado nos Estados Unidos e posteriormente importado e difundido para outros países, devido a própria posição e influência cultural que este passou a ocupar no sistema mundial no pós-guerra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, P. *A crise da crise do marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Modernidade e revolução. In: *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 4, p. 2-15, 1986.
- _____. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BADIOU, A. *A Hipótese Comunista*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- BAUDRILLARD, J. *A sociedade de consumo*. Portugal: Edições 70, 2008.
- BECK, U. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- BELL, D. *O advento da sociedade pós-industrial*. São Paulo: Cultrix, 1977.
- BENSAÏD, D. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.
- BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, È. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- BURAWOY, M. Marxism after communism. In: *Theory and Society*, n. 29, pp. 151-174, 2000.
- CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

- CEVASCO, M. E. O sentido da crítica cultural. In: *Revista Cult*, ano 14, n. 3, p. 19-22, 2008.
- DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- EAGLETON, T. Capitalismo, modernismo e pós-modernismo. In: *Crítica marxista*, v. 1, São Paulo, pp. 53-68, 1995.
- _____. *As ilusões do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- GIDDENS, A. *Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. São Paulo: Ed. Unesp, 1998.
- _____. & TURNER, J. (org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.
- GORZ, A. *O Imaterial*. São Paulo: Annablume, 2005.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HARVEY, D. *A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- HOBBSBAWM, E. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- JAMESON, F. "Foreword". In: LYOTARD, Jean-François. *The postmodern condition: a report on knowledge*. Oxford: Manchester University Press, 1984.
- _____. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- _____. *O inconsciente político*. São Paulo: Ática, 1992a.
- _____. "Periodizando os anos 60". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992b.
- _____. *Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio*. São Paulo: Ática, 1997.
- _____. "O marxismo realmente existente". In: JAMESON, F. *Espaço e imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- _____. "Pós-modernismo e sociedade de consumo". In: JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.
- _____. "Marxismo e pós-modernismo". In: JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.
- _____. "As antinomias da pós-modernidade". In: JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006c.
- _____. "Architecture and the Critique of Ideology". In: JAMESON, F. *The Ideologies of Theory*. London: Verso, 2008.
- _____. *Valences of the Dialectic*. London: Verso, 2009.
- _____. The aesthetics of singularity. In: *New Left Review*, 92, March-April, 2015.

KUMAR, K. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LYOTARD, J. F. *O Pós-Moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1990.

MANDEL, E. *O capitalismo tardio*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MELLO, G. M. C. *Teorias marxistas sobre o capitalismo contemporâneo*. 2012. 324 f. Tese de Doutorado em Sociologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

MUSSE, R. O debate marxista sobre a pós-modernidade. In: *Revista Z Cultural* (UFRJ), ano VII, n. 3, p. 1-5, 2012.

SENNET, R. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

THERBORN, G. *Do marxismo ao pós-marxismo?* São Paulo: Boitempo, 2012.

TOURRAINE, A. *A sociedade pós-industrial*. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

WOOD, E. M. What is the “postmodern” agenda? An introduction. In: *Monthly Review*, vol. 47, n. 3, jul-ago 1995.

_____. Modernity, postmodernity, or capitalism? In: *Review of International Political Economy*, v. 4, n. 3, p. 539-560, 1997.

ZIZEK, S. “Multiculturalismo ou a lógica cultural do capitalismo multinacional”. In: DUNKER, C.; PRADO, J.L. (Orgs.). *Zizek Crítico*. São Paulo: Hacker, 2005.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

MARCELINO, Giovanna Henrique. Fredric Jameson, teórico da Pós-Modernidade.
Data de submissão: 13/08/2019 | Data de aprovação: 09/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

MARCELINO, Giovanna Henrique. Fredric Jameson, teórico da Pós-Modernidade. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 41-88.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

O INTELLECTUAL POSTO À PROVA: UMA CRÍTICA A ATITUDES IDENTITÁRIAS

THE INTELLECTUAL UNDER TEST: A CRITIC OF IDENTITY ATTITUDES

Michel Diogo Saldanha



O INTELLECTUAL POSTO À PROVA: UMA CRÍTICA A ATITUDES IDENTITÁRIAS

THE INTELLECTUAL UNDER TEST: A CRITIC OF IDENTITY ATTITUDES

Michel Diogo Saldanha

RESUMO: A partir da necessidade de melhor compreender os fundamentos do construto pós-moderno, pretendemos estabelecer uma crítica de viés marxista às atitudes relacionadas a esse construto. A saber, atitudes produzidas mediante lutas por identidade étnica e/ou de grupos. Um tipo de atitude será tomada como ponto para o debate: o uso da experiência individual do investigador como critério de investigação das estruturas sociais capitalistas. Partiremos, para isso, do pressuposto gramsciano de que a função do intelectual orgânico deve pautar-se em sua relação com o conjunto dos grupos sociais, visto ser este um quesito fundamental para a organização da classe trabalhadora. Buscaremos, portanto, evidenciar as atitudes denominadas identitárias. Em seguida, mostraremos como a tradição marxista tende a se posicionar diante dessas atitudes e do construto pós-moderno. E, por fim, apontaremos como tais atitudes promovem obstáculos nas lutas pela emancipação humana.

PALAVRAS-CHAVE: marxismo, intelectuais, atitudes identitárias, crítica.

ABSTRACT: From necessity of better understanding the elements from postmodern pattern, we intend make a marxist critic of postmodern attitudes. That is to say, attitudes produced through struggles for ethnic/group identity. The point of debate comes from this attitude: use the individual researcher experience as a method of researching capitalist social structures. For this, we will adopt the gramscian theory in which the organic intellectual must be connect to the set of social groups, since this is a key issue for the organization of the working class. We seek to show the so-called identitary attitudes. Then, we will show how the marxist tradition sees such attitudes and sees the postmodern pattern. At last, we will indicate how these attitudes promote obstacles in the struggles for human emancipation.

KEYWORDS: marxism, intellectuals, identity attitudes, criticism.

INTRODUÇÃO

Ao encravar um prego num pau de taipá, um pedreiro, ou mestre de obras, mobiliza não apenas sua força física, mas todo um complexo sináptico que põe na atividade em jogo sua capacidade de coordenação motora, de atenção sobre o manuseio do martelo e, sobretudo, de planejar a que fim pretende esse ato. O trabalho de erigir uma escada exige um instrumental teórico prévio ao cálculo realizado no momento de sua construção. Há, nesse caso, como diz Antonio Gramsci (2004, p. 18), uma “atividade intelectual criadora”. Pela lógica gramsciana, a atividade intelectual criadora seria exercida pelo pedreiro na medida em que prega e desprega, desfaz e refaz, mediante a projeção de seu objetivo laboral. No senso comum, entretanto, a noção “intelectual” é frequentemente empregada para caracterizar homens e mulheres detentores de erudição, graduados em algum conhecimento ou especialistas em determinado tipo de saber.

Esse entendimento restrito do termo “intelectual” propende ao elitismo. Tal qual se pode ver, na primeira metade do século XIX, formulado pelo círculo político de François Guizot, que se preocupava em instituir na França um governo de sabedores, segundo o qual os eleitores e os membros da sociedade política derivariam de sua capacidade intelectual individual, de seu próprio talento (ROSANVALLON, 1999, p. 212-230). O intelectual, aqui, é membro de uma *intelligenza*. Esse tipo de caracterização arrastou-se por mais de um século e meio, podendo-se encontrar, de forma geral, matizes de tendência conservadora e de tendência liberal.

Em concepção conservadora, por intelectual pode-se pensar naquele que utiliza a capacidade de apreender e manipular conceitos e ideias. O conservador estadunidense Russel Kirk (2013, p. 145-159) não poupa os adjetivos para qualificar e caracterizar intelectuais: eminente, grande, exemplar. Kirk deixa isso nítido quando faz a oposição entre a “classe do conhecimento” – noção tomada de Peter L. Berger – e as “pessoas completamente ignorantes e incompetentes” (Ibidem, p. 217). Nas ideias do político conservador brasileiro, Gilberto Amado, a manutenção do estado de coisas anda em direção antidemocrática. Exigia ele, em início do século XX, não apenas que os representantes do Parlamento brasileiro sejam cidadãos distintos por sua capacidade intelectual, mas também que os eleitores assim o fossem. Entendia que “não é no votar o povo livremente que consiste a democracia; a democracia consiste em votar inteligentemente” (AMADO, 1999, p. 20). Em suma, o trabalho de um intelectual associa-se estritamente ao trato das ideias, “sem levar em conta a influência que essas ideias possam ou não exercer sobre a vida concreta” (SOWELL, 2011, p. 15-18).

A concepção liberal aproxima-se da concepção conservadora na medida em que o intelectual é caracterizado por seu grau educacional. Em 1814, Benjamin Constant (2014, p. 58) propunha que os representantes da Assembleia Representativa francesa fossem ex-

traídos da “‘elite’ dos talentos, das virtudes e da ilustração”. Elaboraões mais recentes tornam clara a tendência de relacionar o intelectual ao estágio de escolarização: “os ‘intelectuais’ são um subconjunto de um conjunto muito maior, integrado por todas as pessoas de alta escolaridade”. Por isso, “do verdadeiro intelectual espera-se reflexão, elaboração, desenvolvimento”, contudo, “exclui a maioria dos que se contentam com o status de ‘diplomados’” (LAMOUNIER, 2014, p. 22-23). Desse modo, a acepção liberal do termo pauta-se na identificação e no engajamento político para com valores públicos, ou seja, do intelectual espera-se atuação em questões públicas (Ibidem, p. 23).

A contrapartida ao elitismo liberal-conservador empregada na noção “intelectual” pode ser encontrada em Gramsci. O filósofo sardo apoia-se nas relações sociais para entender o papel e a formação do intelectual. O intelectual é um organizador das massas, da sociedade em geral, “em todo seu complexo organismo de serviços, até o organismo estatal, tendo em vista a necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe” (GRAMSCI, 2004, p. 15). Gramsci confere à categoria “intelectual” não apenas uma noção ampliada, como também a depreende baseado em sua função social no conjunto de relações sociais, pois o exercício da função intelectual ocorre “em conexão com todos os grupos sociais.” Ou seja, a relação entre os intelectuais e o mundo da produção é “‘mediatizada’, em diversos graus, por todo o tecido social” (Ibidem, p. 21), pois, as massas não se tornam independentes sem organização, “e não existe organização sem intelectuais” (GRAMSCI, 2015, p. 104). Trata-se, portanto, de um movimento em que há trabalho de elaboração de “um pensamento superior ao senso comum e cientificamente coerente,” sempre em “contato com os ‘simples’, e, melhor dizendo, [encontrando] nesse contato a fonte dos problemas que devem ser estudados e resolvidos” (Ibidem, p. 100).

O processo de formação de intelectuais “é longo, difícil, cheio de contradições, de avanços e recuos, de debandadas e de reagrupamentos”. Envolve, continua Gramsci, a “dialética intelectuais-massa”;

o estrato dos intelectuais se desenvolve quantitativa e qualitativamente, mas todo progresso para uma nova “amplitude” e complexidade do estrato dos intelectuais está ligado a um movimento análogo da massa dos simples, que se eleva a níveis superiores de cultura e amplia simultaneamente o seu círculo de influência, com a passagem de indivíduos, ou mesmo de grupos mais ou menos importantes, para o estrato dos intelectuais especializados (Ibidem, p. 104-105).

Gramsci identifica um processo histórico em que os intelectuais exercem mediação entre as classes dirigentes e as massas - processo negligenciado pela vertente liberal-conservadora. Do mesmo modo, percebe-se que a atuação do intelectual não pode ser dissociada do poder de organizar as massas.

Não há outro meio amplo de formação de intelectuais que não a escolarização. O filósofo sardo entende a escola como “o instrumento para a elaboração dos intelectuais”. Ela é um estatuto central quando se pensa na intelectualização técnica e cultural, em que deve corresponder “a maior ampliação possível da difusão da instrução primária e o maior empenho no favorecimento do acesso aos graus intermediários do maior número.” Assim, a quantidade deve andar ao lado da maior qualificação de instrução, pois é necessário “criar a mais ampla base possível para a seleção e elaboração das mais altas qualificações intelectuais” (GRAMSCI, 2004, p. 19-20). Encontra-se aqui não apenas uma definição democrática e antielitista, mas toda uma forma de pensar a formação e atuação do intelectual em consonância com suas determinadas relações sociais. Seu ponto fulcral é a relação entre intelectuais e massas.

O intelectual de formação materialista histórica, portanto essencialmente marxista, inclina-se a não preterir as relações sociais capitalistas de sua avaliação de mundo, pois que, senão arriscaria sair de suas bases materialistas para cair no humanismo “especulativo”. Entendiam Marx e Engels (2011, p. 144) que, sob o prisma teórico, o materialismo é representado pelo humanismo e, sob o prisma da *práxis*, o socialismo e o comunismo representam o materialismo. Utilizaram dos critérios teoria e *práxis*, para colocarem em campos distintos o socialismo-comunismo e o humanismo. E mais, expurgavam do “*humanismo real*” quaisquer pretensões metafísicas, como as do “*idealismo especulativo*”, que, “no lugar do *ser humano individual e verdadeiro*, coloca a ‘*autoconsciência*’ ou o ‘*espírito*” (Ibidem, p. 15, grifos dos autores).

Partimos do pressuposto gramsciano de que a função do intelectual deve pautar-se em sua relação com o conjunto das relações sociais, pois esse é um quesito fundamental para a organização da classe trabalhadora. O desvio desse quesito parece incorrer em dois movimentos possíveis. Por um lado, a aceitação da concepção elitista da função intelectual, ao assumir a posição conservadora de afastamento das massas. Por outro lado, a limitação do exercício da função intelectual a um determinado grupo em detrimento de todo o conjunto de grupos sociais, ao assumir que as relações particulares àquele grupo modelam a totalidade das relações sociais capitalistas. Descartaremos o primeiro movimento para focarmos no segundo, pois que visamos um debate necessário sobre atitudes de cunho metafísico, especulativo.

Dito isso, o presente estudo objetiva, em primeiro lugar, pôr à prova os aspectos “especulativos” do pensamento de intelectuais que se valem de suas próprias experiências de vida para reclamar a universalidade de problemas sociais. Tais aspectos podem ser identificados na produção acadêmica brasileira, principalmente na formação em Ciências Humanas, mas que não se resumem espacialmente e produtivamente aos cursos de Ciências Humanas das universidades brasileiras, pois tendem a serem ramificações de um

construto ideológico mais amplo - fundado na contestação da modernidade ocidental. A primeira parte deste texto contemplará esses aspectos, mostrando como eles se distanciam da tradição marxista e se aproximam das premissas do liberalismo. Em segundo lugar, este estudo pretende contribuir com o debate que apresenta o marxismo como um sistema teórico-metodológico capaz de oferecer controles disciplinares para a formação do intelectual. Para isso, na segunda parte deste trabalho mostraremos como a teoria marxista vem se posicionando em relação ao construto pós-moderno e às atitudes identitárias; e, à guisa de conclusão, buscaremos apontar como as atitudes identitárias tendem a promover disfunções nas lutas pela emancipação humana.

A QUERELA DA INVESTIGAÇÃO DO SOCIAL PELAS LENTES DA EXPERIÊNCIA INDIVIDUAL

O crítico literário alemão Hans Ulrich Gumbrecht, nos primero e último capítulos de seu livro *Produção de presença*, utiliza-se de elementos autobiográficos para endossar sua teoria da crítica cultural. O autor é enfático em desvencilhar de sua obra um paradigma epistemológico único. Segundo ele, “ela com certeza não se inclui na tradição europeia da ‘hermenêutica’ (pelo contrário!), nem é um exercício de ‘desconstrução’; afasta-se ainda mais dos ‘estudos culturais’ ou (o Diabo seja surdo!) do marxismo” (GUMBRECHT, 2010, p. 15-16). Para auxiliar-lhe na reflexão sobre a necessidade de reformular as disciplinas das Ciências Humanas e sobre a hermenêutica o crítico literário invoca, no primeiro capítulo, suas experiências pessoais na Iugoslávia socialista da década de 1970 (Ibidem, p. 21-42).

O último capítulo é uma conclusão da obra, uma reflexão sobre o conceito “presença”, mas também, e principalmente, é uma reflexão sobre o *eu* do autor. É a afirmação de que o livro era sobre si “existencialmente”. Nesta última parte, o crítico literário alemão liga o conceito central de sua obra à autorreflexão, à redenção, ao autoconvencimento, ao seu encorajamento frente determinados desafios e sobre ser um humanista. Mas há algo de conclusivo em todo esse amálgama entre experiência individual e teoria cultural. Admite o autor que “uma reflexão acerca da presença revelaria como era inútil as Humanidades tentarem justificar sua própria existência apontando para uma ‘função social’ ou para um ‘resultado político’” (Ibidem, p. 165 et seq.). Fica a impressão que Gumbrecht quer com isso dizer que seu humanismo, como o humanismo “especulativo” do tempo de Marx e Engels - ainda que sob reformulações ocorridas após mais de um século e meio -, pode ser admitido em afastamento das relações sociais reais e pautado na autoconsciência do autor. Daí o esforço em retratar-se na tese em que defende.

Na produção acadêmica brasileira das Ciências Humanas podem ser encontradas inclinações do mesmo tipo. Não são casos isolados. Mas também não refletem nenhuma

totalidade em relação à determinados cursos ou programas de pós-graduação; menos ainda a grandes ou pequenas áreas de estudo. Parece mais a adesão de determinados intelectuais a um paradigma epistemológico. Ainda mais difícil é taxar se tal ou qual intelectual é pós-moderno quando não há admissão a esse paradigma ou defesa explícita nesse sentido. Há quatro décadas, o que os teóricos e críticos do paradigma pós-moderno vêm fazendo através de debates é apontar traços e atitudes, características comuns, a esse paradigma. O aspecto que trazemos então a debate é a atitude de buscar uma investigação do todo social pelo critério da experiência individual do próprio investigador. Vejamos.

Em tese de doutoramento em Educação, Carolina Maria Costa Bernardo (2016, p. IX) objetivou questionar as bases epistemológicas da ciência ocidental inserindo “as populações negras (como sujeitos e/ou objetos de pesquisa) no território científico”. Num primeiro sentido, a autora propõe a inserção do pensamento surgido dos “movimentos pan-africanos” em posição de equivalência a seus “parceiros ocidentais” (Ibidem, p. 131-141). Diante de proposta tanto desafiadora como necessária, a autora se foca no estudo de caso da educação da Guiné-Bissau contemporânea.

Num segundo sentido, sustenta a autora que a “investigação tem origem no *meu corpo e meus pensamentos de mulher negra, mãe, professora, pedagoga, mestre em educação*” (Ibidem, p. 19, grifos da autora). É explícita a convicção da autora de que ela tornou-se objeto de sua própria pesquisa: “insiro minha vida e minhas experiências no exercício da reflexão e da compreensão de uma sociedade na qual estou inserida” (Ibidem, p. 19). No transcorrer da pesquisa fica nítido a utilização de situações experimentadas pela autora, denominados por ela de “elementos autobiográficos”.

O primeiro capítulo de sua pesquisa de doutoramento é destinado a isso. A “narrativa” de sua vida, das origens de sua família, da labuta de seu pai em ter que ao mesmo tempo trabalhar e estudar, e de sua “ascensão a alguns espaços de saber-poder como a universidade pública”, propõe-se a compreender as origens de sua “negritude” (Ibidem, p. 55-60). A intenção central de autobiografar-se é “identificar os processos constitutivos da minha identidade e criar parâmetros para analogias sociológicas com os processos de formação do povo brasileiro” (Ibidem, p. 62). Em sua pesquisa, conclui a autora, desenvolveu-se “uma concepção teórica/pedagógica” que objetiva processos educacionais baseados na “Consciência de si mesmo (EU) + Consciência dos Outros + Consciência da Natureza + Consciência dos contextos sociais + Consciência histórica e política + Consciência de raça, classe e gênero” somado à “consciência dos conhecimentos produzidos pela humanidade” (Ibidem, p. 231). Com essa conclusão, é inevitável a impressão de que o objetivo inicial do trabalho - aquela pretensão de parear o pensamento guineense ao conhecimento científico ocidental - parece deslocar-se para uma espécie de narrativa da tomada de consciência de si da autora em ligação ao todo social.

Na prática, entretanto, Carolina Bernardo expressa intenções epistemológicas e políticas. Epistemológicas na medida em que investiga as populações negras brasileiras e guineenses; e o acréscimo de elementos autobiográficos relacionando-os em debate com outros autores e teóricos não necessariamente foge dos objetivos epistemológicos da investigação. Há que se destacar, com isso, o ganho formativo das conexões estabelecidas com intérpretes do Brasil e da África, como Gilberto Freyre, Franz Fanon, Fátima Oliveira, Kabengele Munanga, dentre outros. Todavia, há intenções políticas, pois desloca o sujeito da pesquisa tornando-o objeto, atravancando, assim, o alcance do conhecimento objetivo que confere caráter científico a esse modo de investigação.

O trabalho de mestrado em Educação de Fábio Florenço Gomes,¹ apoia-se na intenção de colocar referenciais “pan-africanos” no centro do Ensino de História da África. Também nessa pesquisa a experiência individual do pesquisador ganha seu intentado protagonismo. O autor narra como suas origens suburbanas no Rio de Janeiro, seu ingresso na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, suas experiências em pesquisa na graduação e sua entrada no mestrado na Universidade Federal do Ceará (GOMES, 2014, p. 4-20). Mais do que isso, o autor caracteriza seu trabalho como de investigação “militante”. Da mesma forma, aduz não trabalhar “sob a sentença eurocêntrica sujeito-objeto de pesquisa, mas entre sujeitos da pesquisa” (Ibidem, p. 20). Sua “investigação militante” é explicada pelo endosso do autor em ter se motivado por dupla base: justiça e libertação. Justiça, porque buscou com sua dissertação a possibilidade de que seus leitores tenham acesso “a informações sobre períodos decisivos da história e historiografia africana, restritas ou ignoradas por sistemas educacionais neocoloniais”. Libertação, porque apontou para “a necessidade de construção de novos manuais de história da África” baseados em autores do Senegal, Burkina Faso e Guiana, respectivamente, Cheikh Anta Diop, Joseph Ki-Zerbo e Walter Rodney (Ibidem, p. 242-244).

Assim como Carolina Bernardo buscou resgatar referenciais filosófico-científicos da Guiné-Bissau, é também considerável o esforço de Fábio Gomes em recuperar referenciais do pensamento africano pouco conhecido entre professores de História da educação básica. Como também é categórica a conversão do sujeito para o objeto da pesquisa, a utilização de elementos autobiográficos na construção argumentativa e, no caso deste segundo autor, a explícita confissão de objetivos militantes no processo de investigação científica.

Há outros trabalhos que seguem nesse sentido. Por um lado, o pesquisador demonstra incomodar-se com as querelas do mundo social. Por outro lado, coloca em evidência suas experiências individuais como elemento constitutivo do objeto de pesquisa.

¹ Curiosamente, há duas versões diferentes da dissertação do autor, com o mesmo título e mesmo ano de publicação: uma versão com 377 páginas e outra com 268 páginas. Baseamos nesta última.

Isso pode aparecer de forma mais ou menos explícita. Em um estudo sobre consulentes de entidades das religiões de matriz africana, a investigadora não resiste em considerar sua própria experiência ante a investigação: “é deveras emocionante ouvir os relatos narrados com tanto carinho e tanta fé, e sentir um pouco o que essas entidades representam em suas trajetórias” (REZENTE, 2017, p. 193). A experiência da pesquisadora ao identificar que “são muitas as vozes que falam, gritam, clamam, sussurram e silenciam” (Ibidem, p. 194), demonstram uma polifonia de vozes onde, para nós, apenas a autora fala.

Pode ocorrer, também, em outro caso, a dificuldade da investigadora se autorreconhecer associada ao paradigma pós-moderno, mesmo confessando o interesse em suas propostas epistemológicas por buscar “dar voz ao indivíduo e a diversos grupos, muitas vezes ignorados” (FURTADO, 2011, p. 35), apresentando então foscas restrições para afastar tais propostas da investigação. Nesse caso, também há extensas passagens para narrar suas conquistas individuais, que justifica assim os motivos pelos quais a investigadora se apresenta em seu trabalho “como *narradora* e, ao mesmo tempo, *personagem*” (Ibidem, p. 48 e passim, grifos da autora).

Mais ou menos declarados, seja anunciando o uso de elementos autobiográficos, seja narrando experiências individuais – e, quer de um modo, quer de outro, há um posicionamento ante a investigação das estruturas sociais –, esses aspectos – ou traços – identificados apresentam consequências de mão dupla. Sustentam, ao mesmo tempo, premissas liberais e identitárias. Vejamos, agora, as premissas liberais, e, na próxima seção, as premissas identitárias.

O mote da liberdade do indivíduo, clamado pelo liberalismo, parece reconfortar os intelectuais que se agarram aos aspectos até aqui levantados. Seu posicionamento e exemplaridade individual frente ao todo social provavelmente não seriam contestados por John Rawls. O filósofo liberal está de acordo em que “não somente nossos fins últimos e expectativas em relação a nós mesmo, como também nossos talentos e capacidades realizadas refletem, em larga medida, nossa história pessoal, as oportunidades que tivemos e nossa posição social” (RAWLS, 2011, p. 320). Mais ainda, desde que as possibilidades de realização individual não estejam ancoradas nas “desigualdades de perspectivas de vida” que resultem de “posições iniciais, vantagens naturais e contingências históricas”, a competição pelo exercício de certos cargos, pelo nível salarial – e, podemos acrescentar, por títulos acadêmicos em que a disputa inicia-se nos momentos que precedem o processo seletivo para o ingresso na universidade – pode ser gerada de desigualdades “inevitáveis, necessárias ou até mesmo altamente benéficas”, sustenta Rawls (Ibidem, p. 320-321).

O empenho desses intelectuais em promover seus interesses acadêmicos, não apenas visa à conquista do título, mas parece envolver, quando não a militância velada,

ao menos o desejo de promover justiça social. Isto é, ainda que haja uma contestação do estado de coisas vigente, seus objetivos de investigação parecem buscar justiça no interior das instituições sociais capitalistas; ou, na linguagem liberal de John Rawls (2016, p. 8), no interior da “estrutura básica da sociedade”. Nesse sentido, a justiça buscada por Fábio Gomes através da promoção do pensamento africano no ensino de História da África é uma “justiça como equidade”. Rawls a concebe a partir de princípios de justiça que visam nortear as instituições sociais vigentes. São princípios pautados no reconhecimento feito por indivíduos “livres e racionais” em uma “situação inicial de igualdade”, situação esta que definiria as condições associativas desses indivíduos a uma sociedade justa (Ibidem, p. 13-14).

O que o filósofo liberal não expõe em seu tratado liberal da justiça é que o individualismo apresenta, no campo político, um caráter essencialmente repressivo e muitas vezes restritivo. Assim como motiva “a proibição de coalizões operárias” (LOSURDO, 2006, p.224). A exemplaridade individual e a busca de justiça no interior das instituições capitalistas impedem, de um lado, a organização da classe trabalhadora e, de outro lado, no campo da formação do intelectual, a compreensão de que limitar-se *apenas* à busca da amenização das desigualdades resultantes de posições iniciais, naturais e históricas trabalha no sentido a oferecer organicidade às instituições sociais vigentes; pois, como se vê em Rawls, pautam-se em premissas substancialmente liberais.

Nos estudos sobre a situação do negro nas relações sociais brasileiras, de Florestan Fernandes e Alberto Guerreiro Ramos aos estudos mais recentes, não faltam exemplos que escapam dessa dimensão política de busca por justiça social. Na década de 1950, Guerreiro Ramos chamava atenção para a incorporação a-crítica de categorias e valores da realidade anglo-saxã aos estudos sobre o negro na sociedade brasileira. Propunha um modo de investigação pautada na experiência vivida dos negros brasileiros, considerando, ao mesmo tempo, que “os princípios gerais de conhecimento positivo [são] universais” (RAMOS, 1995, p. 164 e passim). Florestan Fernandes (2010, p.111 e passim), ao fazer uma autocrítica de seus estudos dos anos 1950 em que considerava a situação do negro brasileiro como de “capitulação passiva”, passou a conjecturar, na década de 1970, “uma dialética das relações raciais” no processo de reconhecimento do negro nas relações de classe da sociedade brasileiras. Mais recentemente, Silvio Almeida destacou a importância de se estudar a condição do negro brasileiro – mais especificamente o racismo – sobre a ótica da teoria social marxista, em que se sopesa os aspectos ideológicos, políticos, jurídicos e econômicos. Esse autor destaca, dentre outras coisas, como os discursos pautados no mérito individual tornam-se um fator para a estabilização do atual estado de coisas (ALMEIDA, 2018, p. 62-63); assim como, chama atenção para o tema - caro ao marxismo - das relações de classe em correlação à condição do negro na sociedade brasileira (Ibidem, p.145-149).

Têm-se a impressão, contudo, que há muitas lacunas para investigação e há muito em que se avançar no campo marxista. É necessário, para tanto, buscar soluções comunistas e socialistas que promovam a emancipação humana.

O MARXISMO DIANTE DAS CONSTRUÇÕES PÓS-MODERNAS

As construções pós-modernas podem ser mais bem compreendidas através de traços que lhe são próprios e mediante atitudes identitárias. Tais traços e atitudes são assim identificados por sustentarem a posição daqueles que os assumem. As atitudes identitárias poderiam ser chamadas de atitudes multiculturais. Adota-se “atitudes identitárias” porque têm referência nas lutas por identidade étnica ou grupal - assim como podem referir-se às lutas por identidade de gênero, credo religioso ou local de pertencimento. Nesse sentido, Pierre Bourdieu (2011, p. 113-114) é quem mais se aproxima da conceituação da noção: disputas por identidade podem ser vistas como lutas a respeito das origens, através do lugar e/ou etnias de origem, que correlacionam às disputas por monopólios de reconhecimento e que, conseqüentemente, buscam impor uma legitimidade própria nas divisões do mundo a partir da criação ou da divisão de grupos sociais. O que está em jogo nas disputas por identidade, afirma Bourdieu (Ibidem, p. 114), “é o poder de impor uma visão do mundo social”.

Atitudes identitárias podem ser pensadas como aspectos referentes, epistemologicamente, a um paradigma e, politicamente, a um construto ideológico; ou seja, a um paradigma filosófico pós-moderno e a um construto ideológico pós-moderno. A divisão, obviamente, é puramente didática. Tantos foram os autores que escreveram em defesa ou tomaram posição crítica em relação ao modelo pós-moderno, quantas foram as atitudes que o sustentam por aqueles que assim lhe amparam. Desde que Jean-François Lyotard lançou, em 1879, suas bases teóricas, o configurando como condição, o debate a seu respeito impulsionou inúmeras críticas na tradição marxista.

Em termos ideológicos, de um lado, a contestação dos preceitos da modernidade ocidental é assentada na ideia da existência de uma sociedade em que o capitalismo é marcado por novos aspectos econômicos e tecnológicos, tais como modernização digital, consumismo, capitalismo humanizado, personalização da produção, etc. Em outras palavras, promete a transcendência das contradições sociais do capitalismo oferecendo para isso construções ideológicas metamorfoseadas em rótulos prefixados em “pós”. Quanto mais se acentuam as contradições tanto mais a variedade de denominações para a sociedade: pós-industrial, pós-moderna, pós-capitalista, pós-tradicional, pós-moralista, dentre outras. De outro lado, a objeção à modernidade ocidental é a objeção ao projeto iluminista, o qual é tido como representante do racionalismo, da padronização do conhecimento e da produção, do progresso, da verdade absoluta, enfim, um projeto universalizante (MÉSZÁROS, 2014, p. 68-72; WOOD, 2017, p. 190-191).

István Mészáros, sobre essa lógica, afirma que as construções da ideologia dominante não são “o *verdadeiro* reflexo do mundo social”. Espera-se que elas forneçam apenas “uma explicação *plausível*, a partir da qual se possa projetar a *estabilidade* da ordem estabelecida”. Por esse motivo, a ideologia dominante produz um conjunto de categorias “que *atenua* os conflitos existentes e *eterniza* os parâmetros estruturais do mundo social estabelecido” (MÉSZÁROS, 2014, p. 69, grifos do autor). A construção ideológica pós-moderna caminha no mesmo sentido. Ao mesmo tempo, contesta a ideologia dominante, isto é, para Mészáros (Ibidem, p. 71) a ideologia da universalidade racional. O certo é que o filósofo marxista húngaro identifica nas construções ideológicas sobre a modernidade e sobre a pós-modernidade atitudes negativas em relação ao “potencial emancipador do trabalho”. Metodologicamente, as duas teorias negam a mediação entre o “particular” e o “universal”, pois enquanto, de um lado, o universalismo predominante na ideologia da modernidade tende a levar a uma “*universalização abstrata*”, do outro lado, “o culto da ‘diferença’ e do ‘particularismo’ na ‘pós-modernidade’ permanece restrito pelas limitações inerentes à *particularidade abstrata*” (Ibidem, p. 102-103, grifos do autor).

Enquanto Mészáros correlaciona a ideologia da modernidade a um projeto universal e racional, Ellen Wood faz ressalvas quanto a isso. Para a politóloga marxista um projeto iluminista - representado pelo universalismo e pelo racionalismo - associado à modernidade leva à dissimulação das especificidades históricas das origens do capitalismo. Este não se desenvolveu em pé de igualdade por toda a Europa. Tão menos ocorreu com a ideologia burguesa e com o projeto iluminista. A comparação que a autora faz entre França e a Inglaterra, no século XVIII, aponta uma ideologia burguesa francesa mais ligada a formas não-capitalistas de apropriação, enquanto que na Inglaterra a ideologia burguesa relacionava-se ao processo de melhoramento da produtividade agrária. Em outras palavras, assim como não havia uma única ideologia dominante em toda a Europa oitocentista, o capitalismo também não teve origens em todo o território europeu. Por esse motivo, associar os pilares do Iluminismo a uma ideologia de classes, e ambos à modernidade, que por sua vez é vinculada ao capitalismo, obscurece a compreensão sobre as origens do capitalismo (WOOD, 2017, p. 182-189).

As premissas teóricas do modelo pós-moderno acomodam-se nesses equívocos. É uma reação ao projeto iluminista e, simultaneamente, enraíza-se na modernidade assumindo que ela nasceu juntamente com o Iluminismo. Ellen Wood (Ibidem, p. 191) aponta que o modelo pós-moderno, ao pautar-se nessas ligações equivocadas, passa a ser caracterizado pelo ceticismo, pela incerteza, pela mudança, pela contingência dos fenômenos sociais; a sociedade é vista como fragmentada e indeterminada, as metanarrativas e teorias universalistas são recusadas.

Como paradigma filosófico, o modelo pós-moderno fundamenta-se epistemologicamente na recusa de teorias que enfatizam a integração da sociedade e de teorias que

destacam o conflito social. Firma-se em uma “terceira posição” (CARDOSO, 2005, p.73-79). A partir disso, o historiador marxista Ciro Flamarion Cardoso identificou cinco traços sustentados por autores que se assumem pós-modernos. O primeiro é o favorecimento da representação em detrimento da presença. Nega-se a percepção, os dados sensoriais experimentados junto à realidade, em favor dos conteúdos mentais representados pelo pensamento e pela linguagem. A distinção representação-presença é questionada; muitas vezes até mesmo rejeitada. O segundo traço é a crítica da origem. A busca pela origem do objeto investigado é negada, considerando-se assim apenas a superfície dos fenômenos analisados. O terceiro traço é a crítica da unidade em favor da pluralidade. A ênfase recai na tentativa de mostrar que aquilo que é visto como de existência única ou integral é, de fato, plural. Advém disso, a tendência de cair no subjetivismo, de inflar a individualidade, de hipervalorizar o *eu*; mesmo que se proclame o contrário. O quarto traço é a crítica da transcendência das normas em favor de sua imanência. As normas - tais como verdade, justiça, mal, racionalidade, etc. - são vistas como subordinadas às vontades daquilo a qual recaem. Pressupõe-se, com isso, que determinada ideia criada em uma determinada época atenderia a determinados interesses e, conseqüentemente, tal ideia é dependente de um determinado contexto social. O quinto traço, é a investigação mediante a “alteridade constitutiva”. A análise de um fenômeno - tal como palavras, ideias, organizações sociais, etc. - é realizada através de um processo de oposição a outro fenômeno. Ou seja, um grupo privilegiado assim o é ante outros grupos não-privilegiados. Na prática, entretanto, promove-se um processo de exclusão, oposição e hierarquização dos fenômenos reconhecidos pelo investigador: Valorizam-se os fenômenos que aparentam envolver o objeto analisado e descartam-se ou minimizam-se fenômenos reais não valorizados pelo investigador (Ibidem, p. 85-91).

O construto pós-moderno depende, por isso, desse conjunto teórico-metodológico para promover sua própria explicação plausível do mundo social, projetando o estado de coisas de modo que alivie os conflitos sociais; tal como faz a ideologia dominante, ainda que em oposição a ela. Essa construção ideológica, por esse motivo, propõe-se a recair em todos os âmbitos do mundo social. É, portanto, acima de tudo, um projeto político - e um projeto político na contramão do socialismo e do comunismo. Pode-se pressupor, a partir do que foi até aqui exposto, que a atitude baseada nas lutas por identidade é um braço dessa construção ideológica, atuando epistemologicamente e politicamente.

Podemos evidenciar, a partir da crítica marxista, dois tipos de atitudes identitárias que refletem esse posicionamento. Em primeiro lugar, há uma atitude que talvez seja politicamente a mais danosa, pois mira a organização operária: reduzir as lutas de classes a disputas por identidade. Além de promover a despolarização das massas, através da estetização e da moralização abstrata da polícia (BENSÄID, 2008, p. 25-34), tal atitude auxilia a minar a compreensão de que na sociedade capitalista vigora as lutas de classes. Substi-

tuindo, assim, tal compreensão pela percepção de termos pertinentes às identidades em disputa – gênero, raça, etnia, sexualidade, enfim, aqueles tidos como marcadores sociais da diferença. Desse modo, enquanto mais recentemente os liberais delineiam as relações sociais em termos de uma “terceira via”, alardeando que a sociedade capitalista deve ser regida pelo consenso social, as atitudes pós-modernas, como bem destacou Daniel Bensäid (Ibidem, p. 44), dissolvem o conflito social na “diversidade indiferente” ostentando a bandeira da “pluralidade de campos e de contradições”.

O segundo tipo de atitude identitária é aquilo que Domenico Losurdo nomeou de “transfiguração dos oprimidos”. É a transfiguração de figuras vitimizadas por opressões, “as quais são representadas e idealizadas como a encarnação da excelência moral” (LOSURDO, 2015, p. 358). Sua primeira variável, exalta os indivíduos ou grupos em estado de miséria material como os promotores da verdade, pois são distanciados do luxo, da inautenticidade e da mentira que são associadas às classes dominantes. Sua segunda variável, exalta povos ou grupos étnicos. Refere-se à celebração do povo hindu, por ser visto como aquele mais próximo da natureza, inclinado à modéstia. Refere-se à exaltação da “negritude”, que se contrapõe à “branquitude” representada por aqueles que na história dominaram e destruíram. A terceira variável dessa atitude exalta a diferença de gênero. Refere-se ao enaltecimento da mulher como um ente mais próximo da natureza, geradora da vida, no qual distancia-se do ente masculino, marcado pela cultura da violência e pelo domínio (Ibidem, p. 358-359). Ainda que sejam – reconhece o filósofo italiano – formas de protesto compreensíveis e legítimas, a transfiguração dos oprimidos retoma juízos da “cultura conservadora e reacionária”, pois não reconhece nas classes subalternas sua capacidade de elevar-se acima do estado de natureza, assim como coloca obstáculos na “recomposição da unidade das lutas de classes”. (Ibidem, p. 359 e 363).

Os aspectos do construto pós-moderno e as atitudes de seu braço identitário não esgotam-se naqueles que até aqui foram levantados. Quis-se mostrar, antes de tudo, como alguns intelectuais marxistas se posicionam em relação a tais aspectos e atitudes por meio de críticas mais ou menos severas. Exposto essas posições, é necessário retomarmos a atitude do uso da experiência individual do investigador como critério de investigação do mundo social, e sua relação com a formação do intelectual orgânico.

O INTELLECTUAL POSTO À PROVA

Marx e Engels oferecem a chave para pôr à prova os intelectuais “especulativos”. A crítica levantada pelos filósofos da *práxis*, contra aqueles a quem chamavam de “idealistas especulativos”, argumentava que estes não alcançavam o “pensamento de que existe um mundo no qual *consciência* e *ser* são coisas distintas, mundo que segue em pé como antes,

se eu apenas superar sua existência intelectual, sua existência como categoria, como ponto de vista”. Para os “idealistas especulativos”, continuam Marx e Engels, o mundo “apenas existe na condição de mundo da *autoconsciência*” (MARX & ENGELS, 2011, p. 216, grifos dos autores). Se transpormos essa lógica para os intelectuais de atitude identitária podemos entender, em termos gerais, que estes fazem uso de suas próprias experiências para assumir que o mundo funcione segundo o nexo do ponto de vista que sustentam, ou segundo o nexo imanente à comunidade a qual pertencem. Por esse motivo, esses intelectuais conferem valor excessivamente elevado ao sentido dos fenômenos por eles percebidos ou experimentados. Trata-se de uma atitude especulativa fundamentalmente metafísica. É uma atitude que vai ao encontro do procedimento epistemológico de se tentar investigar as estruturas sociais mediante as lentes da experiência individual do próprio investigador.

No que se refere aos critérios “ser” e “consciência”, lançados por Marx e Engels, o historiador marxista Edward Palmer Thompson (1981, p. 16) sugere que a questão central a ser considerada seja a experiência humana. Não se trata, com isso, de buscar os limites dessa experiência, “mas a maneira de alcançá-la, ou produzi-la”.

Em termos de experiência humana, assegura o historiador marxista, homens e mulheres são encontrados “como sujeitos”. Porém, “não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos”, pois em seguida, esses homens e mulheres “‘tratam’ essa experiência em sua *consciência*”, das formas as mais complexas, e agem “sobre sua situação determinada” (Ibidem, p. 182, grifo do autor). O “sujeito” aqui é um ator histórico que experimenta situações no interior do ser social. Esse sentido é tratado por Thompson do seguinte modo: “a experiência surge espontaneamente no ser social, mas não surge sem pensamento. Surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a eles e ao seu mundo” (Ibidem, p. 16). A experiência, portanto, é o termo mediador entre o ser social e a consciência social. Ou, nas palavras do historiador marxista, “assim como o ser é pensado, também o pensamento é vivido” (Ibidem, p. 17).

A experiência, nesse sentido, ainda que individual, é pressionada para dentro do ser social, transformando-se, portanto, em experiência coletiva. E esse tipo de experiência reverte-se em objeto de análise para o investigador. E esse deveria ser o alcance dos intelectuais para que suas análises do mundo social considerassem as relações sob a lógica do capital.

Há, no entanto, outro tipo de experiência a qual Thompson voltou suas reflexões. Um tipo que bem parece um chamamento para tencionar o véu do conservadorismo que cobre toda a estrutura acadêmica e universitária. É a experiência que podemos chamar - baseando-nos no historiador marxista - de “extramuros”.

Retomando a dialética gramsciana entre os intelectuais e as massas, Thompson (2002, p. 45) considera a universidade como o lugar potencial para a dialética educação-experiência: “uma porta de saída para o conhecimento e as competências, uma porta de entrada para a experiência e a crítica”. Por isso, quaisquer conquistas democráticas penderiam em direção a “uma cultura igualitária comum” apenas se o intercâmbio dessa dialética for sustentado e ampliado. Esse movimento em direção a uma cultura da igualdade evitaria, do mesmo modo, que treinamento profissional seja confundido com autoridade intelectual; confusão que expropria das pessoas “simples” sua própria identidade intelectual (Ibidem, p. 43-44). Como em Gramsci, percebe-se também no historiador marxista um sentido democrático e antielitista em relação à função dos intelectuais.

O problema do conservadorismo dentro dos muros da academia e das universidades advém do afastamento entre a “cultura letrada” e a “cultura do povo”, continua Thompson. Seu efeito mais deletério é isolar os intelectuais “dentro de suas próprias paredes de autoestima intelectual e de orgulho espiritual” (Ibidem, p. 43). Advém disso a propensão da formação acadêmica ao ingresso em bolhas nas quais o “mérito intelectual” é o maior protagonista (Idem). Ainda que se admita ao investigador atribuir seu “ponto de vista” à própria investigação – e podemos, sem problemas, admiti-lo -, concordamos com Thompson (1981, p. 51) que as discussões advindas dessa atitude serão “meros intercâmbios de atitude, ou exercícios de ideologia, se não se admitir que sejam conduzidas dentro de uma disciplina comum que visa ao conhecimento científico”.

Isso posto, o caminho do afastamento das bolhas acadêmicas está na dialética educação-experiência, visto que a formação acadêmica do intelectual orgânico deve pautar-se nos problemas e soluções oferecidos pelo contato estabelecido com homens e mulheres “simples”. Ampliam-se com isso, qualitativamente e quantitativamente, os critérios de seleção e as bases de formação de intelectuais. E esse é um processo que parece não poder ser dissociado da escolarização e, conseqüentemente, da formação universitária.

A atitude de intelectuais que se valem de suas próprias experiências - experiências estas particulares à toda a experiência social - como objeto de investigação e como critério para a observação das estruturas sociais, não pode ser confundida com a experiência que está em relação dialética com a educação. Mesmo que os intelectuais que assumem esse tipo de atitude identitária valham-se da experiência extramuros universitários, o efeito da investigação do mundo social pelos critérios da experiência individual do investigador, sem critérios disciplinares/científicos, é reclamar a universalidade das querelas sociais baseando-se nas particularidades que são próprias a esses intelectuais. Desse modo, os métodos de seleção e ampliação para a formação intelectual sofrem perdas qualitativas, as quais podem implicar em um atrasamento do movimento que busca a ampliação da intelectualização e a politização das massas.

Vale ressaltar que as atitudes identitárias, embora se inscrevam em um construto ideológico de oposição à ideologia dominante, assentam-se na dinâmica do modo de produção que, a partir das condições da vida material, produz e reproduz as relações sociais fundadas na exploração do trabalho e na opressão de grupos subalternos. Desse ínterim, onde o intelectual tem de compreender os mecanismos geradores de conflitos e contradições do mundo e, ao mesmo tempo, ele próprio é parte constitutiva dessa realidade social, talvez surja a tentação de filiação a um paradigma alternativo e, concomitantemente, assentado confortavelmente na ordem dominante.

Como reflexo disso, aquilo que outrora era para os liberais “o indivíduo” (livre), tornou-se para os pós-modernos “o sujeito” (a-histórico), transmutando-se, agora, em “vozes”. É um movimento que abandona o ser social. Desse movimento resulta, talvez irrefletidamente, a adoção do pressuposto liberal do indivíduo. Afasta-se do “social” em direção ao “individual”. E, ironicamente, a adoção do individualismo liberal não colapsa com os termos da identidade étnica ou grupal, pois o individualismo parece restringir-se a formulações teórico-metodológicas e os termos identitários ficam restritos ao nível da especulação sobre a vida material.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio L. de. *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMADO, Gilberto. *Eleição e representação*. Brasília: Senado Federal, 1999.

BENSÄID, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BERNARDO, Carolina M. C. *Negras raízes questionam a ciência ocidental: um estudo sobre a inserção das populações negras, brasileira e guineense, como sujeitos e/ou como objetos de pesquisa, em território de produção do conhecimento científico*. Tese de Doutorado em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Lisboa: Edições 70, 2011.

CARDOSO, Ciro F. S. *Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios*. Bauru: EDUSC, 2005.

CONSTANT, Benjamin. *Princípios políticos constitucionais: princípios políticos aplicáveis a todos os governos representativos e particularmente à Constituição atual da França (1814)*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 2014.

FERNANDES, Florestan. *Circuito fechado: quatro ensaios sobre o “poder institucional”*. São Paulo: Globo, 2010.

FURTADO, Raquel A. *A construção e a (tentativa) de desconstrução da “cultura USIMINAS”: narrativas ao longo de 50 anos*. Tese de Doutorado em Administração, Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

GRAMSCI, António. *Cadernos do cárcere, vol. 1*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

GRAMSCI, António. *Cadernos do cárcere, vol. 2*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GOMES, Fábio F. *Pan-africanismo, historiografia e educação: experiência em Cabo Verde e no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Educação, Universidade Federal do Ceará, 2014.

GUMBRECHT, Hans U. *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2010.

KIRK, Russel. *A política da prudência*. São Paulo: É Realizações, 2013.

LAMOUNIER, Bolívar. *Tribunos, profetas e sacerdotes: intelectuais e ideologias no século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. São Paulo: Ideias & Letras, 2006.

LOSURDO, Domenico. *A luta de classes: uma história política e filosófica*. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A sagrada família, ou, A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2014.

RAMOS, Alberto G. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

REZENDE, Livia L. “Pretos-velhos: o sagrado e o mágico na encruzilhada das religiões”. In: *Faces de clío*, v. 3, n. 6, 2017, p. 174-197.

ROSANVALLON, Pierre. *La consagración del ciudadano: historia del sufragio universal en Francia*. San Juan: Instituto Mora, 1999.

SOWELL, Thomas. *Os intelectuais e a Sociedade*. São Paulo: É Realizações, 2011.

THOMPSON, Edward P. *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

THOMPSON, Edward P. *Os Românticos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

WOOD, Ellen M. *The origins of capitalism: a longer view*. London; New York: Verso, 2017.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

SALDANHA, Michel Diogo. O intelectual posto à prova: uma crítica a atitudes identitárias.
Data de submissão: 13/08/2019 | Data de aprovação: 09/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

SALDANHA, Michel Diogo. O intelectual posto à prova: uma crítica a atitudes identitárias. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 89-107.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**A FRENTE NEGRA BRASILEIRA:
INSTITUCIONALIZAÇÃO, CONTESTAÇÃO E FASCISMO**

**LA FRENTE NEGRA BRASILEÑA: INSTITUCIONALIZACIÓN,
CONTESTACIÓN Y FASCISMO**

Matheus Felipe Gomes Dias



A FRENTE NEGRA BRASILEIRA: INSTITUCIONALIZAÇÃO, CONTESTAÇÃO E FASCISMO

LA FRENTE NEGRA BRASILEÑA: INSTITUCIONALIZACIÓN, CONTESTACIÓN Y FASCISMO

Matheus Felipe Gomes Dias

RESUMO: O presente trabalho busca observar a relação entre institucionalização, contestação e fascismo na Frente Negra Brasileira (FNB). Com base nisso, recorreu-se a bibliografias que buscam discutir essa temática, apresentando apontamentos e possibilitando uma análise crítica. Destarte, a análise da Frente Negra Brasileira, enquanto movimento social, não está de forma alguma desassociado do contexto social, político e ideológico na qual essa organização está inserida. Relacionando a luta contra o racismo, tendo como alvo a luta dentro da institucionalidade, a Frente Negra apresentou diversos paradoxos em seu período de existência. Por causa disso, o presente artigo concluiu que o fascismo no interior da Frente Negra não pode ser compreendido distante do seu contexto social e político, bem como da luta pela representação da “Gente Negra”.

PALAVRAS-CHAVE: Frente Negra Brasileira. Movimento Negro. Fascismo. Institucionalização. Movimentos Sociais.

RESUMEN: El presente trabajo busca analizar a relación entre institucionalización, contestación y fascismo na Frente Negra Brasileira (FNB). Basado en eso, apelado en las bibliografías que buscan discutir esa temática, de forma que presenta una posibilidad crítica esto movimiento social. De ese modo, el análisis del Frente Negra Brasileira, mientras movimiento social, no estás distante de manera alguna del contexto social, político y ideológico na cual está inserida. Relacionando la lucha contra el racismo, apuntando a lucha dentro de la institucionalidad, la Frente Negra presenta diversas paradojas en su periodo de existencia. Por causa de eso, el presente artículo concluye que el fascismo en interior de la Frente Negra no puede ser entendido distante del contexto social y político, tan poco da lucha pela representación de la “Gente Negra”.

PALABRAS-CLAVE: Frente Negra Brasileña. Movimiento Negro. Fascismo. Institucionalización. Movimientos Sociales.

INTRODUÇÃO

A Frente Negra Brasileira é uma organização fundamental para que se compreenda o desenvolvimento das lutas e das organizações do movimento negro brasileiro. Nas três primeiras décadas do século XX, a Frente Negra Brasileira (FNB) surge e coloca, pela primeira vez, a perspectiva de uma organização de luta contra o racismo.

Ao longo das três primeiras décadas do século XX, a FNB cresce e se projeta como partido político num período de redemocratização que termina no Estado Novo. Esse percurso político-ideológico sofre inúmeras mudanças e estabelece relações que trazem a possibilidade de compreender diversos aspectos desse movimento.

Destarte, a FNB criou diversas polêmicas em seu largo período de existência, tais como a íntima relação com o catolicismo, a oposição a democracia liberal, a troca de cartas com Hitler e Mussolini e os debates raciais promovidos no interior do periódico “*A voz da raça*” (1931-1937).

Nesse sentido, surge um questionamento: *de que modo se deu esse processo de institucionalização e a relação da Frente Negra com o fascismo e as lutas contestatórias?* Portanto, a presente investigação recorre ao estudo bibliográfico, buscando observar as dinâmicas relativas a essa temática, tendo como objetivo compreender a existência de uma perspectiva fascista nas políticas internas e externas da FNB, bem como as perspectivas programáticas desse movimento.

Doravante, o presente artigo inicia-se com uma breve discussão acerca da história da Frente Negra Brasileira, observando os aspectos organizativos e as perspectivas desse movimento, bem como sua relação com as lutas sociais, as ideologias e a realidade social no Brasil naquele período. Posteriormente, discute-se com base nas bibliografias, a relação entre institucionalização, contestação e fascismo. Por fim, apresenta-se as conclusões obtidas no decorrer da pesquisa, elencando as principais particularidades da Frente Negra Brasileira.

BREVE HISTÓRIA DA FRENTE NEGRA BRASILEIRA

Compreender o surgimento e os desdobramentos da Frente Negra Brasileira coloca na esteira desse processo a compreensão do contexto social no qual esse movimento está inserido. Na década de 1920, alguns jovens negros já haviam conseguido certa escolarização e começavam a iniciar os estudos universitários. Nessa década, emerge diversas perspectivas nacionalistas, que buscavam problematizar a inserção do republicanismo no Brasil e a democracia liberal (MALATIAN, 2013). Arlindo Veiga dos Santos, um dos funda-

dores da FNB, começava nesse momento a pensar a questão racial no Brasil em direta relação com as perspectivas nacionalistas.

Nesse momento, de acordo com Malatian (2013, p. 1-2),

Formaram-se grupos militantes que frequentavam espaços de socialidades, e neles Veiga dos Santos teve atuação destacada na mobilização dos negros para uma luta integracionista e defensora de uma nova identidade a ser socialmente construída mediante superação do preconceito e da discriminação. Correntes políticas diversas disputavam espaço entre os militantes.

Os clubes foram demasiadamente importantes para compreender o surgimento da FNB, pois a questão racial era motivo de debate e a promoção da cultura negra era feita de forma sintomática nesses espaços. Os clubes dos “homens de cor” traziam uma forma de organização sistemática, colocando no centro do debate à integração do negro na sociedade de classe, oferecendo cursos, espaços de socialização, cultura e, fundamentalmente, o debate político (CAMPOS, 2006; OLIVEIRA, 2006).

No entanto, há de se observar uma distinção no que tange os Clubes dos “homens de cor” e a sua relação com a FNB. De acordo com Oliveira (2006) os clubes que pautavam a discussão do racismo, que criavam formas próprias de educação e divulgação da cultura negra - de forma mais incisiva -, estavam associados à FNB. Por outro lado, os clubes que tinham um caráter “recreativo”, não participavam da FNB e eram considerados como responsáveis pela “degeneração da família negra”.

Os clubes e associações negras ligados somente às atividades recreativas e esportivas, como os bailes, que não participavam da FNB e nem a apoiavam, eram considerados culpados pelo desmantelamento da família negra. Ou seja, ou se estava como a FNB ou se estava contra ela (OLIVEIRA, 2006 p. 99).

Nesse sentido, a FNB surgiu como uma organização que possuía em sua base diversos clubes. A perspectiva da FNB, por sua vez, representava drasticamente o contexto político ideológico de seu surgimento. Por causa disso, o programa da FNB nasce justamente próximo ao nacionalismo e a perspectiva *patrianovista*¹. Para além disso, observa-se ainda um rechaço aos movimentos sociais que estavam inseridos na esquerda e existia uma proximidade, por parte da FNB, com a direita nacional e internacional (BARCELOS, 1996; RIOS, 2014).

1 O movimento Pátria-nova ou patrianovista surgiu a partir do Centro Monarquista de Cultura Social e Política Pátria Nova, fundando em 1928. Desse modo, Arlindo Veiga dos Santos (fundador da Frente Negra e do Centro Monarquista de Cultura e Política Pátria Nova) e igualmente seu irmão Isaltino Veiga dos Santos fundaram Ação Imperial Patrianovista Brasileira, em 1928. O movimento patrianovista tinha como objetivo questionar a instauração do republicanismo e da democracia liberal no Brasil, buscando construir formas de mobilização que reinstaurasse a Monarquia no Brasil (LANNES, 2002).

Destarte, o programa da FNB, embora com largas posições autoritárias (ponto que discutiremos a seguir), existia uma tentativa de contestação das relações raciais e o racismo científico no Brasil. De acordo com Lannes (2002, p. 46),

Apesar de ter sido criada no momento de substituição das teorias de branqueamento e racismo científico pelo mito da democracia racial e a valorização da raça mestiça, a Frente Negra Brasileira sempre buscou combater a tendência de se acreditar na ausência de preconceito racial no Brasil. O objetivo era reconhecer, encarar e combater o racismo. Contudo, vale ressaltar que a busca era de integração e não de segregação. Condenavam sempre o ódio e a solução segregacionista norte-americana. A intenção não era criar uma escola para negros, e sim fazer com que os negros frequentassem tranquilamente as escolas dos brancos.

Concomitantemente, a FNB avança no sentido de cômruir parte significativa dos clubes de “homens de cor”. Desse modo, encontra-se igualmente o surgimento da imprensa negra brasileira e a promoção de um debate racial no Brasil.

Essa imprensa tinha o intuito de exercer liderança sobre as massas negras, organizando a solidariedade da comunidade negra em torno de ações educativas sob o signo de indisfarçável puritanismo. À medida que se extremavam as posições políticas no Brasil a partir da crítica generalizada à democracia liberal, sub-repticiamente associada à República oligárquica, essa imprensa ressuscitava as velhas categorias raciais, fazendo seu proselitismo em torno da arregimentação da raça negra (GUIMARÃES, 2012, p. 18).

Diversos periódicos exerciam importância nesse momento, sendo por sua vez impossível não destacar o *Clarim da Alvorada* (1924) e *A voz da Raça* (1931-1937), que se tornam referências da imprensa negra e do debate racial no Brasil (LANNES, 2002; DOMINGUES, 2007).

A importância da imprensa negra pode ser observada na medida em que se buscou construir um debate acerca das relações raciais no Brasil. Nesse sentido, a imprensa negra foi demasiadamente importante, pois serviu ainda como modo de divulgação das perspectivas políticas da FNB e do debate racial no Brasil. Por causa disso, nota-se por sua vez o aumento significativo no número de membros e a difusão da FNB para além de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Bahia.

De acordo com Guimarães (2012, p. 18):

Essa imprensa tinha o intuito de exercer liderança sobre as massas negras, organizando a solidariedade da comunidade negra em torno de ações educativas sob o signo de indisfarçável puritanismo.

Embora não exista um consenso acerca do número total de membros da FNB, observa-se que a organização atingiu um número expressivo de militantes. Em 1936, segundo estimativas, a FNB possuía mais de 100 mil membros (DOMINGUES, 2008).

A FNB possuía uma estrutura rígida e hierarquizada, capaz de abarcar todos os aspectos da organização, de suas células e seus periódicos. Apesar dessa perspectiva, a FNB possuía ainda formas sistemáticas de lidar com seus opositores e os membros que não pagavam as contribuições mensais: “[...] ameaças aos faltosos nessa tarefa eram constantemente lembradas como a “rocha Tarpeia” que resultava em execração pública e mesmo em expulsão da entidade, como salientavam ironicamente seus opositores” (MALATIAN, 2013, p. 9).

Sobre a sua estrutura administrativa, é inquestionável o elevado grau de organização. O Grande Conselho reunia-se semanalmente e era composto por todos os associados responsáveis pela administração, estando subdividido em vários setores: - Presidente: máxima autoridade dentro do Conselho e da própria Frente Negra, referendando ou não, todas as decisões; - Conselheiros: tinham função fiscalizadora, salvaguardando as diretrizes do Grande Conselho; - Secretário Geral: substituto do presidente em sua ausência. Era o responsável pelo bom andamento das atividades da sede. Possuía também a importante função de controlar e muitas vezes censurar as comunicações e publicidades da Frente; - 1º Secretário: responsável pela correspondência das delegações, atas e portarias. - 2º Secretário: atendimento direto aos associados, buscando atender suas solicitações. - Cabos: agentes externos da Frente Negra, com autoridade sobre os sócios. - Tesoureiro Geral: responsável pela parte financeira da instituição. - Fiscais: responsáveis pela ordem material e moral da sede, cuidando da limpeza e do policiamento (LANNES, 2002, p. 58).

Nesse interim, a FNB transformou-se em 1936 num partido político, com vistas para a disputa eleitoral de 1937. Com a proposta de capitalizar o voto dos “homens de cor” a FNB criou mecanismos que se inseriam tanto na realidade brasileira, quanto na conjuntura internacional.

De acordo com Domingues (2007, p. 107):

A FNB mantinha, inclusive, uma milícia, estruturada nos moldes dos boinas verdes do fascismo italiano. A entidade chegou a ser recebida em audiência pelo Presidente da República da época, Getúlio Vargas, tendo algumas de suas reivindicações atendidas, como o fim da proibição de ingresso de negros na guarda civil em São Paulo.

No entanto, esse poderio organizativo da FNB não possuía efetividade expressiva no que tange a pressão política e a barganha. Em 1937, com o Estado Novo, a FNB foi dissolvida e tornada clandestina. No decorrer de quase uma década, a FNB surge e insere-se no plano político como um movimento que buscava a integração do negro na sociedade de classe, o combate ao racismo científico e a pretensa “democracia racial” (BARCELOS, 1996; DOMINGUES, 2007).

Por outro lado, Abdias Nascimento atribuiu o fim das atividades da FNB à polarização política que havia se criado no interior da organização. Onde Arlindo Veiga estava próximo ao movimento nacionalista, era líder do movimento *patrianovista* e estava ligado ao movimento integralista. Em contrapartida, José Correria Leite estava mais próximo das ideias socialistas e sindicais (CAVALCANTI; RAMOS, 1978).

INSTITUCIONALIZAÇÃO, CONTESTAÇÃO E FASCISMO

Compreender a existência de uma perspectiva fascista no interior da FNB traz diversos empecilhos que doravante transplantam-se para o plano político-ideológico daquele contexto social. O fascismo, por sua vez, surge em contextos específicos, com proporções que se desnudam não apenas do ponto de vista nacional, mas igualmente internacional. Observa-se então uma relação psicológica e igualmente social no fascismo (REICH, 1988).

De forma precisa, o fascismo é “uma revolta dentro da ordem” (BERNARDO, 2009). Nesse sentido, compreendê-lo enquanto movimento e ideologia, traz como necessidade observar que o fascismo não é uma ruptura com o sistema de dominação, mas uma forma singular de organização e reprodução das estruturas de classe.

De acordo com Bernardo (2015, p. 19 – grifo nosso):

O objectivo do trabalhador fascista não era substituir a sociedade capitalista por uma sociedade baseada noutros princípios, o que seria possível apenas através do desenvolvimento da solidariedade de classe. **O trabalhador fascista desejava simplesmente ascender no interior das estruturas existentes, desalojar os antigos patrões e tornar-se ele próprio patrão ou, se não o conseguisse, pelo menos ter junto de outros como ele, nas milícias de arruaceiros, a ilusão do poder, reduzido à brutalidade da força física.** Um desejo de ascensão que não punha em causa o fundamento das estruturas prevalecentes era uma revolta dentro da ordem, e esta conjugação entre a estreiteza de horizontes e os sonhos de grandeza explica a miséria grandiloquente da cultura fascista, as roupagens megalómanas e os acessórios de teatro com que se adornaram os lugares comuns mais banais.

Esse aspecto de ascensão à classe dominante estava diretamente ligado à perspectiva política da FNB. A integração do negro na sociedade de classes assume demasiada importância nessa organização. O exemplo que se pode observar nesse sentido, está diretamente relacionado ao estatuto da FNB (1931), respectivamente no seu Art. 3 – “A “FRENTE NEGRA BRASILEIRA”, como força social, visa à elevação moral, intelectual, artística, técnica, profissional e física; assistência, proteção e defesa social, jurídica, econômica e do trabalho da Gente Negra” (OLIVEIRA, 2006 p. 121).

Nesse sentido, a elevação social do negro na sociedade de classes, tornava-se perspectiva política e de luta da FNB, para além do combate ao racismo. Em contraposição, a FNB tinha como inimigos: à esquerda e a extrema-esquerda nacional e internacional, os imigrantes (sobretudo italianos) e todos aqueles que se contrapunham a perspectiva fretenegrista.

De acordo com Oliveira (2006, p. 99):

Os negros seguidores de tendências de esquerda, como o grupo de José Correia Leite ou os formadores da Frente Negra Brasileira Socialista, eram tratados não como dissidentes, mas como traidores de toda a Raça Negra, traidores do sangue e suor vertido por seus avós.

Para além disso, o rechaço a esquerda, torna-se ainda mais palatável na medida em que se observa, por exemplo, a problematização a respeito das lutas anarquistas que ocorriam no Brasil daquele período e a aproximação cada vez maior com o fascismo. A esquerda era vista como um espectro político que atrapalhava o desenvolvimento do capitalismo brasileiro. Aliado a imigração, tornava-se um problema na medida em que, de acordo com a tese fretenegrista, os imigrantes retiravam empregos dos “homens de cor” (MALATIAN, 2017).

[...] a presença do imigrante operou como um fator indireto de desalojamento do negro ou do mulato do sistema de produção, portanto, de perpetuação indefinida do estado de anomia, responsável pelos índices negativos de crescimento vegetativo da população Negra (FERNANDES, 1978 p. 122 apud LANNES, 2002 p. 31).

Destarte, encontra-se outra característica do fascismo da FNB. O desenvolvimento da tese de que o imigrante, sobretudo italiano, representava um empecilho para a integração do negro na sociedade de classe, trazia consigo a ausência de solidariedade de classe, correspondentes às conjecturas fascistas.

Desse modo, Bernardo (2015, p. 18):

O trabalhador fascista caracterizou-se por possuir um profundo ódio aos ricos, aliado a uma estreiteza de horizontes que o impedia de se inserir nas redes de solidariedade da sua classe e de ascender a uma compreensão do processo histórico. [...] O que cada operário quer é sair da sua classe operária, tornar-se burguês, o mais individualmente possível, burguês com todos os privilégios. Sempre que a hostilidade aos ricos não é acompanhada por nenhum sentimento de classe, o fascismo não anda longe. [...] Os horizontes estreitos que confinam cada elemento das massas e o impedem de imaginar outra coisa além da possibilidade de ascensão no interior da hierarquia vigente devem-se à fragmentação da classe, com o conseqüente isolamento recíproco dos seus membros. Nas massas os trabalhadores dispõem apenas da individualidade que lhes foi forjada pelo capitalismo, enquanto na classe cada trabalhador encontra a sua projecção histórica. E nos elos estruturantes da classe, constituídos pelos mecanismos de solidariedade, os trabalhadores encontram uma razão de ser oposta à do capitalismo.

Com base nisso, torna-se possível observar diversos traços de uma perspectiva fascista na FNB, pois além dessa luta por ascensão econômica, política e social, existia uma crítica à formação do capitalismo brasileiro, identificando a condição do negro na sociedade brasileira, como culpa dessa má formação do capitalismo, do fator imigratório e das políticas racistas.

Bernardo (2015) observa o fascismo como um conjunto de características combinadas. Para autor, a fragmentação de classe em grupos sociais, a ausência de solidariedade de classe, a descrença com as instituições sociais e as organizações “representativas”, a individualização crescente, a descrença com uma superação das condições opressão do capitalismo, o extermínio do outro, a sublevação da moral e a busca por ascensão de classe, fazem parte do escopo característico do fascismo (BERNARDO, 2015).

No que diz respeito à FNB, a formação de uma estrutura fascista estava diretamente ligada a diversas características supracitadas. Para além disso, a relação entre os movimentos *patrianovistas* e o movimento integralista estavam diretamente associados à FNB. Nesse sentido, parte dos fundadores da FNB, tais como Arlindo Veiga dos Santos, ajudaram a fundar o movimento Pátria-Nova (1929), ligado ao Centro Monarquista de Cultura Social e Política. Posteriormente, parte dos militantes *patrianovistas* criaram, em 1932, a Ação Integralista Brasileira (AIB).

Lannes (2002, p. 73) argumenta que:

O que pude perceber é que tanto o patrianovismo como o integralismo tinham alguns pontos em comum. Em um momento de forte reivindicação dos

operários, tanto o patrianovismo como o integralismo representaram movimentos de reação das classes médias, alicerçados nos ideais católicos e ardorosamente contra o capitalismo liberal e o comunismo.

Concomitantemente, a bandeira anticomunista e anti-esquerda, encontrava eco no interior da FNB. De forma declarada, Arlindo Veiga dos Santos colocava essas perspectivas como inimigas do povo negro, inimigas da “Gente de cor”. Por causa disso, essas perspectivas eram compreendidas como concepções que eram contrárias ou que eram empecilhos para a integração do negro na sociedade de classe e responsáveis pelo atraso no desenvolvimento do capitalismo nacional.

Lannes (2002, p. 74) observa posteriormente que:

O anticomunismo era uma das maiores lutas, não apenas pelo que representava o regime político em si, mas também porque grande parte dos que defendiam os ideais comunistas eram estrangeiros e internacionalistas. Essa luta anticomunista é um exemplo claro da influência patrianovista de Arlindo Veiga dos Santos na Frente Negra. O presidente afirmava que democracia e comunismo não são antagônicos, ao contrário, “a democracia é o comunismo em potência”. A verdadeira oposição ao comunismo seria a monarquia, defendida por ele. Também o chefe da milícia frentenegrina, Pedro Paulo Barbosa, criticava com veemência o comunismo, afirmando que o regime assassinava mulheres e crianças, não respeitando a família e abstraindo o Homem.

O fascismo na FNB não apenas apresenta um caráter de consonância com a conjuntura internacional, mas está igualmente inserido na realidade brasileira daquele contexto. Compreender de que modo a FNB expõe sua perspectiva fascista está diretamente ligado ao seu processo de contestação e institucionalização. De modo algum, é possível observar o fascismo da FNB desatrelado desses fatores.

A respeito disso, Domingues (2004, p. 62) observa uma manifestação do fascismo da FNB e de Arlindo Veiga dos Santos, onde acrescenta:

A FNB, então, passou a tratar o grupo [de José Corrêa Leite] que se aglutinava em torno do jornal *O Clarim D'Alvorada* como inimigos. Acusavam-lhes de traidores, “envenenadores da raça”, inoperantes, de nunca terem feito nada pelos negros e “só saberem falar e criticar”. Um dos dirigentes da FNB vociferava: “Os nossos seguidores não precisam de intelectuais; precisamos de mais ação e menos palavras” (Leite & Moreira s/d: 14). Com efeito, um episódio agravou o clima de tensão que se instaurou no movimento negro. Isaltino Veiga dos Santos, secretário geral da FNB e irmão de Arlindo Veiga dos Santos, incorreu em uma postura considerada imoral na viagem de inauguração, em São Sebastião do Paraíso (MG),

de mais uma delegação da FNB. Como nenhuma medida punitiva foi tomada pela entidade, o grupo de O Clarim D'Alvorada resolveu fundar um novo jornal, o *Chibata*, somente para denunciar o caso. Quando estava no terceiro número, a redação do *Chibata* – que funcionava na casa de José Correia Leite – foi violentamente empastelada por uma milícia a mando do Presidente da FNB, Arlindo Veiga dos Santos. Revoltado, o grupo de O *Clarim D'Alvorada* resolveu republicar o jornal com o nome original.

O nacionalismo era uma forte bandeira dentro da FNB, que propunha e convidava os negros a lutarem contra os inimigos da “Gente Negra”. Essa questão estava diretamente ligada a outras duas questões: quem eram os inimigos “Gente Negra”? Como lutar contra eles?

Em relação à primeira questão, torna-se demasiadamente claro quem são os inimigos da “Gente Negra”, mas como combatê-los tornava-se, em certa medida, bastante escuso.

O nacionalismo é uma armadilha, já que pela sua própria presença confere uma justificação prática àquilo que não é capaz de explicar no plano teórico. A mera existência de uma nação é usada como demonstração da sua razão de ser íntima, quando na verdade constitui apenas um sintoma da actuação de um Estado [...].O nacionalismo unifica os diferentes estratos sociais e as classes sociais antagónicas que se encontram dentro de dadas fronteiras, ou numa dada região e sonhando com fronteiras próprias (BERNARDO, 2015, p. 302).

Por causa disso, a FNB compreendia que a integração do negro na sociedade de classe e o combate ao racismo, não como algo que podia ser plenamente realizável sem uma organização que represente a “Gente Negra”, nem com uma vitória sobre os inimigos da “Gente Negra”. Embora a FNB criticasse os grandes empresários e as atuais condições do negro na sociedade classe, em suas fileiras essa distinção não era feita. Pelo contrário, para a FNB um negro pertencente à classe dominante era motivo de celebração, de vitória individual e coletiva (RIOS, 2014).

Nesse sentido, destaca-se a campanha contra a mestiçagem e as relações inter-raciais promovidas pela FNB. De forma demasiadamente ambígua, a FNB encarava a mestiçagem e as relações inter-raciais como degenerações, ao passo que concebia essas relações como sendo fortificadores do “Negro Moderno”, sem uma distinção colorista.

Num artigo publicado no jornal *A voz da raça* (Ano I, n. 27, p. 19 apud GUIMARÃES, 2003, p. 57) o autor observa que:

Que nos importa que Hitler não queira, na sua terra, o sangue negro!
Isso mostra unicamente que a Alemanha Nova se orgulha da sua raça. Nós tam-

bém, nós brasileiros, temos raça. Não queremos saber de arianos. Queremos o brasileiro negro e mestiço que nunca traiu nem trairá a Nação.

As relações inter-raciais eram encaradas como degeneração do negro, para além do comunismo e da democracia, e por causa disso precisam ser combatidos (BARCELOS, 1996; LANNES, 2002; DOMINGUES, 2007). Essas e outras características do fascismo da FNB não estão de modo algum distantes do conceito de fascismo apresentado anteriormente. Pelo contrário, manifestam-se e tornam mais radicais no desenvolvimento da organização.

Um exemplo que pode ser observado a respeito disso trata-se da quase “veneração” que Arlindo Veiga e Pedro Barbosa tinham a respeito de Hitler na Alemanha e Mussolini na Itália.

Em artigo intitulado “*Fogo neles!*” (1934) Arlindo Veiga dos Santos, observou que:

Nações que se prezam, que têm uma doutrina nova e séria como a Itália e a Alemanha atuais, não podem permitir que uns pandegos da democracia liberal, os bobões que até hoje vivem gritando os “imortais princípios” da revolução francesa, os socialistas anarquizadores e os comunistas criminosos preguem libertariamente a sua estupidez. (...) Hitler, na Alemanha, anda fazendo uma porção de coisas profundas. Entre elas, a defesa da raça alemã, defesa que chega até ao exagero. Aquela moleza dos democráticos e sociais-democráticos antigos, seguiu-se, pois, a dureza de um Homem que sabe o que quer e executa. E um aspecto vivo dessa atuação está no incêndio de muitos livros de escritores alemães traidores das épocas de fraqueza do Estado Alemão, livros que pregavam coisas inconvenientes à afirmação e renovação da Germânia. E especialmente na questão da Raça. Hitler quer a renovação da Raça alemã. (...) Por essas e outras, vamos aprendendo os processos de Hitler. E, quando um dia o Brasil tiver um governo nacionalista de-fato, que saiba ver essas coisas direito mesmo, vamos “tacar” *fogo neles*; Isto é – nos livros infames etc.! (SANTOS, 1934 p. 1 apud OLIVEIRA, 2006, p. 106).

De modo semelhante, Pedro Paulo Barbosa escreveu um artigo para *A voz da raça*, intitulado “*Apreciando*” (1936), em que acrescenta:

Hoje os países que adoram o regime totalitário de vida dentro da orgulhosa Europa, manifestam-se com o maior devotamento à concentração de poderes em torno de um só homem, que, nos parece chegar a força do endeusamento, que o povo e principalmente a sua mocidade colocam-se abaixo de tudo, para o elevamento do conceito de Pátria, eis que o homem nada mais representa que, um ótimo cidadão no cumprimento do seus deveres cívicos e melhor soldado na jornada guerreira. (...) A Itália de ontem vivia a vida da desorganização, sofrendo conseqüência das revoluções continuas dos pequenos estados e a conseqüente

descentralização do que se possa exprimir por pátria. Nos tempos de hoje vive a Itália de Mussolini, a nova organização de vida, o novo conceito de pátria, a nova escola do patriotismo renovador e onde cada cidadão forma uma forte e indestrutível pilastra em que repousa a tranqüilidade do país. (...) E a Alemanha vem na mesma ordem, trilhando o mesmo caminho. Educando e preparando o espírito do seu povo (BARBOSA, 1936 p. 1 apud OLIVEIRA, 2006, p. 107).

O debate acerca da existência de uma perspectiva fascista na FNB é largamente ignorado ou minimizado, em detrimento de uma análise que busca explicar os aspectos “positivos” da FNB e seu processo de institucionalização e contestação do que uma análise que se irrompa na tentativa compreender o autoritarismo e o conservadorismo da FNB (OLIVEIRA, 2006).

O processo de institucionalização da FNB, por sua vez, é um processo demasiadamente amplo e que não está desassociado do contexto social e político. Como mencionado anteriormente, a FNB surge com direta associação aos clubes dos “homens de cor”, como proposta de “fazer valer” os interesses da “Gente Negra”. Destarte, Arlindo Veiga dos Santos, seu principal fundador e dirigente, compreendia que era necessário criar uma organização negra que pusesse em pauta a questão racial no Brasil e a integração do negro na sociedade de classe (LANNES, 2002).

Com base nisso, a FNB surge diretamente ligada a uma busca por institucionalização. De acordo com o Estatuto Geral da Frente Negra Brasileira, respectivamente no Artigo 4, onde se observa:

Art. 4º - Como força política organizada, a “FRENTE NEGRA BRASILEIRA”, para mais perfeitamente alcançar os seus fins sociais, pleiteara, dentro da ordem legal instituída ao Brasil, os cargos eletivos de representação da Gente Negra Brasileira, efetivando a sua ação político-social em sentido rigorosamente brasileiro (OLIVEIRA, 2006, p. 121).

A busca por representação da “Gente Negra Brasileira” coloca a FNB numa plataforma onde somente ela poderia: 1) empreender uma luta contra o racismo científico; 2) possibilitar, pelos meios legais, a integração do negro na sociedade de classe; 3) levar a cabo as reivindicações da “Gente Negra Brasileira”; e 4) lutar contra os inimigos do povo negro.

Dessa forma, toda mobilização que estivesse desarraigada da perspectiva política da FNB e de seus líderes, eram compreendidas como degeneração do negro, traição e etc. Com base nisso, a FNB compreendida que empreender uma luta contra o racismo e pelas reivindicações da “Gente Negra” teria de perpassar a institucionalidade, respeitar os aspectos políticos e legais e, a partir deles, trazer uma nova forma de organização social.

Dentro disso, a FNB compreendia que a luta contra o racismo e pela integração do negro, precisaria passar pelas esferas institucionais, pois a luta da “Gente Negra” não poderia ser representada ou efetivada por outras organizações ou indivíduos que não fossem a FNB ou, no melhor dos casos, a “Gente Negra”.

De acordo com um artigo intitulado “*Em marcha*” publicado no jornal “*A voz da raça*” (1933 p. 1 apud OLIVEIRA, 2006, p. 51), Arlindo Veiga dos Santos argumenta que:

Em face da situação, mais fácil de sentir dentro do cosmopolitanismo de São Paulo, onde há sempre, junto ao maior bem, o maior mal dentro do País, nasceu a FNB visando resolver o problema que por dois métodos talvez nenhum branco ainda compreendia: o método político e o método social. Feitas as primeiras experiências, passou o método político para o segundo plano. Tática de resolução. Depois de em-vão esperar que se manifestassem, por atos concretos, consciências negras ou mestiças pacientes, a favor da vigente obra iniciada, depois de esperar em balde que os poderes competentes dessem fé da patriótica obra nacionalista iniciada, recorreremos ao segundo processo: a EDUCAÇÃO, A FORMAÇÃO dos valores novos segundo a Escola Frentenegrina.

Nesse sentido, a FNB nasce institucionalizada, com um estatuto demasiadamente rígido, uma estrutura hierarquizada e centralizada no Conselho Geral. Embora a FNB surja como uma organização que cõngrue parte significativa da “Gente Negra Brasileira” e não faz uma distinção de gênero, a FNB possuía uma estrutura fortemente autoritária, com uma ideologia demasiadamente conservadora e declaradamente fascista.

De acordo com Domingues (2006, p. 529):

O projeto nacional do regime nazista era concebido de maneira tão positiva, que, nós, brasileiros, deveríamos aplicá-lo em nosso país, pelo menos no que dizia respeito à sua ideologia racial, ou seja, tínhamos que ter uma postura anti-semita, xenófoba, sermos refratários aos “arianos” e à entrada dos imigrantes – que, afinal, colocavam em risco a unidade nacional e racial do país. Implantando um projeto nacional nos moldes nazistas, conseguiríamos valorizar o autêntico brasileiro, o negro ou mestiço. Em suma, só com uma política racial de natureza “nazista” afirmaríamos a verdadeira raça brasileira, “sobretudo no seu elemento mais forte: o negro”.

Em buscas de afirmar sua posição nacionalista e de luta contra os inimigos da “Gente Negra” e da nação, Arlindo Veiga dos Santos publica um artigo no jornal *A voz da raça*, intitulado “*Que o negro não se iluda!*” (n. 43, 1934, p.1 apud OLIVEIRA, 2006, p. 52) que de forma incisiva observou que:

O negro precisa entrar violenta e tenazmente na HISTORIA DO PRESENTE DO BRASIL, conquistar violentamente o SEU LUGAR na comunidade nacional, porque – desengana-se! – ninguém lh’o dará por bem. No fim de todos os nossos trabalhos sempre nos quererão tapear, embrulhar, roubar... e felizes de nós ainda, quando o que devia ser nosso fica nas mãos de patrícios brancos e não vae parar nas de estrangeiros.

Destarte, a institucionalização e a contestação estavam associadas na medida em que a FNB pretendia inserir-se nas dinâmicas do Estado, tornar-se uma representante legítima da “Gente Negra” e, por fim, tornar-se um partido político. Ao passo que se compreende o processo de institucionalização da FNB, resta compreender essa relação com a luta que busca contestar a realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pensar o fascismo, aliado a institucionalização e a contestação promovida pela FNB traz diversos problemas. Dentre eles, pode-se observar, por exemplo, a recusa crítica dos movimentos negros contemporâneos em construir uma análise que vá além da mera representação que a FNB projeta sobre si mesma. Por isso, pensar a perspectiva fascista e autoritária da FNB, gera demasiado incomodo nos militantes e nas organizações do movimento negro. Talvez por isso, essa temática seja escassa de uma análise crítica.

Outro problema metodológico encontrado, diz respeito à própria história da FNB e a sua relação com a conjuntura nacional e internacional. Destarte, a ascensão do Nazismo na Alemanha, o Fascismo na Itália e o cenário de efervescência das lutas sociais no Brasil encontraram eco na perspectiva política da FNB.

O caráter conservador e demasiadamente fascista na FNB torna-se um fantasma que assombra o movimento negro contemporâneo. Seja por suas relações ou a reprodução de diversas práticas conservadoras por parte desses movimentos. Os artigos publicados por Arlindo Veiga dos Santos e Pedro Barbosa, no jornal “*A voz da raça*”, demonstraram admiração e engajamento com as políticas e ideologias de Hitler e Mussolini.

Noutro lado, encontram-se, por sua vez, as lutas contestatórias. A FNB pautava a luta contra o racismo tendo como solução a integração do negro na sociedade de classe. Para efetivar seu programa, a FNB compreendia que era necessário combater os inimigos da “Gente Negra” e da nação. Só a partir disso as contradições raciais seriam superadas.

Portanto, torna-se demasiadamente importante observar que o debate racial promovido pela FNB concebia a luta racial apenas inserida na dinâmica da institucionalidade. Por causa disso, a FNB pretendia torna-se um partido político, com o objetivo de represen-

tar a “Gente Negra Brasileira”. É desse modo que o debate acerca da institucionalização e da contestação na qual a FNB estava inserida, não podem ser compreendidas de forma alheia a conjuntura e as modas ideológicas do início do século.

Nesse sentido, as práticas fascistas da FNB tornam-se claras, para além dos contatos e dos elogios a Hitler e Mussolini. Pelo contrário, eles tornam-se visíveis na medida em que se observa as relações que estabelecem com indivíduos e organizações da “Gente Negra”, o impulso de forte hierarquização, o rechaço ao Estado e as oligarquias. Fundamentalmente, a FNB tinha como objetivo a ascensão do negro ao status de classe dominante.

Por isso e outros aspectos, é possível observar uma dinâmica fascista na FNB, através de um amplo processo de institucionalização, que se desemboca nas lutas contestatórias e está diretamente ligada a conjuntura política do início do século. Pautar esse debate é em partes problemático, mas traz a possibilidade de contribuir para a construção de uma luta racial que não reflète as perspectivas do passado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARCELOS, Luiz. “Mobilização Racial no Brasil: uma revisão crítica”. In: *Afro-Ásia*, Salvador, v. 1, n. 17, 1996, p. 187-210.

BERNARDO, João. *Labirintos do Fascismo: Na encruzilhada da ordem e da revolta*. 2ª ed. Portugal: [s.e], 2015. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/tematica/livros/diversos/labirintos-do-fascismo.pdf>> Acesso em: 25 de Jul. 2019.

CAMPOS, Deivison. *O Grupo Palmares (1971-1978): um movimento negro de subversão e resistência pela construção de um novo espaço social e simbólico*. Dissertação de Mestrado em História, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2006.

CAVALCANTI, Pedro & RAMOS, Jovelino. *Memórias do exílio*. São Paulo: Livramento, 1978.

DOMINGUES, Petrônio. “Paladinos da liberdade: A experiência do Clube Negro de Cultura Social em São Paulo (1932-1938)”. In: *Revista de História*, v. 1, n. 150, 2004, p. 57-79.

_____. “O “messias” negro? Arlindo Veiga dos Santos (1902-1978). “Viva a nova monarquia brasileira; Viva Dom Pedro III!””. In: *Varia História*, v. 22, n. 36, 2006, p. 517-536.

_____. “Movimento Negro Brasileiro: Alguns Apontamentos Históricos”. In: *Tempo*, v. 12, n. 23, 2007, p. 100-122.

_____. “Movimento negro brasileiro: história, tendências e dilemas contemporâneos”. In: *Dimensões*, v. 21, n. 1, 2008, p. 102-124.

GUIMARÃES, Antonio. “A modernidade negra”. In: *Teoria e pesquisa*, v 42, n. 43, 2003, p. 41-61.

_____. “Cidadania e retóricas negras de inclusão social.” In: *Lua Nova* n.1, v. 85, 2012 p. 13-40.

LANNES, Laiana. *A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930*. Dissertação de Mestrado em História Política, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2002.

MALATIAN, Teresa. “O cavaleiro negro: Arlindo Veiga dos Santos e a Frente Negra Brasileira (1931-1934)”. *Revista brasileira de história das religiões*, v. 5, n. 15, 2013 [s.p].

_____. “Memória e contra-memória da frente negra brasileira”. In. XXIX Simpósio Nacional de História. *Anais...* Brasília: UNB, 2017.

OLIVEIRA, André. *Quem é a “Gente Negra Nacional”? Frente Negra Brasileira e A voz da Raça (1933-1937)*. Dissertação de Mestrado em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2006.

REICH, Wilhelm. *Psicologia de massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 1972.

RIOS, Flávia. *Elite política negra no Brasil: relação entre movimento social, partidos políticos e estado*. Tese de Doutorado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

DIAS, Matheus Felipe Gomes. A Frente Negra Brasileira: Institucionalização, Contestação e Fascismo.

Data de submissão: 28/07/2019 | Data de aprovação: 07/12/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

DIAS, Matheus Felipe Gomes. A Frente Negra Brasileira: Institucionalização, Contestação e Fascismo. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 108-124.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

A INTERSECCIONALIDADE DE CARLA AKOTIRENE E O MARXISMO: APONTAMENTOS CRÍTICOS A PARTIR DE MARX, LUKÁCS E CHASIN

CARLA AKOTIRENE'S INTERSECTIONALITY AND MARXISM: CRITICAL NOTES FROM MARX, LUKÁCS AND CHASIN

Lucas de Oliveira Maciel



A INTERSECCIONALIDADE DE CARLA AKOTIRENE E O MARXISMO: APONTAMENTOS CRÍTICOS A PARTIR DE MARX, LUKÁCS E CHASIN

CARLA AKOTIRENE'S INTERSECTIONALITY AND MARXISM: CRITICAL NOTES FROM MARX, LUKÁCS AND CHASIN

Lucas de Oliveira Maciel

RESUMO: O presente trabalho visa trazer elementos que permitam uma crítica à noção de interseccionalidade como descrita por Carla Akotirene em seu *O que é interseccionalidade?*, obra em que tal conceito aparece simultaneamente enquanto método e instrumento de combate a metodologias coloniais. Nossa crítica tem por base o pensamento de Marx enquanto uma ontologia histórico-materialista e o de dois importantes nomes do marxismo, a saber, György Lukács e José Chasin, o que se mostra oportuno não só porque as reflexões marxianas e marxistas são úteis no confronto com a autora brasileira, mas porque esta as ataca explicitamente, o que procuramos rebater.

PALAVRAS-CHAVE: interseccionalidade; Carla Akotirene; método; Karl Marx; ontologia.

ABSTRACT: The following work's objective is to bring elements to criticize the notion of intersectionality as described by Carla Akotirene in her book *O que é interseccionalidade?*, in which the concept is simultaneously a method and an instrument of struggle against colonial methodologies. Our criticism is based on Marx's historical-materialist ontology and on the thoughts of two important names in marxism, György Lukács and José Chasin, which is opportune not only because marxian and marxists reflexions are useful in confronting the brazilian author, but because she attacks them explicitly, attacks which we shall respond to.

KEY-WORDS: intersectionality; Carla Akotirene; method; Karl Marx; ontology.

1 INTRODUÇÃO

A interseccionalidade é uma noção cunhada pela primeira vez pela autora estadunidense Kimberlé Crenshaw, e diz respeito à necessidade de estudar as sobreposições entre raça e gênero para compreender adequadamente certas formas de discriminação que as teorias até então não tratavam bem. As ideias feministas e antirracistas anteriores às suas reflexões tomavam, respectivamente, o machismo e o racismo como fenômenos

que atingiam de forma homogênea os indivíduos a eles sujeitos, de forma que, se alguém fosse alvo de ambos simultaneamente, como uma mulher negra, as opressões simplesmente se somariam. Nas palavras da própria pensadora:

[...] as visões de discriminação racial e de gênero partem do princípio de que estamos falando de categorias diferentes de pessoas. A visão tradicional afirma: a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres (CRENSHAW, 2012).

A ênfase da autora recai justamente sobre a mulher negra, a qual, diz, é oprimida não simplesmente como, de um lado, mulher, e de outro, negra, mas enquanto mulher negra. Existe uma especificidade da opressão a que esta é submetida que as teorias até então não compreendiam, e a teoria interseccional é proposta para preencher a lacuna e dar conta de seu objeto, sobre a qual afirma: “A interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos” (CRENSHAW, 2012).

O referido conceito, contudo, não ficou restrito a tal autora, e foi, após seus escritos, amplamente difundido. Uma das estudiosas que dele se valeu foi a brasileira Carla Akotirene, que dele trata em seu livro *O que é interseccionalidade?* (2018). Seu estudo, contudo, inova em relação às reflexões de Crenshaw, e, no presente trabalho, propomos trazer elementos que nos permitam traçar críticas à noção de interseccionalidade tal como apresentada pela autora brasileira. Defenderemos que, diferentemente de Crenshaw, Akotirene apresenta a interseccionalidade como método, o que, em sua obra, é indissociável de seu caráter combativo diante de métodos que, a seu ver, seriam guiados por uma perspectiva ocidental que apaga formas alternativas de conhecimento. Nosso horizonte teórico, nesse sentido, serão Marx e dois importantes marxistas: György Lukács e José Chasin.

Acreditamos que o pensamento marxista fornece ferramentas para a adequada crítica às concepções de Akotirene. Mostraremos que a obra marxiana consiste em uma ontologia histórico-materialista e que justamente esse seu caráter põe de lado qualquer necessidade de método, se por isso se entende um esquema subjetivo que se impõe ao ser. Ao se pronunciar diretamente sobre o ser, o método, nesse sentido, é afastado. Veremos, ainda, que, se há método no pensador alemão, é em sentido distinto e compatível com a exigência de apreensão mental da objetividade.

Além disso, a autora brasileira, no livro mencionado, ataca duramente Marx e o marxismo. Para ela, não só o pensamento de Marx é um método eurocêntrico, algo a que se opõe, como o autor do *Manifesto Comunista* teria tratado de forma totalmente equivocada da questão do negro. Procuraremos, então, não só criticar sua obra a partir

do marxismo, mas também rebater suas críticas, o que, infelizmente, será feito de forma bastante resumida, pois é impossível, no âmbito de um artigo, exaurir a temática racial tal como presente na obra de Marx.

A relevância do presente trabalho é evidente: a autora que analisamos se inscreve em horizonte teórico segundo o qual a teoria visa não se referir à realidade, mas, antes, consiste em método que se coloca em confronto com metodologias que se tem por hegemônicas. A adequada apreensão da realidade é colocada em segundo plano em favor de um embate entre teorias centradas no Ocidente e teorias que valorizam as lutas negras. Com isso, o próprio pensamento de Marx é atacado e prontamente descartado como eurocêntrico. Tal postura joga fora uma obra que se preocupa, justamente, em compreender a realidade enquanto objetividade e que, diferentemente do que defende a autora de que tratamos, leva sim em conta a questão negra, e o faz exatamente em virtude de seu comprometimento com a objetividade. É necessário, pois, mostrar os equívocos das reflexões de Akotirene e se colocar em defesa de Marx.

Nossa exposição começará com um resumo breve da interseccionalidade tal como descrita por Kimberlé Crenshaw, já que foi ela a primeira a utilizar o termo, além de ter sido grande influência para a autora brasileira que analisaremos. Em seguida, trataremos de como tal noção aparece no livro de Carla Akotirene, para, enfim, respondermos suas colocações a partir de Marx e dos marxistas mencionados.

Nossa análise de todos os textos de que trataremos se dará a partir do que Chasin denominou “*análise imanente ou estrutural*” (CHASIN, 2009, p. 25), segundo o que o estudo de qualquer obra deve se dar tendo em vista os nexos presentes nesta, e não a interpretação que se queira arbitrariamente dar a ela. Nesse sentido, retira-se a primazia do intérprete e afasta-se a “equivalência das ‘leituras’” (CHASIN, 2009, p. 25) para se colocar o acento no texto que é objeto de estudo. Em resumo:

Tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto – a formação ideal – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses (CHASIN, 2009, p. 25-26).

Outra importante consideração é a de que não cindimos o pensamento de Marx em uma obra juvenil contraposta a uma obra madura. Seguimos a linha segundo a qual, a partir de 1843, os textos de Marx já denotam um “Marx *marxiano*” (CHASIN, 2009, p. 63).

1 Tal posição se contrapõe à de Althusser, para quem conciliar o “jovem Marx” com o “Marx maduro” é procurar o segundo no primeiro, o que equivale a instituir “[...] um tribunal silencioso da história ideológica cujos valores e resultado são determinados antes mesmo que a investigação tenha começado” (ALTHUSSER, 2015, p. 53). Para o marxista francês, “[...] não se pode absolutamente dizer que ‘a juventude de Marx per-

Nesse sentido, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* “É o início do traçado de uma nova posição ontológica que os textos subsequentes [...] confirmam, reiteram e desenvolvem num largo e complexo processo de elaboração” (CHASIN, 2009, p. 57).

2 INTERSECCIONALIDADE

2.1 A INTERSECCIONALIDADE EM KIMBERLÉ CRENSHAW

A noção de interseccionalidade, em Kimberlé Crenshaw, aparece como resposta às análises feministas e antirracistas que, de acordo com a autora, homogeneizam as experiências dos distintos indivíduos que sofrem, respectivamente, as opressões de gênero e de raça. Tais análises, ao tratar de machismo e racismo, consideram que existe, de um lado, a “experiência da mulher”, e, de outro, a “experiência negra” (CRENSHAW, 1989, p. 140), dentro das quais seria necessário encaixar os variados sujeitos discriminados para compreender a discriminação de que sofrem. Desse modo, se uma pessoa é, ao mesmo tempo, mulher e negra, isso quer dizer que ela sofre opressão de gênero por se enquadrar na “experiência da mulher”, mas também sofre opressão racial por se enquadrar na “experiência negra”. Tratar-se-ia de uma espécie de “[...] soma de racismo e sexismo” (CRENSHAW, 1989, p. 140, tradução nossa²).

Para Crenshaw, tais análises são insuficientes e reducionistas, pois se colocam do ponto de vista dos sujeitos mais privilegiados dentro do próprio grupo oprimido. Nesse sentido, diz: “[...] em casos de discriminação racial, a discriminação tende a ser vista nos termos dos negros privilegiados no que toca o sexo ou a classe; em casos de discriminação por sexo, o foco é em mulheres privilegiadas no que toca a raça e a classe” (CRENSHAW, 1989, p. 140, tradução nossa³). A “experiência negra” é, portanto, a experiência do homem negro de classe alta, e a “experiência da mulher”, a da mulher branca de classe alta. O enquadramento de todo e qualquer indivíduo oprimido nessas experiências é, desse modo, a redução de suas opressões concretas a uma experiência de vida que não necessariamente é a sua, e que não nos dá a especificidade de sua discriminação.

Dentro da análise tradicional de gênero, por exemplo, existe a “opressão da mulher”, e todas as mulheres, independentemente de sua classe ou raça, são objeto dessa mesma opressão. A autora menciona o tratamento tradicional do estupro, visto somente como dominação masculina sobre a mulher, o que, segundo Crenshaw, apaga o fato de que o estupro também comportou, simultaneamente, o elemento racial: “O foco exclusivo

tence ao marxismo” (ALTHUSSER, 2015, p. 63).

2 “[...] sum of racism and sexism” (CRENSHAW, 1989, p. 140).

3 “[...] in race discrimination cases, discrimination tends to be viewed in terms of sex- or class-privileged Blacks; in sex discrimination cases, the focus is on race- and class-privileged women” (CRENSHAW, 1989, p. 140).

no estupro como manifestação de poder masculino sobre a sexualidade feminina tende a eclipsar o uso do estupro como instrumento de terror racial” (CRENSHAW, 1989, p. 158, tradução nossa⁴). Se, ao se falar de estupro, ignora-se a questão da raça e se trata somente do sexo, isso, para a autora, é, na prática, colocar sob os holofotes somente a experiência da mulher branca de classe alta, o que é consequência de uma análise que ignora que, ao se falar de estupro, fala-se não só de machismo, mas também de racismo. Não falar deste último é falar somente, portanto, da mulher branca.

O foco de Crenshaw é justamente a experiência da mulher negra, a qual defende, não se enquadra nas já mencionadas “experiência da mulher” e “experiência negra”, o que se dá exatamente porque, para a autora, tais análises se colocam do ponto de vista dos indivíduos mais privilegiados de tais grupos, e porque, com isso, as opressões se tornam mera questão de soma. A professora estadunidense defende que falar da opressão da mulher negra é, muitas vezes, falar de uma discriminação específica de uma pessoa que é, simultaneamente, mulher e negra. Ela não é oprimida, de um lado, enquanto mulher e, de outro, enquanto negra, mas é, antes, oprimida enquanto mulher negra. Isso não quer dizer que ela não pode ser oprimida dentro de quadros que se encaixam na análise tradicional, mas que, muitas vezes, a mulher negra destoa do que tais análises preceituam, com o que estas revelam sua insuficiência. Diz a autora:

[...] estou sugerindo que mulheres negras podem experimentar discriminação de modos ao mesmo tempo parecidos e diferentes dos experienciados por mulheres brancas e homens negros. Mulheres negras às vezes experienciam discriminação de modo similar a mulheres brancas; às vezes compartilham experiências similares com homens negros. Porém, frequentemente experienciam discriminação dupla – os efeitos combinados de práticas que discriminam com base na raça, e com base no sexo. E, às vezes, experienciam discriminação como mulheres negras – não a soma de discriminação de raça e de sexo, mas como mulheres negras (CRENSHAW, 1989, p. 149, tradução nossa⁵).

Como exemplo da insuficiência das análises tradicionais e do fato de que, muitas vezes, a experiência da mulher negra é dela enquanto tal, ou seja, enquanto mulher negra, e não ou como mulher ou como negra, Crenshaw traz (o que fez em mais de uma ocasião) o exemplo de um caso de discriminação envolvendo a empresa *General Motors*:

4 “The singular focus on rape as a manifestation of male Power over female sexuality tends to eclipse the use of rape as a weapon of racial terror” (CRENSHAW, 1989, p. 158).

5 “[...] I am suggesting that Black women can experience discrimination in ways that are both similar to and different from those experienced by white women and Black men. Black women sometimes experience discrimination in ways similar to white women’s experiences; sometimes they share very similar experiences with Black men. Yet often they experience double-discrimination-the combined effects of practices which discriminate on the basis of race, and on the basis of sex. And sometimes, they experience discrimination as Black women-not the sum of race and sex discrimination, but as Black women” (CRENSHAW, 1989, p. 149).

A discriminação não era incomum em muitos contextos industriais. Indústrias segregavam as pessoas em função de sua raça, de seu gênero, etc. Havia empregos para negros, mas esses empregos eram só para homens. Havia empregos para mulheres, mas esses empregos eram só para mulheres brancas. Na General Motors, os empregos disponíveis aos negros eram basicamente o de postos nas linhas de montagem. Ou seja, funções para homens. E, como ocorre frequentemente, os empregos disponíveis a mulheres eram empregos nos escritórios, em funções como a de secretária. Essas funções não eram consideradas adequadas para mulheres negras. Assim, devido à segregação racial e de gênero presente nessas indústrias, não havia oportunidades de emprego para mulheres afro-americanas. Por essa razão, elas moveram um processo afirmando que estavam sofrendo discriminação racial e de gênero. O problema é que o tribunal não tinha como compreender que se tratava de um processo misto de discriminação racial. O tribunal insistiu para que as mulheres provassem, primeiramente, que estavam sofrendo discriminação racial e, depois, que estavam sofrendo discriminação de gênero. Isso gerou um problema óbvio. Inicialmente, o tribunal perguntou: “Houve discriminação racial?” Resposta: “Bem, não. Não houve discriminação racial porque a General Motors contratou negros, homens negros”. A segunda pergunta foi: “Houve discriminação de gênero?” Resposta: “Não, não houve discriminação de gênero”. A empresa havia contratado mulheres que, por acaso, eram brancas. Portanto, o que o tribunal estava dizendo, essencialmente, é que se a experiência das mulheres negras não havia sido a mesma dos homens negros e que se a sua discriminação de gênero não havia sido a mesma sofrida por mulheres brancas, basicamente elas não haviam sofrido qualquer tipo de discriminação que a lei estivesse disposta a reconhecer. Por essa razão, as mulheres negras foram informadas de que seu processo por discriminação não tinha fundamento (CRENSHAW, 2012).

No caso em questão, as mulheres negras sofreram discriminação não só enquanto mulheres, já que estas eram empregadas como secretárias, nem só como negras, já que homens negros eram contratados para trabalhar na linha de montagem, mas enquanto mulheres negras, não vistas como adequadas para o trabalho em nenhum desses âmbitos. A análise tradicional, que a autora identifica no tratamento dado ao caso pelos tribunais, é incapaz de compreender a especificidade da questão, com o que Crenshaw afirma a necessidade de um tratamento interseccional das opressões.

Para a professora estadunidense, pois, o fracasso da análise tradicional é o fracasso de compreender algo colocado na própria realidade. A interseccionalidade é a sobreposição de opressões que cria a especificidade da discriminação da mulher negra, algo que opera cotidianamente na realidade, e algo de que a teoria precisa dar conta, sob pena de não dar conta de seu objeto. A análise tradicional não consegue fazê-lo porque homogeneiza a questão da mulher e a do negro, com o que ignora a situação específica da mulher

negra. A análise interseccional, por sua vez, tem em vista as sobreposições dadas pela própria realidade e, por isso, não cai em reducionismos. Ela compreende seu objeto, pois identifica, na própria realidade, a opressão específica da mulher negra e se põe a analisá-la em sua especificidade. Se a opressão é, muitas vezes, sobreposta, e, por isso, interseccional, a análise interseccional é exatamente a que compreende essa sobreposição⁶. De acordo com a própria autora:

Ela [a interseccionalidade] surgiu da tentativa de conceitualizar o modo pelo qual a lei respondia a questões em que tanto raça como gênero estavam envolvidas. O que aconteceu foi como um acidente, uma colisão. A interseccionalidade simplesmente surgiu da ideia de que se você está no caminho de múltiplas formas de exclusão, provavelmente será atingido por ambas (CRENSHAW, 2004, tradução nossa⁷).

A interseccionalidade, portanto, surge como forma de expressar questões que, até então, a teoria não compreendia. Diante da incapacidade desta e dos tribunais de apreender as sobreposições entre raça e gênero e seus efeitos discriminatórios reais, a teoria interseccional surge como forma de preencher a lacuna.

Exposta, de forma resumida, a posição de Crenshaw, passemos a Akotirene, que bebe da primeira, mas dela destoa. Vejamos em que sentido isso ocorre.

2.2 A INTERSECCIONALIDADE EM CARLA AKOTIRENE

Carla Akotirene, ao tratar da noção de interseccionalidade, sofre influência direta de Crenshaw, o que ela própria admite, até porque foi a professora estadunidense quem cunhou o termo. Diz a autora brasileira:

Segundo Kimberlé Crenshaw, a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro (AKOTIRENE, 2018, p. 14).

Akotirene reitera Crenshaw no sentido de que a interseccionalidade diz respeito à interposição entre raça e gênero e à insuficiência das teorias feministas e antirracistas que

⁶ A autora já chegou a e referir à interseccionalidade como metáfora (2002, p. 177), pois viu o termo “interseção” como forma adequada de exprimir as sobreposições de opressões presentes na realidade.

⁷ “It [interseccionalidade] grew out of trying to conceptualize the way the law responded to issues where both race and gender discrimination were involved. What happened was like an accident, a collision. Intersectionality simply came from the idea that if you’re standing in the path of multiple forms of exclusion, you are likely to get hit by both” (CRENSHAW, 2004).

se colocam do ponto de vista dos indivíduos privilegiados no interior de cada um desses grupos, ou seja, da mulher branca e do homem negro, respectivamente. Assim como para Crenshaw, para a autora brasileira o conceito aparece tendo por central a compreensão da especificidade da situação da mulher negra: “É da mulher negra o coração do conceito de interseccionalidade” (AKOTIRENE, 2018, p. 19). Contudo, e a passagem que trouxemos já adianta isto, Akotirene traz termos em que a autora que a influenciou não se pronuncia. Para a brasileira, a noção de interseccionalidade é indissociável de seu caráter metodológico: “A interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado” (AKOTIRENE, 2018, p. 14). A expressão retorna em outros momentos de sua obra, e acaba por lhe conferir certa ambiguidade: “[...] interseccionalidade como metodologia” (AKOTIRENE, 2018, p. 16); “[...] considero a interseccionalidade como um ‘sistema de opressão interligado’” (AKOTIRENE, 2018, p. 16); “Teoria, metodologia e instrumento prático” (AKOTIRENE, 2018, p. 30).

Dessa forma, por vezes, a interseccionalidade aparece como um método de se compreender os contatos entre sistemas de opressão. Contudo, aparece também, outras vezes, como os próprios sistemas de opressão em seus pontos de contato. Na última citação que trouxemos, ela é simultaneamente método de apreender tais sistemas, a teoria que os descreve e instrumento de combate. Há uma falta de clareza que não se fez presente em Crenshaw, para quem a interseccionalidade expressa as sobreposições de raça e gênero, e que não se pronuncia, por exemplo, em termos de metodologia⁸. Essa ambiguidade não é irrelevante. Akotirene identifica, no que diz respeito às concepções contrárias às suas, um “monopólio epistêmico ocidental” (AKOTIRENE, 2018, p. 28), que silenciaria a produção de discursos opostos aos que tomam a cultura ocidental como critério de salvação para a humanidade (AKOTIRENE, 2018, p. 28). Tal silenciamento é indissociável do caráter metodológico do discurso ocidental a que se refere e da interseccionalidade enquanto oposta a este. Em suas próprias palavras:

O problema não está necessariamente nas respostas identitárias dadas à matriz colonial, mas em quais metodologias usamos para formular tais respostas, que, não raro, enveredam para uma dependência epistemológica da Europa Ocidental e dos Estados Unidos [...] (AKOTIRENE, 2018, p. 31).

⁸ No artigo *Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero* (2002), Crenshaw fala em metodologia. Porém, refere-se a esta ao tratar de meios de identificação, em casos específicos, da sobreposição de opressões. Desse modo, não é a interseccionalidade que é método, e o que a autora faz é propor uma forma de identificar esta em casos particulares, que coloca em termos de “fazer perguntas”: “O desenvolvimento da conscientização quanto à dimensão interseccional desses problemas poderia ser encorajado pela adoção de uma política de fazer outras perguntas, metodologia proposta pela teórica feminista Mari Matsuda. Conforme Matsuda sugere, muitas vezes uma condição pode ser identificada, por exemplo, como produto óbvio do racismo, porém, mais poderia ser revelado se, como rotina, fossem colocadas as seguintes perguntas: Onde está o sexismo nisso? Qual a sua dimensão de classe? Onde está o heterossexismo? E a fim de ampliar ainda mais tais questionamentos, poder-se-ia perguntar: De que forma esse problema é matizado pelo regionalismo? Pelas conseqüências históricas do colonialismo?” (CRENSHAW, 2002, p. 183). Certamente, pois, não se trata de método no sentido que aqui criticamos em Carla Akotirene, em que a própria interseccionalidade aparece como metodologia, sentido em que Crenshaw não a trata.

A passagem acima traz reflexões sobre o pensamento identitário e sua relação com o conhecimento ocidental que a autora acusa de colonial. Akotirene diz que, se o identitarismo por vezes apresenta problemas, estes não se encontram no conteúdo de suas respostas, mas no método empregado, o qual seria subordinado ao “monopólio epistêmico ocidental”. Desse modo, no âmbito da própria metodologia haveria já possibilidade de silenciar concepções opostas às que tomam a civilização ocidental como norte. É, portanto, contra o próprio método ocidental e em defesa de um método deste distinto que a autora se coloca, e que identifica na interseccionalidade, a partir da qual defende “desobediência epistêmica⁹” (AKOTIRENE, 2018, p. 30). Para ela, portanto, não só a interseccionalidade é um método, como é um método que se insere em um embate com um método distinto, centrado no Ocidente. Haveria desse modo, uma relação entre metodologia e conflito, ou seja, um antagonismo colocado no próprio âmbito metodológico, em que a metodologia dita colonial visa silenciar metodologias alternativas, dentro das quais se encontra a interseccionalidade, que lhe faz oposição.

É no âmbito de tal crítica que Akotirene ataca o marxismo, o qual, pois, para ela, não só é método, como é um dos métodos inscritos no interior do “monopólio epistêmico ocidental”. Quando fala da “[...] dependência epistemológica da Europa Ocidental e dos Estados Unidos [...]” (AKOTIRENE, 2018, p. 31), usa como exemplo de teorias que se encontram nessa dependência “[...] feminismo da mulher universal e marxismo” (AKOTIRENE, 2018, p. 31). Tais teorias seriam, para ela, “Duas formulações obcecadas a darem o norte salvacionista europeu às identidades políticas” (AKOTIRENE, 2018, p. 31). No caso do segundo, a autora atribui a Marx e ao marxismo a posição segundo a qual “[...] somente nas relações capitalistas um negro é transformado em escravo [...], afastando-se os negros da condição de trabalhadores” (AKOTIRENE, 2018, p. 31).

Vê-se, portanto, que a noção de interseccionalidade, para Akotirene, aparece como método, e somente enquanto tal ela aparece como arma no combate a outros métodos que procuram se impor em favor da cultura ocidental e com o silenciamento de concep-

9 A expressão “desobediência epistêmica”, conforme diz a própria Akotirene (2018, p. 30), vem de Walter Dignolo, segundo o qual “[...] o pensamento e a ação descoloniais focam na enunciação, se engajando na desobediência epistêmica e se desvinculando da matriz colonial para possibilitar opções descoloniais – uma visão da vida e da sociedade que requer sujeitos descoloniais, conhecimentos descoloniais e instituições descoloniais” (MIGNOLO, 2017, p. 6). O autor, como o próprio trecho indica, é expoente do pensamento decolonial, segundo o qual a colonização incluiu um domínio do conhecimento (*Ibidem*, p. 5) que apagou formas de saber alternativas à hegemônica ocidental (A título de exemplo, Mignolo traz a diferente noção de natureza presente nas tribos sulamericanas pré-colombianas dos aimarás e dos quíchuas, apresentada no termo *pachamama*). O desvinculamento da “matriz colonial”, pois, deve se dar no próprio âmbito do conhecimento, daí a necessidade de “desobediência epistêmica”. Akotirene é influenciada por tal linha de pensamento: “A teoria feminista, quase na íntegra, foi produzida pela Europa Ocidental e Estados Unidos – parece óbvio, é preciso dizer que ela não pode fotografar a África com suas lentes [...]” (AKOTIRENE, 2018, p. 75). É em tal sentido que, para a autora brasileira, a interseccionalidade é método que se opõe aos pensamentos que, segundo ela, colocam o Ocidente no centro. Há, inclusive, capítulo em seu livro em que submete o conceito de interseccionalidade de Crenshaw a críticas que lhe foram feitas nesse sentido (p. 69-97). Contudo, não se pretende, no âmbito do presente trabalho, adentrar a teoria decolonial em seus diferentes defensores. A menção feita basta para que se compreendam as influências de Akotirene no que toca sua concepção de interseccionalidade, nosso objeto de estudo.

ções a esta opostas, dentro das quais estaria a própria interseccionalidade enquanto instrumento da mulher negra. Sua crítica ao marxismo é indissociável de tais considerações, pois ela o vê exatamente como método que daria à Europa o monopólio de salvação da humanidade em detrimento das lutas negras.

Feitas tais considerações, vejamos se é possível criticar suas concepções e se há possíveis respostas às acusações de Akotirene ao marxismo. Ambas as tarefas serão cumpridas a partir do próprio Marx, além de György Lukács e José Chasin.

3 MARX, ONTOLOGIA E MÉTODO

3.1 ONTOLOGIA COMO CONTRAPOSTA AO MÉTODO

Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx diz: “Um ser não-objetivo é um *não-ser*” (MARX, 2004, p. 127). Para o pensador, todo ser é ser objetivo, sob pena de, na verdade, não ser. Tal constatação não só diz respeito ao caráter materialista de seu pensamento, segundo o qual a base do ser é o ser sensível, mas, se seguirmos Lukács, também ao caráter ontológico da obra de Marx. Segundo o pensador húngaro, “[...] o elemento filosoficamente decisivo na ação de Marx consistiu em ter esboçado os lineamentos de uma ontologia histórico-materialista” (LUKÁCS, 2009, p. 226). A ontologia, diz, é o pensamento que se reporta diretamente à questão do ser, tipo esse de reflexão desacreditada ao longo dos séculos XIX e XX, como nos ensina ainda o mesmo autor:

Certamente ninguém se surpreenderá [...] ao constatar que a tentativa de basear o pensamento filosófico do mundo sobre o ser se depara com resistências de muitos lados. Os últimos séculos do pensamento filosófico foram dominados pela teoria do conhecimento, pela lógica e pela metodologia, e esse domínio está longe de ser superado. [...] a ontologia religiosa original, que visava reinar sozinha, foi vítima de um – respeitoso – desprezo científico que costuma estender-se também, com menos respeito, para a ontologia que está fora do domínio religioso. O moderno neopositivismo, em seu período de florescimento, qualificou toda indagação sobre o ser, até mesmo qualquer tomada de posição ao problema de saber se algo é ou não é, como um absurdo anacrônico e anticientífico (LUKÁCS, 2010, p. 33-34).

O pensamento de Marx, pois, ao afirmar a objetividade do ser, pronuncia-se sobre o ser, motivo pelo qual é ontológico. Contudo, a ontologia perdeu seu crédito no pensamento filosófico nos últimos séculos, desacreditada por pensamentos que a ela se opõem. Lukács menciona não só o neopositivismo, a forma mais recente de ataque à ontologia, mas também a lógica, a teoria do conhecimento, e, o que mais nos interessa aqui, a me-

todologia. Se as reflexões marxianas são de caráter ontológico, e a metodologia é oposta à ontologia, a afirmação de que o pensamento de Marx tem algo de metodológico talvez seja problemática. Se, como vimos, Akotirene inscreve este no interior do “monopólio epistêmico ocidental”, tal postura talvez deva ser posta em cheque.

Em que sentido, especificamente, porém, o pensamento de Marx se opõe à metodologia? Chasin nos diz:

Conferida a natureza ontológica do pensamento marxiano, é fértil principiar esta parte derradeira por uma honesta provocação: a rigor, não há uma *questão de método* no pensamento marxiano. [...] Se por método se entende uma arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho, então, não há método em Marx (CHASIN, 2009, p. 89).

De acordo com o marxista brasileiro, ao se falar em método, fala-se em arranjos subjetivos anteriores à investigação sensível que subordinam essa investigação. O pensamento de Marx, contudo, não apresenta tal tipo de direcionamento em virtude de seu caráter ontológico. Ao inquirir diretamente sobre a questão do ser, o qual, vimos, é ser objetivo, o pensador alemão afasta qualquer tipo de arranjo *a priori* de guia a suas reflexões.

Ora, vimos que, para Akotirene, existe uma diferença entre o conteúdo de uma teoria e seu método. Ela não repudia as teorias identitárias, mas questiona a metodologia empregada, a qual pode estar subordinada às epistemologias ocidentais. O próprio método, para a autora, mesmo que distinto do conteúdo, é problemático, e a interseccionalidade surge como metodologia que combate o “monopólio epistêmico ocidental”. O marxismo é por ela atacado enquanto método que colocaria a Europa como centro redentor. Porém, o caráter ontológico do pensamento de Marx nos impede de falar nesse sentido em relação a esse autor, o que enfraquece a crítica de Akotirene. Esta ataca o método como algo que pode trazer uma visão centrada na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, em que inclui o pensamento de Marx. Todavia, a obra do filósofo alemão não é de caráter metodológico, mas ontológico, com o que não se pode falar em método marxista em tal sentido, e, com isso, não se pode incluí-lo no âmbito de um “monopólio epistêmico ocidental”.

Para Marx, portanto, não se trata de aplicar um ou outro método à realidade objetiva, mas de compreendê-la enquanto tal, ou seja, para nos valermos da expressão de um filósofo de grande influência para o autor de *O capital*, apreender “O real na sua realidade efectiva, ou enquanto real” (FEUERBACH, 2008, p. 52). A realidade independe dos arranjos subjetivos que se queiram aplicar a ela, e a teoria marxiana se coloca no sentido de apreendê-la enquanto realidade objetiva, sem imposições por parte do sujeito que investiga¹⁰.

10 A defesa que Marx faz da apreensão da objetividade certamente não pode ser confundida com qualquer pretensão de neutralidade do conhecimento. Para o autor, mesmo no âmbito básico da relação entre ser humano e natureza a consciência humana pressupõe a matéria com que mantém relação, de forma que, se o trabalho é “atividade orientada a um fim” (MARX, 2017, p. 256), fim este “[...] que já existia

Aqui, é interessante trazer certas comparações com as duas autoras por nós tratadas. Crenshaw trata da teoria interseccional enquanto teoria que identifica as sobreposições das discriminações de raça e gênero, ou seja, as interseccionalidades, como algo presente em casos concretos que as teorias feministas e antirracistas até então eram incapazes de apreender. Ao falarem de forma abstrata da questão da mulher e da questão do negro, as teorias não interseccionais eram incapazes de, por exemplo, explicar a discriminação das mulheres negras no caso da *General Motors*. A insuficiência de tais teorias na explicação da realidade foi o que impôs o tratamento interseccional, esse sim capaz de dar conta do objeto estudado, presente na própria realidade.

Akotirene, por outro lado, fala da interseccionalidade enquanto método. As sobreposições de raça, gênero e classe aparecem como chave de leitura dos fenômenos. Apesar da falta de clareza de sua conceituação, já referida, as passagens que trouxemos em que ela confronta o pensamento ocidental explicitam sua posição no sentido de que há métodos, ou seja, esquemas mentais, anteriores ao conteúdo da teoria, entre os quais há embates, e os quais, independentemente da adequação ou não das respostas que dão, já representam um posicionamento diante da realidade. Não só o pensamento eurocêntrico é um método nesse sentido, e enquanto método ele já se coloca em defesa do Ocidente, mas a própria interseccionalidade, que se apresenta para combater esse método, é, ela própria, um método. Diante de um método problemático, Akotirene responde simplesmente com um método de outro tipo.

3.2 RESOLUÇÃO METODOLÓGICA

Há, porém, um sentido em que se pode falar de método em Marx, mas que não guarda qualquer relação com a concepção rejeitada por Chasin e, desse modo, com a imagem que Akotirene tem do que seria o método marxiano e marxista. Se, como vimos,

idealmente” (MARX, 2017, p. 256), ainda assim, “Ao produzir, o homem [...] pode apenas alterar a forma das matérias” (MARX, 2017, p. 120). De acordo com Lukács (2009), com o desenvolvimento histórico-social e o surgimento de classes com interesses antagonônicos, surge a ideologia como forma de consciência (p. 234), a qual, nos termos de Marx, diz respeito a “[...] formas [...] sob as quais os homens adquirem consciência desse conflito e o levam até o fim” (MARX, 2008, p. 50). Nesse sentido, diz o autor húngaro que “[...] a ideologia é um meio da luta social” (LUKÁCS, 2013, p. 465). Com isso, o pensamento marxiano e marxista consegue defender a necessidade de compromisso com a objetividade da teoria e, ao mesmo tempo, que esta deve auxiliar na resolução de antagonismos colocados na esfera material, o que se liga, em última instância, ao fato de que “A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real” (MARX; ENGELS, 2007, p. 94). Nesse sentido, diz Marx: “A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza ceterior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento” (MARX; ENGELS, 2007, p. 533). Nessa linha, Chasin afirma que há em Marx uma “fundamentação ontoprática do conhecimento” (CHASIN, 2009, p. 90), de forma que “[...] objetividade e subjetividade *humanas* são produto da autoconstrutividade do homem” (CHASIN, 2009, p. 92) com o que se “[...] articula ‘atividade humana sensível’ *prática*, com ‘forma subjetiva’, *dação de forma pelo efetivador*” (CHASIN, 2009, p. 95). Lembremos ainda de Lenin, que bem sintetiza essa articulação em famosa passagem: “Sem teoria revolucionária, não há movimento revolucionário” (LENIN, 2015, p. 71). Há, pois, uma indissociabilidade entre teoria e prática no pensamento marxiano e marxista que de forma alguma apaga o caráter objetivo da primeira. O presente trabalho, contudo, não é o local adequado para tratar de maneira profunda tais questões. Nosso foco é o caráter ontológico da obra marxiana, o qual afasta qualquer acusação de que tal pensador seria expoente de algum tipo de método *a priori*.

o autor alemão confere primazia à objetividade, de forma que seu pensamento é incompatível com qualquer meio de impor um ou outro arranjo *a priori* a esta, seja na forma do método, da gnosiologia ou da epistemologia, nada disso retira de campo a necessidade de exprimir mentalmente as categorias retiradas dessa mesma objetividade. Aí reside o método marxiano, subordinado a uma realidade dele independente e à qual deve se submeter, pois não deve senão apreendê-la e expô-la corretamente, ou seja, enquanto realidade que independe da consciência do indivíduo que a apreende. Nesse sentido, de acordo com o próprio Marx:

A investigação tem de se apropriar da matéria [Stoff] em seus detalhes, analisar suas diferentes formas de desenvolvimento e rastrear seu nexos interno. Somente depois de consumado tal trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Se isso é realizado com sucesso, e se a vida da matéria é agora refletida idealmente, o observador pode ter a impressão de se encontrar diante de uma construção a priori. [...] Para mim, [...] o ideal não é mais do que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem. (MARX, 2017, p. 90).

De acordo com Chasin (2009, p. 122), o revolucionário prussiano procede nesse sentido por meio de uma teoria da abstração, segundo a qual pensar é abstrair, mas somente é permitido abstrair a partir da própria objetividade: “[...] as abstrações admitidas por Marx são representações gerais *extraídas do mundo real*” (CHASIN, 2009, p. 123), ou, para utilizarmos os termos deste, “[...] as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011, p. 59). Para tratar das abstrações, Marx denomina “abstrações razoáveis” as que captam adequadamente seu objeto, e toma como exemplo a produção em geral:

[...] todas as épocas da produção possuem certos traços característicos em comum, determinações comuns. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, pelo fato de que põe realmente em relevo e fixa o caráter comum, poupando-nos, portanto, as repetições (MARX, 2008, p. 242).

Dito de outro modo, por mais que tenham existido, ao longo da história, diferentes formas de organização da produção, é possível abstrair de cada um determinados elementos que permitem que falemos em produção em geral, independentemente da forma que assuma. Nessa linha, diz Chasin: “A razoabilidade de uma abstração se manifesta, pois, quando retém e destaca *aspectos reais*, comuns às formas temporais de entificação dos complexos fenomênicos considerados” (CHASIN, 2009, p. 124).

O pensamento de Marx, pois, não só é incompatível com a imagem que Akotirene tem dele, como é incompatível com a postura que a autora defende. Como vimos, o caráter ontológico da obra marxiana a retira do âmbito metodológico, com o que não pode

ser atacada enquanto parte do “monopólio epistêmico ocidental”. Seu método é, diversamente, arranjo subjetivo que pressupõe a objetividade e que serve somente para exprimi-la enquanto tal, e não, ao contrário, arranjo subjetivo que se impõe a algo que é objetivo. Trata-se, repetimos, de compreender o real enquanto real. Ora, Akotirene, diante de metodologias eurocêntricas, ataca-as não com base em qualquer pretensão de objetividade, o que a aproximaria de Marx, mas com base em sua própria metodologia enquanto arranjo *a priori*.

Retomando a comparação com a professora estadunidense, as duas autoras, ao falar de interseccionalidade, falam do entrecruzamento de diferentes esferas de opressão. Para Crenshaw, tal entrecruzamento foi por ela identificado concretamente, a partir do que ela se colocou a explicá-lo. Para Akotirene, por outro lado, trata-se de método que é simultaneamente meio de combate a outro método. No que diz respeito a Marx, se se quer falar da sobreposição das discriminações de raça e gênero, deve-se falar de algo presente na própria realidade, o que, acreditamos, é plenamente compatível com o pensamento do autor, para quem “O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso” (MARX, 2008, p. 260).

Para Marx, a realidade é composta por diferentes esferas cujas existências são necessariamente interrelacionadas. Diz: “Um ser que não tenha nenhum objeto fora de si não é nenhum ser objetivo. Um ser que não seja ele mesmo objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser para seu *objeto*, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é nenhum [ser] objetivo” (MARX, 2004, p. 127). A objetividade do ser é ao mesmo tempo seu caráter relacional. O ser é objetivo porque se encontra em relação com outro ser, também este, por óbvio, objetivo. O materialismo marxiano não toma o ser como algo isolado, mas como algo necessariamente entrecruzado. Sua análise das diferentes esferas da vida humana social tem sempre esse caráter relacional em vista, o qual, na linha da exposição, não é produto de um método, mas algo extraído da própria objetividade. Nesse sentido, afirma: “Não há história da política, do direito, da ciência etc., da arte, da religião etc.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 77). O pensador tem em vista o fato de que tais esferas não existem de forma isolada, mas em relação umas com as outras, motivo pelo qual é impossível traçar uma história de cada uma de forma independente: “Conhecemos uma única ciência, a ciência da história” (MARX; ENGELS, 2007, p. 86). A ciência unitária da história é a única possível porque em sua unidade engloba as diferentes relações entre os diferentes âmbitos da vida humana. Reiteremos: tal unidade não é homogeneidade, pois, como vimos, o concreto é unidade da diversidade, o que quer dizer que as diferentes esferas da vida humana, mesmo que distintas umas das outras, só existem em relação umas com as outras.

Aqui retorna a necessidade de tratar da teoria das abstrações. Como vimos, existem determinações comuns a certos objetos que permitem que se fale, por exemplo, de uma produção em geral, abstraindo dos diferentes modos de produção. Contudo, estes se

particularizam diante da determinação geral, e representam o próprio desenvolvimento da categoria. Tomando como exemplo a linguagem, Marx diz:

[...] se os idiomas mais perfeitos têm leis e caracteres determinados que são comuns aos menos desenvolvidos, o que constitui seu desenvolvimento é o que os diferencia desses elementos gerais e comuns. As determinações que valem para a produção em geral devem ser suficientemente separadas, a fim de que não se perca de vista a diferença essencial por causa da unidade, a qual decorre do fato de que o sujeito – a humanidade – e o objeto – a natureza – são os mesmos (MARX, 2008, p. 242).

A diferença essencial permite, desse modo, que se especifiquem os diferentes idiomas, ou diferentes modos de produção, diante de suas determinações mais gerais, ou seja, o idioma em geral e a produção em geral, respectivamente. Com isso, “[...] ignorar a diferença essencial é perder de vista os objetos reais e com isso o horizonte do pensamento de rigor” (CHASIN, 2009, p. 125).

De todo modo, as abstrações, para que se possa compreender a realidade, ou seja, para que seja lícito afirmar que o concreto é a síntese de múltiplas determinações, precisam se encontrar devidamente conectadas umas com as outras, em um caminho que, segundo Marx, vai do mais abstrato ao mais concreto. Em famosa passagem, o pensador trata da questão a partir do método da Economia Política:

Parece ser correto começarmos pelo real e pelo concreto, pelo pressuposto efetivo, e, portanto, no caso da economia, por exemplo, começarmos pela população, que é o fundamento e o sujeito do ato social de produção como um todo. Considerado de maneira mais rigorosa, entretanto, isso se mostra falso. A população é uma abstração quando deixo de fora, por exemplo, as classes das quais é constituída. Essas classes, por sua vez, são uma palavra vazia se desconheço os elementos nos quais se baseiam. P. ex., trabalho assalariado, capital etc. Estes supõem troca, divisão do trabalho, preço etc. O capital, p. ex., não é nada sem o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço etc. Por isso, se eu comesse pela população, esta seria uma representação caótica do todo e, por meio de uma determinação mais precisa, chegaria analiticamente conceitos cada vez mais simples; do concreto representado [chegaria] a conceitos abstratos [*Abstrakta*] cada vez mais finos, até que tivesse chegado às determinações mais simples. Daí teria de dar início à viagem de retorno até que finalmente chegasse de novo à população, mas desta vez não como a representação caótica de um todo, mas como uma rica totalidade de muitas determinações e relações (MARX, 2011, p. 54).

O concreto, pois, enquanto esfera que se enxerga imediatamente, só é ponto de partida porque pode ser decomposto em elementos mais simples e mais abstratos que pressupõe. Uma vez realizada tal operação, pode-se fazer o caminho de volta, em que as diferentes categorias, a partir das mais abstratas, se conectam até que se volte à concretude, agora plenamente compreendida, e, assim, ordenada mentalmente: “[...] as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento” (MARX, 2008, p. 261). O concreto, assim, é um todo rico, pois que composto pela interação entre diferentes formas de ser apreendidas a partir de abstrações razoáveis em um movimento que saiu do mais abstrato.

Para Chasin, com, tal percurso, trata-se de:

Realização metodológica que subentende, pois, uma complexa metamorfose das abstrações razoáveis, pela qual, mantendo a condição de pensamentos, isto é, de abstrações, deixam de prevalecer como momentos abstratos, para se converter em *momentos concretos* da apreensão ou reprodução dos graus históricos efetivos dos objetos concretamente existentes (CHASIN, 2009, p. 129).

Retomando o exemplo dos modos de produção, isso quer dizer que, saindo dos diferentes modos de produção existentes, pode-se chegar à abstração da produção em geral, da relação entre ser humano e natureza, a partir da qual se faz o caminho de volta e se iluminam os caracteres específicos, ou seja, a diferença essencial dos variados modos de produção concretos. Novamente nos termos do autor brasileiro, a passagem do mais abstrato ao mais concreto tem a seguinte consequência: “as abstrações razoáveis devem perder generalidade por especificação, adquirindo os perfis da particularidade e da singularização, ou seja, a fisionomia de abstrações razoáveis *delimitadas*” (CHASIN, 2009, p. 129-130). Generalidade, particularidade e singularização são indissociáveis do processo mediante o qual se parte do mais concreto, por trás do qual se desvela o mais abstrato, que é mais geral, após o que se realiza o caminho de volta, de forma que a concreção é simultaneamente particularização¹¹.

Além disso, a seleção de qual abstração razoável configura o ponto de partida correto não é questão arbitrária, o que tiraria a primazia da objetividade que aqui defen-

11 A relação entre generalidade, particularidade e singularidade é objeto de estudo de Lukács (1968) em obra que, porém, Chasin critica por não enxergar uma teoria das abstrações, tanto que, para demonstrar a importância desta, fá-lo a partir da crítica “[...] de um importante esforço lukacsiano a propósito da metodologia marxiana, para a qual ofereceu a propositura da *dialética entre universal, particular e singular*” (CHASIN, 2009, p. 139). Nesse sentido, acrescenta: “Não há nos estudos lukacsianos a respeito de Marx qualquer alusão à teoria das abstrações. Nisto o pensador húngaro [...] não se distingue de quantos já se impuseram à interpretação daquele. Indistinação tanto mais significativa quando se destaca seu grande mérito na identificação do caráter ontológico da obra marxiana, e por ter dedicado à explicitação e ao desenvolvimento dessa ontologia praticamente a íntegra de sua última década de vida intelectual” (CHASIN, 2009, p. 139). Em virtude da divergência de Chasin em relação a Lukács nesse tópico, é que nossa ênfase recaiu sobre a teoria das abstrações e sobre a relação entre universalidade, particularidade e singularidade tal como descrita pelo autor brasileiro, por mais que o socialista húngaro também contribua para nosso trabalho na presente seção.

demos, mas algo também contido na própria realidade. É nesse sentido que Marx trata da produção, que considera momento preponderante diante de outras esferas da vida social. Vejamos comparação que o autor tece entre ela e o âmbito do consumo:

O consumo como necessidade é um momento interno da atividade produtiva, mas essa última é o ponto de partida da realização e, portanto, seu momento preponderante, o ato em que se resolve de novo todo o processo. O indivíduo produz um objeto e, ao consumir seu produto, retorna a si mesmo, mas como indivíduo produtor e que se reproduz a si mesmo. Desse modo, o consumo aparece como um momento da produção (MARX, 2008, p. 252-253).

Objetivamente, o consumo é momento da produção, de forma que, quer se queira, quer não, esta é o momento preponderante da relação. Segundo Lukács, isso quer dizer: “Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação à outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é impossível” (LUKÁCS, 2018, p. 307). Se a produção é momento preponderante, é porque ela é a esfera que as demais pressupõem, ou seja, a abstração razoável que expressa a forma de ser que constitui a base sobre a qual as demais formas emergem e com a qual interagem¹². Chasin resume:

[...] o momento preponderante tem por identidade a condição de elo tônico no complexo articulado das abstrações razoáveis, ou seja, é o outro nome da categoria estruturante do todo concreto, e por isso também da totalidade ideal, uma abstração razoável que se destaca, sobredeterminando as demais com seu peso ordenador específico (CHASIN, 2009, p. 135).

A abstração da qual se parte, portanto, não é a que o sujeito escolhe livremente, mas deve remeter à forma de ser que é pressuposto das demais, o que não é uma imposição da vontade individual, mas uma exigência da própria objetividade. Retomaremos isso quando tratarmos da relação entre o pensamento marxiano e a questão do negro.

É de suma importância lembrar que tal procedimento não diz respeito ao movimento histórico da própria coisa, mas, antes, a um procedimento do pensamento, ou seja, a um método. Lukács deixa claro o caráter cognitivo de tal procedimento: “[...] é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário, que vai dos ‘elementos’ obtidos pela abstração até o conhecimento da totalidade concreta é tão somente o caminho do conhecimento, e não o da própria realidade” (LUKÁCS, 2018, p. 305). Chasin segue essa mesma linha: “[...] o *método científico* não é mais que *a maneira de proceder do*

12 A questão remete à famosa teorização marxiana acerca do fundamento econômico das relações sociais, ou, para que utilizemos famosa metáfora, à relação entre a estrutura econômica e a superestrutura jurídica e política que sobre ela se ergue (MARX, 2008). O aprofundamento de tal tópico, porém, excede o objeto do presente trabalho.

pensamento” (CHASIN, 2009, p. 128). No entanto, cabe reiterar que não se trata de método no sentido atacado pelo autor brasileiro e defendido por Akotirene em sua crítica a Marx e ao marxismo, uma vez que, nesse último caso, trata-se de esquema subjetivo anterior à investigação da realidade objetiva e que a ela se impõe. No outro caso, todavia, trata-se de procedimento que garante o trato adequado de uma objetividade anterior à consciência que visa apreendê-la. Aqui, a realidade subordina a consciência. Tal método é, pois, plenamente compatível com uma ontologia histórico-materialista, tal qual a do autor alemão. Para Akotirene, por outro lado, a consciência subordina a realidade. É nesse segundo sentido que não há método em Marx.

3.3 MARX, MARXISMO, QUESTÃO DO NEGRO E EUROCENTRISMO

À luz de todo o exposto, tratemos da não procedência da acusação de Akotirene segundo a qual Marx afasta os negros da condição de trabalhadores. Mostremos, ademais, que o autor não só trata da questão do negro, como, para além de seus escritos e no interior da tradição marxista, há estudos sobre sociedades não europeias e não estadunidenses. Afastemos, pois, a acusação de eurocentrismo que a autora faz ao pensador alemão e ao marxismo.

Marx afirma o caráter relacional do ser, o que quer dizer somente que este não paira no ar, mas só pode ser compreendido em sua relação com outro ser. Ora, não é a própria noção de interseccionalidade algo que aparece para mostrar como raça e gênero se relacionam no que diz respeito à opressão da mulher negra? Por mais que a questão negra não tenha sido central para Marx, isso não quer dizer que ela se encontre ausente de suas reflexões, mas, antes, que ela não é independente de outras esferas da vida social. Como vimos, no máximo, Marx exige que não só se compreendam as referidas conexões entre âmbitos sociais distintos, mas que isso seja feito por meio de um procedimento que vai do mais abstrato ao mais concreto, sem o qual este último não tem como ser adequadamente compreendido. A questão negra, enquanto realidade concreta, precisa necessariamente partir daí.

A título de exemplo, voltemos à abstração da produção em geral, a qual vimos à luz da tematização marxiana e marxista do momento preponderante, e examinemo-la em termos de trabalho. Marx diz, a respeito deste:

Para o casaco, é indiferente se ele é usado pelo alfaiate ou pelo freguês do alfaiate, uma vez que, em ambos os casos, ele funciona como valor de uso. Tampouco a relação entre o casaco e o trabalho que o produziu é alterada pelo fato de a alfaiataria se tornar uma profissão específica, um elo independente no

interior da divisão social do trabalho. Onde a necessidade de vestir-se o obrigou, o homem costurou por milênios, e desde muito antes que houvesse qualquer alfaiate. Mas a existência do casaco, do linho e de cada elemento da riqueza material não fornecido pela natureza teve sempre de ser mediada por uma atividade produtiva especial, direcionada a um fim, que adapta matérias naturais específicas a necessidades humanas específicas. Como criador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (MARX, 2017, p. 120).

Para o pensador alemão, qualquer sociedade, independentemente de sua diferença essencial, possui, como pressuposto de existência, a necessidade de trabalhar, em que, por trabalho, entende-se a interação mais abstrata entre ser humano e natureza que produz objetos que devem satisfazer necessidades dos membros de certa formação social. Sem tal relação, o ser humano sequer sobrevive, uma vez que, entre as necessidades satisfeitas pelo trabalho, encontram-se, por exemplo, as fisiológicas, ou seja, comer, beber, dormir, abrigar-se etc. Sem certo grau de satisfação de tais necessidades, simplesmente não há que se falar em sociedade de qualquer tipo, e deixa de ser possível entrar em aspectos mais concretos de sociedades particulares, visto que o pressuposto de cada uma delas é o trabalho, sem o qual não há indivíduos vivos que se engajam em relações concretas. Trata-se de satisfações de necessidades, portanto, que são impossíveis sem trabalho, e a categoria do valor de uso designa exatamente o caráter satisfatório de necessidades advindo do produto laboral humano. Por conseguinte, a questão negra, enquanto questão mais concreta que as afirmações mais gerais de Marx sobre o trabalho em geral, pressupõe este último, sem o qual ela se torna o que o autor alemão criticou na população tal como vista em primeiro momento: um todo desordenado.

A contribuição marxiana ao tema, todavia, não se reduz a postular a necessidade de tratar do mais abstrato enquanto pressuposto do mais concreto, após o que o autor teria se posto a estudar este último somente em suas conformações europeias. Conforme adiantamos, o pensador tratou sim da concreção, ou seja, da particularidade das relações envolvendo a pessoa negra. Desse modo, por mais que não tenha tematizado o entrecruzamento de raça e gênero como o fizeram as feministas negras, Marx trata a questão negra do único jeito válido, que é relacionando-a com outros âmbitos da vida humana e tomando-a como forma mais concreta que é produto da interação entre diferentes formas de ser expressas por abstrações razoáveis que, mesmo que mais concretas, pressupõem as mais abstratas. Não temos, aqui, a pretensão de esgotar as passagens de Marx sobre raça, o que já renderia um trabalho denso por si só, mas traremos algumas a título de exemplo, para afastar as críticas injustas de Akotirene.

Diz o pensador: “Um negro é um negro. Só em determinadas condições é que se torna escravo” (MARX, 2010, p. 45). Aqui se afirma que certas condições são pressuposto da relação em que um negro é um escravo. Tal relação não surge do nada, nem é produto de uma suposta “natureza” do negro, mas é, antes, algo que pressupõe determinadas condições sócio-históricas que possibilitam que negros sejam convertidos em escravos. Ademais, não há qualquer indicativo de que, como afirma Akotirene, Marx teria dito que só sob o capitalismo um negro se torna escravo.

Ainda, em famosa passagem de *O capital*, lê-se:

Nos Estados Unidos da América do Norte, todo movimento operário independente ficou paralisado durante o tempo em que a escravidão desfigurou uma parte da república. O trabalho não pode se emancipar na pele branca onde na pele negra ele é marcado a ferro. Mas da morte da escravidão brotou imediatamente uma vida nova e rejuvenescida. O primeiro fruto da guerra civil foi o movimento pela jornada de trabalho de 8 horas, que percorreu, com as botas de sete léguas da locomotiva, do Atlântico até o Pacífico, da Nova Inglaterra à Califórnia (MARX, 2017, p. 372).

Marx não só não nega que negros são trabalhadores, como afirma que, enquanto permaneceram escravos, todo o movimento operário estadunidense se encontrou paralisado, e só começou a se desenvolver quando a escravidão teve fim. Há uma relação entre escravidão e movimento operário, no sentido de que, nos Estados Unidos, a extinção da escravidão foi pressuposto do desenvolvimento do movimento dos trabalhadores como um todo. A emancipação do trabalho só pode ser, simultaneamente, emancipação do trabalho do branco e do negro.

Nos *Grundrisse*, Marx dedica trecho à descrição da situação do negro na Jamaica:

No *Times* de novembro de 1857, há uma invectiva das mais deliciosas de parte de um plantador das Índias Ocidentais. Com enorme indignação moral, esse advogado – como argumentação em defesa da reintrodução da escravidão de negros – expõe como os *quashees* (os negros livres da Jamaica) se contentam em produzir o estritamente necessário para o próprio consumo e, à parte desse “valor de uso”, consideram a própria vadiagem (indulgência e ociosidade) o artigo de luxo por excelência; como não dão a mínima para o açúcar e para o capital fixo investido nas plantações, mas antes sorriem ironicamente com malévola satisfação do plantador que vai à ruína, e inclusive só aproveitam o cristianismo que lhes foi ensinado para encobrir essa inclinação maligna e essa indolência. Eles deixaram de ser escravos, não para se tornar trabalhadores assalariados, mas para se converter em camponeses autossuficientes que trabalham o estritamente necessário para o consumo próprio (MARX, 2011, p. 256).

Aqui, o pensador relaciona a economia capitalista e a recém-adquirida liberdade dos negros jamaicanos, os quais, não submetidos ao jugo do capital, não se tornam trabalhadores assalariados, os quais, enquanto tais, teriam que se subordinar à produção de valor. Antes, na condição de camponeses, produzem primariamente para o consumo, ou seja, têm em vista apenas o valor de uso, o que é visto pelo antigo colonizador como “vadiagem”, o que o autor alemão ironiza¹³. Há, aqui, um entrelaçamento entre colonialismo, capitalismo, valor e valor de uso (este último, como vimos, inerente a qualquer forma social) sem o qual não se compreendem as particularidades da situação descrita.

Para não nos restringirmos ao próprio Marx, observemos que no pensamento marxista também é possível encontrar análises que não dão à Europa qualquer tipo de norte salvacionista, e os exemplos poderiam ser vários. Fiquemos, porém, com autor de que já tratamos no presente trabalho, somente, como ressaltamos, a título de ilustração.

José Chasin (2000), em sua condição de brasileiro e marxista, dedicou esforços justamente na compreensão da particularidade da realidade de seu país, o qual, diz, é um país de capitalismo de industrialização hiper-tardia, a qual emerge em uma nação dominada pela agroexportação em virtude de seu anterior caráter de colônia. A tal estado de coisas o autor denomina “via colonial de entificação do capitalismo” (CHASIN, 2000). Em nada, pois, o pensamento marxista inviabiliza o trato adequado de realidades não europeias e não estadunidenses.

Em resumo, tais trechos, trazidos só como exemplo, mostram que Marx, ao tratar do negro, teve em conta que a questão racial só existe em relação com outros âmbitos, e só assim ela é corretamente apreendida, o que, como vimos, decorre do caráter ontológico de seu pensamento. Além disso, afastam acusações como as de que o pensador negou aos negros a condição de trabalhadores. Por fim, também o pensamento marxista, e Chasin foi só um dos possíveis exemplos, mostra-se perfeitamente apto a tratar de sociedades fora do eixo Europa e Estados Unidos.

Vimos, portanto, que as reflexões de Marx se inscrevem no seio de uma ontologia histórico-materialista, a qual é incompatível com qualquer noção de método se por tal noção se entende um arranjo subjetivo imposto de antemão à objetividade. Com isso, retiramos a validade da crítica de Akotirene segundo a qual o pensamento marxiano é um método que visa garantir supremacia ao Ocidente, uma vez que se trata, antes, de apreender as determinações da realidade objetiva, o que só pode ser feito a partir de abstrações razoáveis, cujo movimento vai do abstrato ao concreto. Além disso, vimos que uma análi-

¹³ Em referência à reflexão marxiana sobre a Jamaica, diz Anderson: “Em vez de ocupar o papel de proletários produtores de valores de troca, os negros livres se tornaram camponeses autônomos, que produziam valores de uso e aproveitavam o tempo livre. Isso se deu porque as fundações econômicas do trabalho assalariado do capitalismo moderno não existiam na Jamaica. Marx comenta, com certa satisfação, que a ‘ociosidade’ dos escravos libertos desagradava à classe de latifundiários brancos, que compreensivelmente temia sua própria destruição econômica” (ANDERSON, 2019, p. 243).

se da objetividade exige que se admita o caráter relacional do ser, algo presente na obra de Marx e perfeitamente compatível com a apreensão do entrecruzamento das opressões de raça e gênero, o qual, para ser objeto de teoria, precisa estar presente na própria realidade, e não, como quer Akotirene, em um método que se oponha de forma conflitante a outro.

4 CONCLUSÃO

Kimberlé Crenshaw cunha a expressão interseccionalidade para se referir a fenômenos que não conseguiam ser adequadamente explicados pelas teorias feministas e antirracistas até então, as quais perdiam de vista a opressão da mulher negra. A teoria interseccional vem resolver tal insuficiência ao afirmar as sobreposições entre raça e gênero sem as quais não se compreendem certas formas de discriminação. As teorias feministas e antirracistas eram incapazes de explicar a especificidade da opressão da mulher negra. Como vimos, elas tratavam as opressões de gênero e raça, respectivamente, como esferas independentes, diante das quais cada indivíduo somente somaria as opressões de que sofre. A interseccionalidade, por sua vez, demonstrou, a partir de casos concretos, que a mulher negra sofre enquanto mulher negra, e não somente como, de um lado, mulher, e de outro, negra. Portanto, diante da incapacidade das teorias anteriores de apreender a realidade, a interseccionalidade aparece para preencher a lacuna e explicar de forma correta algo que se coloca no plano da objetividade.

Carla Akotirene, por sua vez, por mais que seja influenciada pela professora estadunidense, dá um tratamento distinto para a questão da interseccionalidade. Esta é tida por método que se coloca como resistência epistêmica diante de um método que procura apagar tudo que tira a cultura ocidental do centro teórico. Existiria, pois, de um lado, um “monopólio epistêmico ocidental”, e, de outro, uma “desobediência epistêmica”. Ambos são métodos, mas, enquanto o primeiro diz respeito a formas de saber centradas no Ocidente e que procuram apagar saberes alternativos contrapostos a tal linha, a segunda se refere justamente a esses últimos, que procuram combater o primeiro, âmbito em que a autora insere a noção de interseccionalidade. Deixou-se a apreensão reta do entrecruzamento das opressões e ingressou-se em um embate metodológico.

Dentro das metodologias que taxa de eurocêntricas, a autora inclui Marx e o marxismo. Contudo, nossa breve análise desse pensador revelou que não há, nesse sentido, método em seu pensamento, mas antes, uma tentativa de apreender a realidade objetiva, algo muito mais próximo do que Crenshaw propôs. A obra marxiana, conforme nos mostraram Lukács e Chasin a partir de trechos do próprio pai do marxismo, consiste em uma ontologia histórico-materialista, a qual, enquanto tal, se pronuncia diretamente sobre a

questão do ser, e, por isso, é incompatível com tal noção de método. O autor alemão não procura estabelecer um esquema *a priori* próprio, mas apreender a realidade enquanto objetividade. Se por método se compreendem arranjos subjetivos que se impõem de antemão à realidade, nada mais distante do pensamento de Marx que qualquer forma de imposição. Portanto, Akotirene atacou o método ocidentalizante de Marx, mas não há método desse tipo na obra de tal autor.

Vimos, além disso, que o pensador alemão está completamente ciente da impossibilidade de entender a realidade social sem que se admita o caráter relacional do ser, ou seja, que as diferentes esferas da vida humana só existem em relação umas com as outras. A objetividade implica, para Marx, simultaneamente, o caráter relacional do ser. Ela exige que, para ser apreendida mentalmente, opere-se por meio de abstrações razoáveis, dela retiradas, e as quais se conectam em um caminho que parte do mais abstrato e chega ao mais concreto. Nesse sentido, as diferentes esferas da vida social só existem em relação umas com as outras, de forma que se tem uma unidade, mas tal unidade é a unidade da diversidade. Isso não é simples questão de método, mas de adequada compreensão da realidade. Em tal linha se inclui a questão do negro, que foi objeto das reflexões marxianas, mesmo que não tenha sido central e mesmo que tenhamos trazido poucas passagens do autor a esse respeito, o que foi feito, como afirmado, a título de exemplo e para mostrar a falsidade das críticas de Akotirene ao pensador alemão. O mesmo vale para as análises marxistas sobre sociedades não europeias e não estadunidenses.

Com esses breves apontamentos, esperamos que tenha sido possível trazer pelo menos alguns elementos para a crítica da noção de interseccionalidade tal como apresentada por Carla Akotirene, o que, no caso, vimos que se conecta à crítica à própria noção de método enquanto arranjo subjetivo *a priori*, bem como rebater as acusações que a autora direciona ao pensamento de Marx e ao marxismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AKOTIRENE, Carla. *O que é interseccionalidade*. Coordenação Djamila Ribeiro. Belo Horizonte: Letramento, 2018.

ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*; tradução Maria Leonor F. R. Loureiro; revisão técnica: Márcio Bilharinho Naves, Celso Kashiura Jr. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

ANDERSON, Kevin B. *Marx nas margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. Tradução Allan M. Hillani, Pedro Davoglio. São Paulo: Boitempo, 2019.

CHASIN, José. A via colonial de entificação do capitalismo. In: CHASIN, José. *A miséria*

brasileira: 1964-1994 – do golpe militar à crise social. Santo André (SP): estudos e edições Ad Hominem, 2000.

_____. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: *University of Chicago Legal Forum*: Vol. 1989: Iss. 1, Article 8, p. 139-167.

_____. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. Tradução de Liane Schneider. In: *Estudos feministas*, ano 10, 2002/1, p. 171-188.

_____. *Intersectionality: the Double bind of race and gender*. Disponível em: https://www.americanbar.org/content/dam/aba/publishing/perspectives_magazine/women_perspectives_Spring2004CrenshawPSP.authcheckdam.pdf ; 2004. Acesso em 30 de junho de 2019.

_____. *A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero*. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> ; setembro de 2012. Acesso em 30 de junho de 2019.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

LENIN, Vladimir Ilitch. *Que fazer: problemas candentes de nosso movimento*. Tradução Marcelo Braz. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2015.

LUKÁCS, György. *Introdução a uma estética marxista*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto, organização, apresentação e tradução. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009, p. 225-245.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social: questões de princípios para uma ontologia hoje tornada possível*. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento; supervisão editorial de Ester Vaisman. – São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social, 2*. Tradução Nélio Schneider. Ivo Tonet, Ronaldo Vielmi Fortes. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Tradução Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer, Nélio Schneider. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2018.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. Trabalho assalariado e capital. In: MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital & salário, preço e lucro*. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010, p. 31-67.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Supervisão editorial Mario Duayer; tradução Mario Duayer, Nélcio Schneider (colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman). São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. *O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital*. Tradução Rubens Enderle. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. Supervisão editorial, Leandro Konder; tradução, Rubens Enderle, Nélcio Schneider, Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Tradução de Marco Oliveira. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 32, n 94, jun. 2017, p. 1-18.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

MACIEL, Lucas de Oliveira. A interseccionalidade de Carla Akotirene e o Marxismo: apontamentos a partir de Marx, Lukács e Chasin.

Data de submissão: 14/07/2019 | Data de aprovação: 22/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

MACIEL, Lucas de Oliveira. A interseccionalidade de Carla Akotirene e o Marxismo: apontamentos a partir de Marx, Lukács e Chasin. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 125-150.

PRÁXIS COMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

PARA UMA CRÍTICA AO PÓS-MODERNO: O SOCIAL NAS CIÊNCIAS DA SAÚDE E O PAPEL DA EDUCAÇÃO CRÍTICA – PRIMEIRAS REFLEXÕES

TOWARDS A CRITIQUE OF THE POSTMODERN: THE SOCIAL IN THE HEALTH SCIENCES AND THE ROLE OF CRITICAL EDUCATION – FIRST REFLECTIONS

Leonardo Carnut



PARA UMA CRÍTICA AO PÓS-MODERNO: O SOCIAL NAS CIÊNCIAS DA SAÚDE E O PAPEL DA EDUCAÇÃO CRÍTICA – PRIMEIRAS REFLEXÕES

TOWARDS A CRITIQUE OF THE POSTMODERN: THE SOCIAL IN THE HEALTH SCIENCES AND THE ROLE OF CRITICAL EDUCATION – FIRST REFLECTIONS

Leonardo Carnut

RESUMO: Os cursos da área da saúde, quando apresentam alguma inclinação ao ‘social’, majoritariamente se restringem ao marco pós-moderno. Assim, o objetivo deste ensaio é refletir, ainda que inicialmente, sobre a narrativa pós-moderna do social nas ciências da saúde e o papel da educação crítica em repensar a adoção desta narrativa. Ele está dividido em três seções. A primeira expõe uma brevíssima reflexão sobre qual pós-modernidade estamos falando. A segunda foca nas influências do uso pós-moderno de algumas categorias e conceitos na área da saúde, tais como humanização, identidade, família-comunidade e corpo. A terceira analisa a proposta da educação crítica e sua relação com a saúde. Ensaíamos a exposição dos fundamentos do pensamento sobre o que é crítico, tendo nas pedagogias críticas e na educação política crítica a base para repensar o pós-moderno em saúde. Por fim, considera-se que esse primeiro exercício é uma forma de descortinar como o pensamento social em saúde corrobora com a ideologia da classe dominante de seu tempo.

PALAVRAS-CHAVE: Sociologia; Educação; Crítica; Saúde, Marxismo.

ABSTRACT: Health courses, when they have some social bias, are mostly restricted to the postmodern framework. Thus, the aim of this essay is to reflect, even initially, on the post-modern narrative of the social in the health sciences and the role of critical education in rethinking adoption of this narrative. It is divided into three sections. The first one exposes a very brief reflection on which postmodernity we are talking about. The second one focuses on the subsidies of postmodern use of some categories and concepts in the health area such as: humanization, identity, family-community and body. The third brings up critical education and its relationship with health in an attempt to expose the foundations of thinking about what is critical and having in critical pedagogies and critical political education the basis for rethinking the postmodernity in health. Finally, it is considered that this first exercise is a way of revealing how social thinking in health corroborates the ideology of the class domination of its time.

KEYWORDS: Sociology; Education; Criticism; Health, Marxism.

À GUIA DE INTRODUÇÃO

Os cursos da área da saúde¹, quando apresentam alguma inclinação ao ‘social’, majoritariamente se restringem ao marco pós-moderno (SCHWARTZ, 2002), reafirmando os valores identitários, familiares e comunitários e refutando sistematicamente a centralidade do trabalho nas discussões que, forçosamente, levariam à crítica do modo de se produzir ‘saúde’, esta última de forma totalizante.

Essa constatação não parte apenas da vivência dos estudantes em suas passagens pela universidade ou pelo trabalho docente em cursos nessa grande área, mas também (e principalmente) pela construção do social em saúde a partir do que se consolidou como sociologia da saúde (NUNES, 2014), sendo o subsídio teórico que reformatou a crítica à saúde e à biomedicina.

Mesmo no Brasil, com uma trajetória bastante singular a esse respeito², a crítica à biomedicina nasceu híbrida (OLIVEIRA, 1987), inicialmente fortemente ancorada na prática da luta político-social na ditadura e na construção de um novo sistema de saúde (Sistema Único de Saúde), que teve em seu berço o marxismo como forma de conceber e interpretar o social.

No entanto, este encontro rapidamente deu uma guinada ao pós-moderno muito influenciado pelo pensamento social que se conformou ao largo das críticas das experiências socialistas reais; críticas que a teoria social contemporânea via como perturbadoras de sua legitimidade enquanto ciência³. Foi nesta tendência que o pensamento pós-moderno também foi se ‘avolumando’ nas ciências da saúde ao passo que tudo que nele hoje se compreende como social é abordado de acordo com essa matriz.

Assim, o objetivo deste ensaio é refletir sobre a narrativa pós-moderna do social⁴ nas ciências da saúde e o papel da educação crítica em repensar adoção desta narrativa.

1 Quando me refiro aos cursos de saúde, delimito minha análise aos 15 (quinze) cursos de graduação da Grande Área saúde. Logo são eles: biomedicina, ciências biológicas, educação física, enfermagem, farmácia, fisioterapia, fonoaudiologia, medicina, medicina veterinária, nutrição, odontologia, psicologia, saúde coletiva, terapia ocupacional (com exceção ao serviço social).

2 A crítica ao saber biomédico é singular porque gerou o campo da Saúde Coletiva, que, em tese, rompe com a medicina e o poder médico na construção do conhecimento em saúde. Na América Latina, por exemplo, à crítica ao saber biomédico ainda está restrita à medicina com criação da área da Medicina Social. No Brasil, a crítica à biomedicina também é considerada híbrida, pois não foi feita apenas na academia, mas principalmente no ‘calor’ da luta política contra a ditadura, juntamente com os movimentos sociais em busca da construção do que hoje é o Sistema Único de Saúde (SUS).

3 As críticas das experiências socialistas reais foram um peso muito grande para que a teoria marxiana mantivesse seus adeptos. Mesmo considerando que, o que aconteceu na União Soviética stalinista se afastou bastante de um Estado de transição conforme aponta Pachukanis (2017), a teoria social contemporânea *lato sensu*, em uma tentativa de se reinventar, tendeu a “agenciificação” do social ou, no máximo, às teorias de ‘médio alcance’ (GIDDENS, TURNER, 1999). Este movimento abriu espaço para uma rápida adesão dos cientistas sociais às narrativas individualizantes. Claro que é importante atentar que nem toda “teoria social contemporânea” está preocupada com sua legitimidade enquanto ciência; algumas expressões teóricas contemporâneas se aproximam mais da filosofia, eventualmente reivindicando algum tipo de analítica social, mas nem sempre reivindicam o estatuto de ciências.

4 Entende-se aqui por ‘narrativa’ a articulação entre a construção ideológica e a organização do discurso próprio da construção de uma perspectiva social. Conforme Vieira (2001) *apud* Adam (1984), “entende-se que a narrativa, além de uma dimensão cronológico-sequencial que ordena os elementos um após outro, comporta e necessita uma dimensão figuracional, na forma de uma macroestrutura semântica, na qual é a “figura” que ordena os elementos um ao lado do outro. Desta forma, a narrativa vai ter uma superestrutura textual composta de macroproposições de orientação, complicação, ação ou avaliação, resolução, conclusão ou moral, dentro das quais se agrupam as proposições, estas as menores unidades da narrativa” (p. 602).

Ele está dividido em três seções. Uma primeira que expõe uma brevíssima reflexão sobre qual pós-modernidade estamos falando. Uma segunda que foca nos subsídios do uso pós-moderno de algumas categorias/conceitos na área da saúde tais quais: humanização, identidade, família-comunidade e corpo. Uma terceira que traz à baila a educação crítica e sua relação com a saúde na tentativa de expor os fundamentos do pensamento sobre o que é crítico e tendo nas pedagogias críticas e na educação política crítica a base para repensar o pós-moderno em saúde.

UMA BREVISSIMA REFLEXÃO: QUAIS PÓS-MODERNIDADE(S) ESTAMOS FALANDO?

A ideia sobre o que é o ‘pós-moderno’ é difusa e seria uma grande imprecisão analítica tomarmos todos seus enfoques sem um rigor conceitual que delimite bem suas diferenças. Isto porque um argumento frequentemente levantado pelos adeptos da perspectiva pós-moderna se assenta na alegação de uma incompreensão, por parte dos marxistas, sobre o que é o “pós-moderno”, como se todos os marxistas tratassem seus enfoques como se fossem um corpo teórico único ou, ainda, como se eles desacreditassem⁵ o papel do indivíduo, da agência e, portanto das subjetividades.

Assim, para iniciar o debate com vistas a esclarecer as delimitações pós-modernas, Vandenberghe (2014) nos ajuda quando descreve as diferenças, ainda que sutis, entre as narrativas internas da pós-modernidade. Para o autor supracitado, a cena acadêmica rendeu-se ao ‘pós-moderno’ como paradigma após o ímpeto revolucionário desvanecer no ‘pós anos 1980’. Em face às desistências do projeto da modernidade (mais especificamente às instituições ditas ‘modernas’, tais quais: a família, a ciência, o trabalho, etc.) houve uma proliferação de perspectivas que tomavam por “pós” tudo aquilo que negava ou, ainda, criticava essas instituições, colocando-as em xeque no que tange as suas formas e configurações.

Portanto, três grandes vertentes podem ser encontradas no que se consolidou chamar ‘pós-modernidade’: o ‘pós-modernismo’, a ‘teoria social pós-moderna’ e a ‘neo-modernidade’. Em que pese suas semelhanças nominais, esses termos não seriam equivalentes, e, portanto, no argumento dos cientistas que se dedicam a essa perspectiva, tomá-los como sinônimo seria um equívoco.

Em termos sintéticos, o ‘pós-modernismo’ estaria relacionado à culminação do processo de diferenciação social e de autonomização das esferas de análise do social, no qual a esfera ‘estética’ é seu maior representante. Mesmo os pós-modernistas – sob sua autocrítica, reagindo à indicada autonomização da esfera cultural – reivindicavam o fato

⁵ Um exemplo sobre como os pós-modernos acusam a incompreensão dos marxistas no que se refere às suas teorias, ver Peixoto (2019).

de que não há separação entre as esferas da cultura e do econômico, baseados na premissa de que na sociedade mediatizada por produtos mercadorizados, há a criação de uma ‘cultura de massas’ antiaurática⁶, sendo esta um aspecto da cultura pós-moderna (CONNOR, 1989; HARVEY, 1989; LASH, 1990; JAMESON, 1991).

Contudo, no investimento em afastar-se do pensamento clássico como fundador da narrativa moderna, alguns pensadores insistiram no ‘pós-modernismo’ provocando o que se convencionou chamar de ‘estetização da política’ justificada pelas recorrentes crises da democracia⁷. Ora, Bensaïd (2008) aponta que isso é possível de ser confirmado empiricamente pela tendência à despolitização do presente, contudo esta tendência não deve ser ‘lida’ sob este enfoque. Por mais que a estetização do social aconteça – isto é, sua transformação e reivindicação como uma entidade única em cada lugar e com especificidades tamanhas –, não é possível dizer que o estético está ‘acima’ do social. Isto porque o aspecto central deste último é ser um modo de socializar-se e, portanto, de produzir-se.

Já a chamada ‘teoria social pós-moderna’ aponta para outras características. Esta foca na crítica às assunções (e presunções) racionalistas preconizadas pelas modernas filosofia e teoria social (especialmente seus clássicos). As teorias sociais de Marx, Durkheim, Weber e Habermas, reconhecidos pelos teóricos sociais pós-modernos como ‘arqueomodernistas’, mereceriam ser desconstruídas por fundamentar seu conhecimento em um pretensão universalismo, de caráter totalizador e, sobretudo racional-falocentrista (VANDENBERGHE, 2014). Essa vertente crítica à representacionalidade do conhecimento e à crença moderna de que a teoria espelha a realidade combina desconstrutivismo e hermenêutica, a partir do postulado de que todas as representações cognitivas sobre o mundo são mediadas histórica e linguisticamente. (HABERMAS, 1985; DEWS, 1987; BEST; KELLNER, 1991).

No entanto, mesmo que a crítica às teses iluministas e do despotismo da razão instrumental tenham validade, ela se encontra associada, quase organicamente, à desconstrução de várias características do social, inclusive da ‘historicidade dos fenômenos’. Este problema é sem dúvida crucial, pois sua insistência leva a uma “corrida” ao imediato, ao efêmero, ao descartável. A história deixa de deter a ‘centralidade’ do tempo para ser

6 Dizer que a cultura pós-moderna é ‘anti-aurática’ é reconhecer que tais formas estéticas não proclamam que são únicas, mas são mecânica e eletronicamente reproduzidas. O antiaurático é, portanto, uma negação da separação entre o estético e o social e do ponto de vista segundo o qual a arte pertenceria a uma ordem diferente que a da vida que não inclusa no social (FILIPPIM, HÖFFMANN, 2019).

7 Para compreender como a insistência no pós-modernismo acabou provocando a “estetização da política”. Bensaïd (2008) esclarece que: “A estetização da política constitui uma resposta recorrente às crises da democracia. Os entusiasmos pelo local e pelas proximidades, a busca das origens, o acúmulo ornamental e o simulacro da autenticidade revelam, de fato, a angústia contemporânea diante da incerteza da ação política. [...] [Já o] moralismo bem pensante esforça-se, assim para recuperar rapidamente o que uma política desmoralizada deixa escapar. Essa secreção intensa de suores éticos é característica dos períodos de medo e impotência, em que a ação busca suas justificativas ora aquém ora além da política. Contra essas efusões, Freud observou sobriamente que uma mudança de atitude dos homens em relação à propriedade seria mais eficaz do que qualquer preceito ético, que nada mais tem a nos oferecer além da satisfação narcisista de podermos nos considerar melhor do que os outros.” (p. 25-26).

‘mediadora’ das relações sociais. Contudo, o tempo não deixa de existir por sua desarticulação com o espaço, pelo contrário, acelera as relações sociais conformando uma nova cadência às mudanças. Estas mudanças, não estão restritas a um só lugar ou a um só grupo, mas atingem quase todos em esfera mundial (tendência à universalidade e a transcender as identidades) delineando uma ‘nova ordem’, cujo enfrentamento não prescinde das grandes narrativas (BENSAÏD, 2008).

Por fim, os neomodernos consideram que a sociedade em que vivemos (sociedade pós-moderna, sociedade pós-industrial ou sociedade pós-fordista) tem no papel da (re)apresentação do conceito de sociedade civil sua distância do ‘moderno’. Para estes pensadores a autorregulação da esfera pública é essencial porque esta visão estaria conectada ao avanço das democracias no mundo sendo responsável pela mediação entre as esferas privada, Estado e mercado (COHEN; ARATO, 1992). Neste caso, a noção de ‘modernidade tardia’ seria usada como um significativo sintético de uma teoria sociológica do global atual, que objetiva integrar aspectos das teorias clássicas, anti, pós e neomoderna em um novo quadro analítico. Oferece-se então um esquema geral de diretrizes teóricas para a análise do duplo processo de ‘globalização’ e ‘individualização’.

Contudo, como expõe Bensaïd (2008, p. 57), “se ‘o mundo se estreita à medida que cresce’, ele também se fragmenta à medida em que se ‘globaliza’”. A mundialização via imperialismo é uma forma de dominação de desenvolvimento intencionalmente desigual. A difusão/consumo tecnológico que uniformiza mercados e acentua a individualização dos interesses está acorrentada à pecha neocolonial, ou seja, às novas formas de dominação que subsumem as fronteiras para escoar produtos para quem é ‘dependente’ mas as fecha para quem deseja disfrutar o simulacro da força imperialista. Esta sociedade civil, forjada nas redes sociais ou em um suposto ‘terceiro setor’ apresentam-se mais funcionais à democracia burguesa do que nunca. Os sujeitos consomem rapidamente informações irrefletidas que raramente se expõem ao contraditório e em grande medida desqualificam a opinião pública⁸. A sociedade civil “onguizada” (FONTES, 2019) faz negócios lucrativos com setores considerados ‘improdutivos’ com o discurso envernizado da defesa dos ‘interesses públicos’.

Mas, mesmo assim, os neomodernos da ‘modernidade tardia’ dizem examinar criticamente, em minúcia, os clássicos da sociologia para edificar teorias pós-marxistas. Neste sentido, seu prefixo “tardia” é intencionalmente usado como um tipo de tributo à análise neomarxista do “capitalismo tardio” (ADORNO, 1972). Segundo os adeptos do conceito de ‘modernidade tardia’, sua abordagem *não* configuraria uma sociologia pós-mo-

⁸ A título de compreensão para além do senso comum, o fiel ou o garante da opinião pública deve ser a ciência até onde ela é exercida em prol dos interesses dos trabalhadores. Os meios de comunicação, fóruns, assembleias populares podem, em alguma medida ajudar a disseminar a perspectiva contra-hegemonica de um saber popular que ajude a enriquecer a ciência e, em certa feita não massificar e padronizar a opinião pública reduzindo-a ao óbvio.

derna, pois abandona quaisquer atrações da teoria social pós-moderna para trabalhar em ‘seu contrário’, ou seja, na direção de um sociológico cotejamento do pós-modernismo e da pós-modernidade divorciando-se da postura foucaultiana quanto ao radical descontínuo e sem minimizar a força contínua do capitalismo.

No entanto, fazer um ‘cotejo’ não significa dizer, necessariamente, uma construção ao revés. Como aponta Bensaïd (2008, p. 81):

as noções de modernidade e de pós-modernidade não constituem duas sequências cronológicas, mas duas tendências contraditórias inerentes à lógica do valor que se valoriza: centralização e fragmentação, cristalização e dissolução, deslocamento e territorialização, economia durável e dilapidação efêmera, unidade e dispersão, universalidade e singularidade, razão e desrazão. Elas parecem obter vantagem alternadamente em função das variações de conjuntura. A pós-modernidade triunfa nos momentos de doença e de depressão, quando soa a hora do ecletismo e da resignação. Ela acompanha, hoje, sua musiquinha de câmara da contrarreforma liberal, a desregulamentação mercantil e a acumulação flexível. Tendência histórica ou fenômeno transitório? (BENSAÏD, 2008, p. 81).

Parece prudente pensar que, mais do que nunca, se trata de uma tendência histórica (CAMPOS, 1988; BARISSON, 2017). O apelo à narrativa pós-moderna e suas vertentes (mesmo aquelas que não se reconhecem como pós-modernas) parece buscar sempre em outras categorias que não aquelas que enunciam o conflito capital-trabalho à potência compreensiva dos fenômenos sociais contemporâneos. Nesse sentido, quando examinamos a saúde enquanto fenômeno social, a área da saúde que mais investe neste tipo de análise é a Saúde Coletiva. Nesta área, tem-se recorrido com muita frequência ao pensamento sociológico corrente (pós-moderno) para (re)interpretar seus fenômenos, especialmente no que tange à interação e a produção do corpo são ou doente. Mesmo considerando suas especificidades, a saúde embebeu-se desta sociologia e nos cabe, agora, verificar em quais análises o pós-moderno revive e se reproduz no conhecimento elaborado no âmbito desta seara científica.

SUBSÍDIOS PARA UMA CRÍTICA: HUMANIZAÇÃO, IDENTIDADE, FAMÍLIA-COMUNIDADE E CORPO

Em saúde existem diversos estudos, especialmente na área da Humanização em Saúde, que desconectam a prática social da saúde do ‘todo’ social, entendido este último como o ‘modo de produção’. Seja por suas opções epistemológicas ancoradas na filosofia deleuzo-guatarriana (MERHY, 2007) ou pela ‘intensa intersubjetivação’ do encontro assistencial tido como locus do processo de trabalho e analisado por uma episteme hermenêutico-

-fenomenológica (COUTO et al 2017, SCHRAIBER, 2008, AYRES, 2007), a produção do ‘social’ pela saúde tem reiterado exacerbadamente a agência dos sujeitos no processo de interação.

Deste movimento analítico tem derivado propostas de ações concretas que apontam politicamente para posições ‘quase-liberais’ sobre a prática médico-sanitária que, em certos momentos, ajustam-se ideologicamente como muita facilidade ao ‘individualismo metodológico’. Em termos práticos, recorre-se aos estudos de antropologia contemporânea, que, por exemplo, mapeiam o ‘itinerário terapêutico’ dos usuários na busca pelos serviços. Em que pese a relevante tarefa deste mapeamento, em termos do “quê fazer?” para enfrentar o desmonte do direito à saúde, as soluções tem se restringido ao indivíduo e a sua capacidade de procura adequada pelo serviço correto. Ora, isto, em certa medida, deposita toda sorte de problemas da estrutura social no sujeito e parece ter implicações no processo educativo em saúde, pois reduz o problema – quando não bem refletido – à mera ‘falta de informação’. Isto se assemelha, em última instância, à retórica ‘econômica neoclássica’ e seus pressupostos, dentre eles a ‘assimetria de informação’ como fundamento de uma suposta ‘falha de mercado’⁹. Essa assimetria na relação clínica, de fato, existe! Contudo, a questão crucial reside na pouca problematização para além desta micro interação entre agentes de saúde e usuários.

Outro aspecto importante que tem alcançado cada vez mais relevo nas discussões sobre a saúde são as assim chamadas discussões em torno dos marcadores de gênero, raça, etnia e sexualidade¹⁰. Elas têm conquistado uma incorporação maciça nos estudos na área da Saúde, inclusive em sua interface com a Educação. Mesmo reconhecendo a importância capital da introdução destas pautas na área, esta incorporação (como era de se esperar) tem prescindido do debate de ‘classe social’, desconectando as ‘identidades’ do ‘trabalho’ e, por conseguinte, contribuindo para dificultar a construção da ‘consciência de classe’ entre os trabalhadores da saúde.

Ainda outro aspecto relevante é o apelo à retórica ‘da família e das comunidades’ representando, em última instância, expressões conservadoras que retiram a categoria ‘trabalho’ da centralidade do debate. Em saúde, como bem descrito por Guimarães (2017), a nomenclatura ‘Saúde da Família’ ou Medicina de ‘Família e Comunidade’ tem como intuito destituir a díade ‘família e a comunidade’ do conjunto de determinações da qual ela

9 A relação entre a assimetria de informações e a economia neoclássica advém da teoria dos contratos. Esta teoria é descrita como o estudo de decisões em transações em que uma parte tem mais ou melhor informação do que a outra parte. A assimetria de informação cria um desequilíbrio de poder nas transações, o que às vezes pode fazer com que as transações deem errado ou um tipo de ‘falha de mercado’ no pior dos casos. Esta teoria tem uma visão bastante ‘calculista’ do comportamento individual e considera que todos os agentes tomam decisões ‘racionais’ e, portanto, tendem a maximizar os ganhos na transação.

10 Quem chama essas discussões de “pautas identitárias”? Claramente, são os marxistas ou aqueles mais interessados em enfatizar os marcadores sociais de classe, ou mesmo em introduzir no debate o eixo de contradição capital-trabalho. No entanto, as pessoas que fazem estes debates não os denominam como “pautas identitárias”, isto é, trata-se de uma categoria crítica a certas abordagens, acusadas de tomar o gênero, raça, etnia, etc, na sua dimensão identitária (como a reivindicação de uma identidade fixa). Seria mais interessante, a fim de manter um debate amigável sem perder de vista a crítica, encontrar um termo neutro ou que contemple também aqueles que fazem estes debates.

é expressão. Não à toa, esse termo foi incorporado no vocabulário do Banco Mundial sem muitas restrições. Neste sentido, mesmo que haja uma tendência do ‘trabalho em saúde’¹¹ em ampliar-se, ele apresenta como limite a postura ‘quase psicoterapêutica’¹² do profissional. Assim, não é de se estranhar que a perspectiva sistêmica da abordagem biopsicossocial e a perspectiva fenomenológica da abordagem centrada na pessoa tenham ganhado tanta penetrabilidade nas práticas de atenção à saúde nas unidades básicas. Se dermos um passo atrás na “linha” histórica, este mecanismo sutil de ‘desconsiderar’ a relação capital-trabalho ao olhar o ‘social’ no setor da saúde já estava descrito em Ferrara (1993), quando ele critica o conceito ampliado de saúde, cunhado pela OMS em 1945 e consagrado na medicina social. O autor relata o seguinte, no que se refere ao conceito mencionado:

Se puede expresar esto y por cierto corresponder a una visión idealista, romántica y simple de la medicina, aquella que sigue señalando por ejemplo: ‘la esencia del paciente’... la ‘esencia del proceso económico-social’... o en fin desarrollando una teoría antropológica del proceso salud-enfermedad o una simple acumulación yuxtapuesta de aspectos biológicos, sociales y psicológicos que no son el aporte certero para resolver la categoría de las ciencias de la medicina (FERRARA, 2014, p. 12).

Quando se trata da discussão sobre o corpo, é sabido que etimologicamente o vocábulo *corpo* deriva da expressão *corpus* ou *corporis*. Essa derivação garante ao vocábulo a primeira ideia que o representa: o sólido, o tangível, o sensível, o que é “banhado de luz” e, portanto, é visível (isto é, a forma). Instituído de forma e solidez, o corpo (como ente físico) é dotado de extensão, impenetrabilidade e massa. No entanto, quando se aponta as derivações da palavra *corpo*, para além do corpo físico, diversos outros corpos emergem na história das ideias filosóficas. É neste sentido que o corpo vai ganhando diversas interpretações biofilosóficas, em especial aquelas que transcendem as dicotomias clássicas entre experiência e linguagem, sujeito e objeto, corpo e mente (FOUCAULT, 1989; CASELAS, 2009).

A ideia central, nesta perspectiva, é a de que o mundo em que vivemos e nos subjetivamos é uma totalidade não desprovida de sentido, embora nem sempre estes sentidos assumam a forma reflexiva que os transforma em significados objetivados. É por isso que, no âmbito da saúde, a perspectiva foucaultiana tem sido amplamente usada como a interpretação pós-moderna mais bem ‘acabada’ oferecendo uma reflexão sobre o corpo e sua relação orgânica com a sociabilidade, a qual, em última instância, define a compreensão e a constituição do corpo em solidariedade com a reprodução da lógica social vigente. Assim, as categorias foucaultianas essenciais para pensar o corpo como “biopoder”, “bio-

11 Para esclarecimento breve sobre o ‘trabalho em saúde’, ver Merhy e Franco (2019).

12 No sentido de que o foco das ações se restringiria a trabalhar as questões psíquicas (através de consultas com especialistas na área de saúde mental) e através da ‘reinserção social’ (através do trabalho, especialmente com a assistência social). Ora, em que pese à importância destes profissionais no trabalho em saúde, isto não significa dizer que se faça uma crítica ao modo de produção, no qual o modo de produzir saúde (e doença) está inserido (FERRARA, 2014).

política” e “anátomopolítica” tomaram a centralidade no debate a respeito do lugar que o(s) corpo(s) ocupa(m) na reprodução da vida social capitalista, enfatizando sua origem ontológica ao invés do trabalho enquanto espaço constitutivo do corpo (FOUCAULT, 1989; MAIA, OSÓRIO, 2004; RABINOW, ROSE, 2006; COSTA, BOZZ, 2011; FONSECA, 2013).

Nesta seara, a história e a definição de corpo e sua relação com o poder, em diferentes abordagens filosóficas, assim como a construção de uma imaginação sociológica sobre este corpo destitui a perspectiva crítica marxista, na medida em que o corpo (e, portanto, sua salubridade ou não) deixa de ser consequência do trabalho. Em virtude desta construção social do corpo, é possível questionar o quanto o paradigma da complexidade afastou do debate o ‘realismo crítico’ (BHASKAR, 2008), reforçando a compreensão do corpo sob uma narrativa da ‘história da filosofia da biologia’ (CHEDIAK, 2008; FORTES, 2014). Vários autores, especialmente filósofos associados em maior ou menor grau à perspectiva pós-moderna (Durozoi e Roussel, Dagognet, Andrieu, Portocarrero, Le Breton, Bourdieu e Helman) (COTRIM, 2006), têm sido protagônicos nessa abordagem e frequentemente utilizados na saúde.

Quando se tem como foco o principal filósofo utilizado neste tipo de análise (Michel Foucault) e suas categorias, questiona-se esse lugar ontológico em que o capital apresenta o significado do corpo no capitalismo em todos seus períodos (KLIP, RUIZ, 2009). Mesmo sendo o corpo, no capitalismo, considerado como uma máquina que pode ser analisada peça a peça, e a doença vista como um mau funcionamento dos mecanismos dos corpos biológicos, que são estudados do ponto de vista da anátomo-fisiologia e da biologia celular e molecular, o(s) corpo(s) são, em maior grau, mais uma consequência do modo de produzir do que uma reinvenção singular dos sujeitos¹³.

Mesmo considerando esse processo reinventivo, o que frequentemente os pesquisadores vêm desconsiderando é a sua ligação umbilical com a reprodução do modo de produção, destituindo deste corpo o poder que ele tem de assentar com mais intensidade as suas diversas formas de controle. Nesta esteira, o controle dos corpos torna-se condição para a sociedade disciplinar – “anatomia do detalhe” (FOUCAULT, 1989). O corpo transforma-se no substrato real do controle social e sua docilização foi essencial à entrada na sociedade biopolítica cujas ideias de autorregulação do corpo com a intervenção do Estado passaram a ser, inclusive, desejosas. O controle dos corpos como estratégia passa a fazer parte integrante da organização da corporeidade individual num determinado ponto fulcral da história moderna. Contudo, na atualidade, as formas de controle mudaram. Não

13 Para os foucaultianos, a ênfase na análise do corpo recai no poder em que os indivíduos podem exercer ao usá-lo de forma a reinventar-se na sociabilidade capitalista (mesmo que se aproveitando de seus avanços tecnológicos). Assim, a transgredir as fronteiras do biológico, demonstrando que sua produção corpórea é tão mais sócio-cultural do que biologicamente determinada, esta narrativa representa uma grande matriz. Ora, não se trata de negá-la, mas de reconhecer que a ênfase desmedida nessa ‘chave’ desprotagoniza a perspectiva em que o corpo é muito mais o efeito do modo de produção do que do poder o indivíduo em transmutá-lo. Esta insistência escamoteia o debate totalizante sobre o corpo no modo de produção capitalista.

há mais necessidade do controle externo visto que os valores sociais capitalistas (como o individualismo e a competitividade) colonizaram os sujeitos. Assim, o controle que outrora era mais externo, hoje é predominantemente internalizado, tornando-se um autocontrole dos corpos produtores e autoespoliados

A EDUCAÇÃO CRÍTICA E A SAÚDE: EXPOSIÇÃO DOS FUNDAMENTOS

Em face do avanço das perspectivas pós-modernas e seus discursos de sedução ao imediatismo, a crítica é sempre bem-vinda e deve compreender assim, a crítica a quaisquer formas de conceber o conhecimento que se alie (mesmo que não intencionalmente) à naturalização das relações sociais e de alguma forma sociabilidade, tal qual o capitalismo é. Assim, as pedagogias críticas têm muito a ajudar, especialmente ao pautarem a experiência educativa como um fenômeno intrínseco à sociabilidade capitalista. Sua crítica é, portanto, essencial ao processo de educar-se para uma mudança social e política.

As pedagogias críticas são um conjunto diverso de teorias pedagógicas que tem em comum a crítica ao modo de produção capitalista e ao seu sistema educacional formal. Sua gênese epistemológica pode ser remetida à crítica que Marx realizou ao programa político do Partido Socialdemocrata Alemão quando estes apostavam na ‘subvenção estatal’ para a organização da Educação Pública no livro *Crítica ao Programa de Gotha* (MARX, 2012).

Desde então, as pedagogias críticas se edificaram enquanto teorias que, através de diferentes objetos, demonstram a inviabilidade de uma prática pedagógica emancipadora quando esta não parte eminentemente dos trabalhadores em situações concretas de ação-reflexão-ação sobre a expropriação que vivem. Há diversos autores que compõem estas pedagogias, e por certo, toda e qualquer forma de classificação minimizaria sua amplitude. Por isso, opto por tratá-las no plural.

Mesmo assim, devemos estar atentos ao processo de captura que as pedagogias críticas vêm sofrendo na sociabilidade capitalista contemporânea. Esta tende a ressignificar o conteúdo do termo ‘crítico’ e a reutilizá-lo para manutenção da ordem social vigente. Um dos caminhos em que este debate adentrou na saúde é aquele identificado nas Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) de todos os cursos de graduação. É sugerido, nestes documentos, que o perfil dos egressos deve ser “crítico”. Contudo, é da alçada de cada instituição de ensino delimitar o que considera “crítico”. As DCNs valem-se do pressuposto de que esta palavra seria, por si só, autoexplicativa, não definindo-a com clareza.

O resultado desta indefinição é o seguinte: mesmo considerando a criticidade como algo desejado no perfil dos egressos dos cursos de saúde, na prática, a crítica tem se reduzido à crítica quanto ao que deveria ser o melhor procedimento para o paciente. Em resumo, trata-se de uma crítica que demanda deste último uma “indicação” do que

considera ser as melhores condições de conforto ou satisfação no ato de consumir os serviços de saúde. Alinha-se, assim, o sentido de ‘crítica’ à lógica liberal. Isto aponta ao que Michael Apple nos alerta desde 2002 sobre a captura das pedagogias críticas quando elas são objeto de uma institucionalização. Conforme ele mesmo aponta:

grande parte da literatura sobre ‘pedagogias críticas’ tem sido política e teoricamente importante e nos ajudou a avançar em várias frentes. Com muita frequência, no entanto, ela não tem sido suficientemente associada aos modos pelos quais o atual movimento em direção ao que pode ser chamado de ‘modernização conservadora’ alterou o senso comum e transformou as condições materiais e ideológicas que cercam o ensino. Assim sendo, essa literatura às vezes se torna uma expressão da retórica do ‘romantismo das possibilidades’, na qual a linguagem da possibilidade substitui uma análise consistente do que realmente é o equilíbrio de forças e o que é necessário para mudá-lo (APPLE, 2002, p. 108).

Assim, consideramos que a verdadeira educação não-institucionalizada ainda é o caminho para uma crítica contumaz e assertiva da realidade. Logo, pensamos que a educação política crítica aliada ao pensamento mais transgressor (marxiano) (LESSA, TONET, 2011) pode ser a base para interpelar as teses pós-modernas com vistas a demonstrar suas fragilidades.

Quando se pensa na educação política, como toda categoria, é mister reconhecer que ela é plural e diversa e encontra-se operacionalizada de diversas formas. Por ter como objetivo ‘forjar politicamente’ um sujeito, tal projeto pode ter como intencionalidade qualquer viés ideológico, inclusive, como reportado por Marx e Engels (2007), aquele próprio dos interesses da burguesia. Por isso que, em rápida passagem de O Manifesto do Partido Comunista, Marx e Engels advertem:

a burguesia vive em guerra perpétua; primeiro, contra a aristocracia; depois, contra as frações da própria burguesia cujos interesses se encontram em conflito com os progressos da indústria; e sempre contra a burguesia dos países estrangeiros. Em todas essas lutas, vê-se forçada a apelar para o proletariado, reclamar seu concurso e arrastá-lo assim para o movimento político, **de modo que a burguesia fornece aos proletários os elementos de sua própria educação política, isto é, armas contra ela própria** [grifo nosso] (MARX e ENGELS, 2007, p. 48).

Em termos práticos¹⁴, podemos dividir a educação política em duas grandes perspectivas: a ‘política na formação’ e a ‘formação política’. A ‘política na formação’ está relacionada com a inserção dos conteúdos sobre política (em sentido lato) nos conteúdos essenciais dos cursos de graduação. Essa aposta da educação política tem na educação

¹⁴ Aqui, “práticos” se refere a ideia de práxis. A educação política não é apenas o ato de refletir sobre ‘o político’ enquanto teoria, mas também praticá-la, educando companheiros de luta.

formal seu lócus de ação concreta. Na atividade universitária, o espaço deste tipo de educação política cada vez mais tem se restringido às atividades de extensão universitária ou extraclasse, limitando-se a raros momentos de estudos dirigidos ou às atividades de menor prestígio acadêmico. Já a ‘formação política’ é o ato educativo de formação de quadros de liderança entre os alunos, trabalhadores e outros segmentos para organização dos assuntos de interesse de sua categoria.

Não raro, os membros de determinado segmento social que recebem ‘formação política’ assumem grêmios, diretórios acadêmicos (MOURA, 2010), entidades profissionais e representações de outras ordens dentro no mundo universitário e fora dele, alcançando posições de destaque, arregimentando a luta e, conseqüentemente, direcionando decisões. Tradicionalmente este tipo de formação detém conteúdos a respeito da conjuntura política nacional e internacional, debates sobre os fundamentos do capitalismo e sobre o papel da luta e da assistência estudantil no mundo universitário (CRUZ, 1994). Mesmo que o autor deste texto reconheça a relevância desta proposta, este tipo de formação corre em paralelo ou à margem dos conteúdos essenciais dos cursos de graduação. Porém, é esse tipo de educação política que consideramos mais adequada na condução de uma educação crítica ao pós-moderno. É ela que pode contribuir para a construção de uma crítica à realidade no processo educativo, além de proporcionar um importante ponto de unificação com a luta em outras áreas profissionais e estudantis.

BREVÍSSIMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este caminho de reflexão é, certamente, uma primeira aproximação ao problema. Mesmo assim, podemos considerar algumas assertivas sobre este feito. A narrativa pós-moderna nas ciências da saúde hegemonizou o debate sobre o social e parece que, por mais que haja uma intenção em não se restringir a ela, os autores que se dedicam ao referido estudo insistem em compreender a saúde por esta perspectiva.

Em certa medida, é esperado que esta hegemonização ocorra. Como as ciências sociais, em especial a sociologia, encontra-se nesse caminho de pós-modernização, parece ser ‘atualizado’ aquele pesquisador que elege a narrativa pós-moderna para compreender os objetos de suas investigações.

Não obstante, é necessário discutir sobre como superar esta forma de hegemonia na produção de conhecimento e no debate teórico sobre o “social” nas áreas da saúde. O papel da educação crítica é essencial neste caminho. Repensar a adoção da narrativa pós-moderna em saúde perpassa, necessariamente por engajar-se com a educação crítica. Ao refletirmos sobre como seus conceitos e categorias mais utilizados estão servindo à narrativa pós-moderna é que este exercício passa a ser crítico, indicando como o pensamento social em saúde corrobora com a ideologia da classe dominante de seu tempo.

Neste sentido, mais do que apontar conclusões este ensaio visa provocar o sentimento de desconfiança sobre a ‘teoria’. Não há processo de construção de conhecimento que seja neutro, por mais que algumas retóricas afirmem o contrário. As ciências da saúde como área do saber não estão alijadas destas intencionalidades inerentes à produção de conhecimento. Por isso, a crítica a seus paradigmas dominantes configura mais do que um investimento intelectual, um procedimento fundamental de libertação.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. *Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?* In: ADORNO, Theodor W. *Gesam- melte Schriften* 8.I. Frankfurt: Suhrkamp, 1972. p. 354-370.

APPLE, Michael. “Pode as pedagogias críticas sustar as políticas de direita?”. In: *Cadernos de Pesquisa*, n. 116, p. 107-142, 2002.

AYRES, José Ricardo. “Uma concepção hermenêutica de saúde”. In: *Physis (UERJ. Impresso)*, v. 17, p. 43-62, 2007.

BARISON, Thiago. *Teoria marxista e análise concreta*. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

BENSAÏD, Daniel. *Os irredutíveis: teoremas da resistência para o tempo presente*. São Paulo: Boitempo, 2008.

BEST, Steven; KELLNER, Douglas. *Postmodern theory: critical interrogations*. New York: Guildford Press. 1991.

BHASKAR, Roy. *A realistic theory of science*. Routledge: Canada, 2008.

CAMPOS, Benedicto de. *Introdução à filosofia marxista*. São Paulo: Alfa-Ômega, 1988.

CASELAS, José. “Figuras contemporâneas do biopoder”. In: *Saberes: Revista Interdisciplinar de Filosofia e Educação*, v. 1, n. 2, p. 81-92, 2009.

CHEDIAK, Karla. *Filosofia da Biologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

COHEN, Jean; ARATO, Andrew. *Civil society and political theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.

CONNOR, Steven. *Postmodern culture: an introduction to theories of the contemporary*. Oxford: Blackwell, 1989.

COSTA. Deyvisson Pereira da; BOZZ, Augusto Flamaryon Cecchin. “Corpo e discurso: a

noção de biopoder em Michel Foucault”. In: *Revista Panorama Interdisciplinar*, v. 12, p. 78-88, 2011.

COTRIM, Gilberto. *Fundamentos da Filosofia: História e Grandes Temas*. São Paulo: Saraiva, 2006.

COUTO, Márcia Thereza. et al. “Rendering visible heterosexually active men in Brazil: A national study on sexual behaviour, masculinities and HIV risk”. In: *Current Sociology*, v. 17, p. 001139211773536, 2017.

CRUZ, Natalia dos Reis. “A modernidade e a pós-modernidade como gênese do fascismo: o caso dos velhos e novos integralistas brasileiros”. In: *Outros Tempos*, v. 13, n. 22, p. 26-48, 2016.

DEWS, Peter. *Logics of disintegration: post-structuralist thought and the claims of critical theory*. London: Verso, 1987.

FERRARA, Floreal Antonio. *Colección Laboradores de la Salud Popular*. Cuadernillo 3. Rosario, Santa Fe, Argentina: Asociación de los Trabajadores del Estado; 2014.

FILIPPIM, Marcos Luis; HOFFMANN, Valmir Emil. “*Turismo no espaço rural: uma nova fronteira para o simulacro*”. Disponível em: <https://www.ucs.br/site/midia/arquivos/gt9-turismo-no-espaco-rural.pdf>. Acesso em 16 agosto de 2019.

FONSECA, João Paulo Ayub da. “Normalização e biopoder na obra de Michel Foucault”. In: *Theoria - Revista Eletrônica de Filosofia Faculdade Católica de Pouso Alegre*. Disponível em: http://www.theoria.com.br/edicao11/normalizacao_e_biopoder_na_obra_de_michel_foucault.pdf. Acesso em 20 de setembro de 2013.

FONTES, Virgínia. “Sociedade civil”. Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/socciv.html>. Acesso em 16 de agosto 2019

FORTES, Caroline Coelho. O pós-modernismo, Lyotard e a história: a condição pós-moderna e uma tentativa de aproximação ao fazer historiográfico. In: *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais*, Uberlândia, MG, v. 11, n. 2, p. 1-20, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

GIDDENS, Anthony; TURNER, Jonathan. *Teoria social hoje*. São Paulo: Unesp, 1999.

HABERMAS, Jürgen. *Der philosophische diskurs der moderne: zwölf vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

- HARVEY, David. *The condition of postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1989.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism or, the cultural logic of late capitalism*. London: Verso, 1991.
- KILP, Clara Raquel; RUIZ, Castor Bartolomé Mari Martin. “O Biopoder e Governamentalidade: A condução da vida dos outros”. In: *X Salão de Iniciação Científica – PUCRS*, 2009.
- LASH, Scott. *Sociology of postmodernism*. London: Routledge, 1990.
- LESSA, Sérgio; TONET, Ivo. *Introdução à filosofia de Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2011.
- MAIA, Miguel Angelo Barbosa; OSÓRIO, Cláudia. “Trabalho em saúde em tempos de biopoder”. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 56, n. 1, p. 71-81, 2004.
- MERHY, Emerson Elias. *Saúde. A cartografia do trabalho vivo*. São Paulo: Hucitec, 2007.
- MERHY, Emerson Elias; FRANCO, Túlio Batista. *Trabalho em Saúde*. Acesso em 6 out, 2019. Disponível em: <http://www.sites.epsjv.fiocruz.br/dicionario/verbetes/trasau.html>
- NUNES, Everardo Duarte. “A construção teórica na sociologia da saúde: uma reflexão sobre a sua trajetória”. In: *Ciênc. saúde coletiva*, v. 19, n. 4, p.1007-1018, 2014.
- OLIVEIRA, Jaime de. “Reformas e Reformismo: ‘Democracia Progressiva’ e Políticas sociais (ou ‘Para uma teoria política da Reforma Sanitária’)”. In: *Cadernos de Saúde Pública*, v. 4, n. 3, p. 360-387, 1987.
- PACHUKANIS, Evguiéni. *Teoria geral do direito e marxismo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- PEIXOTO, Madalena Guasco. Pós-modernismo e a atualidade da teoria Marxista. Princípios. Acesso em 6 out, 2019. Disponível em: <http://revistaprincipios.com.br/artigos/150/teoria/3190/posmodernismo-e-a-atualidade-da-teoria-marxista-.html>
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas. “O conceito de biopoder hoje”. In: *Política & Trabalho: Revista de Ciências Sociais*, v. 24, p. 27-57, 2006.
- SCHRAIBER, Lilia Blima. *O médico e suas interações: a crise dos vínculos de confiança*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- SCHWARTZ, Germano André Doederlein. “A saúde na pós-modernidade”. In: *Revista de Direito Sanitário*, v. 3, n. 1, p. 29-37, 2002.
- VANDENBERGHE, Frédéric. “Globalização e individualização na modernidade tardia. Uma introdução teórica à sociologia da juventude”. In: *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, v. 19, p. 292-343, 2014.

VIEIRA, André Guirland. Do conceito de estrutura narrativa à sua crítica. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, Porto Alegre, v. 14, n. 3, p. 599-608, 2001.

VILELA, Eugênia. “Do biopoder: ensaio sobre a relação entre a política e a vida no pensamento de Michel Foucault”. In: *REU*, v. 37, n. 2, p. 11-39, 2011.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

CARNUT, Leonardo. Para uma crítica ao pós-moderno: o social nas ciências da saúde e o papel da educação crítica - primeiras reflexões.

Data de submissão: 16/08/2019 | Data de aprovação: 15/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

CARNUT, Leonardo. Para uma crítica ao pós-moderno: o social nas ciências da saúde e o papel da educação crítica - primeiras reflexões. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 151-167.

TEMÁTICA LIVRE

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS
FORÇAS PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX [PARTE II:
REVOLUÇÃO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS]**

**ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND
ROMANTICISM IN MARX [PART II: REVOLUTION AND UNIVERSALLY
DEVELOPED INDIVIDUALS]**

Vitor Bartoletti Sartori



ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX [PARTE II: REVOLUÇÃO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS]

ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND ROMANTICISM IN MARX [PART II: REVOLUTION AND UNIVERSALLY DEVELOPED INDIVIDUALS]

Vitor Bartoletti Sartori

RESUMO: No presente artigo, a partir daquilo que José Chasin, na esteira de György Lukács, chamou de análise imanente, pretendemos analisar a obra marxiana no que diz respeito a duas tendências presentes durante toda a sua produção: a crítica ao aviltamento à personalidade presente na sociedade capitalista e o modo pelo qual nunca seria possível, a partir de tal crítica, adotar um impulso, por assim dizer, “romântico” de valorização de formas pré-capitalistas de sociabilidade. Ao mesmo tempo em que Marx é ácido em sua crítica ao individualismo que opera como suporte de relações sociais estranhadas vigentes sob a ordem do capital, ele enxerga, no processo mesmo de consolidação da sociedade civil-burguesa, a emergência da possibilidade de indivíduos universalmente desenvolvidos.

PALAVRAS-CHAVE: Marx, individualidade, indivíduo universal, formas sociais pré-capitalistas

ABSTRACT: In this article, from what José Chasin, in the wake of György Lukács, called immanent analysis, we intend to analyze the Marxian work in regard to two trends present throughout his production: the criticism of the degradation of the personality present in society capitalist on the one hand and, in the other hand, the way in which it would never be possible, from such a critique, to adopt a so-called “romantic” impulse to appreciate pre-capitalist forms of sociability from a socialist point of view. Marx is, simultaneously, acid in his critique of individualism that operates as a support for strange social relations under the order of capital, and sees, in the process of consolidation of bourgeois civil society, the emergence of the possibility of universal individuals.

KEY-WORDS: Marx, individuality, universal individuals, pre-capitalist forms of society

CIDADE, POLÍTICA E ESTADO COMO COMUNIDADE ILUSÓRIA

A cidade traz um grande progresso, portanto. Tanto no nível do desenvolvimento das forças produtivas (relacionado àquele das capacidades dos indivíduos) quanto no que diz respeito ao rompimento com o localismo e com a conexão natural e espontânea, a questão se coloca de modo decisivo com a subordinação do campo à cidade. As contradições advindas deste processo foram vistas acima, de modo que é necessário que prossigamos trazendo à tona mais determinações que estão intimamente ligadas ao processo mencionado, aquele de imposição da relação-capital.

Com a cidade surge, ao mesmo tempo, a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral. Aqui se mostra, pela primeira vez, a divisão da população em duas grandes classes, que se baseiam diretamente na divisão do trabalho e nos instrumentos de produção. A cidade é, de pronto, o fato da concentração da população, dos instrumentos de produção, do capital, das fruições, das necessidades, enquanto o campo evidencia exatamente o fato contrário, a saber, o isolamento e a solidão. A oposição entre cidade e campo só pode existir no interior da propriedade privada. É a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta – uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos. O trabalho é, aqui, novamente o fundamental, o poder sobre os indivíduos, e enquanto existir esse poder tem de existir a propriedade privada. A superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade, uma condição que, por seu turno, depende de uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista. (Tais condições têm ainda de ser desenvolvidas.) A separação entre cidade e campo também pode ser apreendida como a separação entre capital e propriedade da terra, como o início de uma existência e de um desenvolvimento do capital independentes da propriedade da terra, o início de uma propriedade que tem como base apenas o trabalho e a troca. (MARX; ENGELS, 2007, p. 52)

Acima, falamos, sobretudo, da cidade industrial, mas – é possível notar pelo que dissemos, mas é bom explicitar – há um sentido mais amplo a ser atribuído à noção de cidade, aquele no qual a própria atividade política, marcada pela divisão entre trabalho material e intelectual, aparece. Trata-se de algo relacionado àquilo que Gordon Childe chamou de “revolução urbana”, que traz consigo, o Estado, as classes sociais e a cisão entre o trabalho intelectual e material (Cf. CHILDE, 1962). A gênese do Estado, e, nas pala-

bras do próprio Marx, “a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” estão ligadas ao processo em que surge a cidade. Novamente, destaca-se o grande avanço que isto representa. No entanto, vale ressaltar que é justamente contra estas determinações, na sociedade civil-burguesa, ligadas à reprodução ampliada do capital, que Marx se volta. O “isolamento e a solidão” do campo não encontram a sua solução na cidade industrial com seu “sistema automático” e, podemos acrescentar, com a vigência da lei do valor. Marx, neste sentido, relaciona a oposição entre cidade e campo com a existência da propriedade privada, a qual deveria ser superada com a supressão da sociedade capitalista. No que toca a individualidade, a questão merece bastante destaque também, já que, segundo o autor de *O capital* – a citação é de *Ideologia alemã*, mas está plenamente do espírito da obra magna de Marx – tal oposição “é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, a uma atividade determinada, a ele imposta”. Neste sentido, os “indivíduos universalmente desenvolvidos” conformam-se enquanto potencialidade com a cidade e com a divisão do trabalho, ao mesmo tempo em que, para que suas determinações se coloquem real e efetivamente, trata-se de suprimir tanto a oposição entre cidade e campo quanto a divisão do trabalho mesma. Tal “expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho” relaciona-se intimamente ao modo pelo qual, sob o modo de produção capitalista, os indivíduos estão submetidos à produção social.

Algo bastante visível nos *Manuscritos economico-filosóficos*, a oposição entre indivíduo e gênero (questão que não abordaremos a fundo neste artigo), novamente, aparece aqui, ao passo que Marx destaca que, com a oposição entre cidade e campo, tem-se “uma subsunção que transforma uns em limitados animais urbanos, outros em limitados animais rurais e que diariamente reproduz a oposição entre os interesses de ambos”; assim, com “a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc., em uma palavra, a necessidade da organização comunitária e, desse modo, da política em geral” é impossível se pensar em uma situação em que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos.” Tanto no que toca a individualidade quanto no que diz respeito à conformação da cidade, tal questão é essencial, de tal maneira que o autor alemão é explícito: “a superação da oposição entre cidade e campo é uma das primeiras condições da comunidade”, tendo-se com a cidade (e com tudo que com ela surge) “uma massa de pressupostos materiais e que não pode ser satisfeita pela mera vontade, como qualquer um pode constatar à primeira vista”. Com estas condições, tiveram-se as relações reificadas entre os homens, o aviltamento de suas personalidades e individualidades, ao mesmo tempo em que a supressão do modo de produção capitalista – em meio ao amadurecimento das contradições da sociedade civil-burguesa – deixa de ser uma mera utopia e passa a ser uma possibilidade e alternativa concreta.

No que diz respeito ao nosso tema, assim, podemos dizer com certeza que, segundo Marx, a própria existência da “política em geral” está colocada na “pré-história da sociedade humana”, sendo, assim, um entrave ao desenvolvimento da individualidade depois de determinado momento da história. Neste ponto, como em tantos outros, há de se estar de acordo com a defesa chasiniana da “determinação ontonegativa da politicidade” na obra do autor de *O capital* (CF. CHASIN, 2009). Não podemos nos aprofundar na questão aqui, no entanto, há de se destacar que a “organização comunitária” de que trata Marx na passagem que acabamos de mencionar – relacionada à “política em geral” (“a necessidade da administração, da polícia, dos impostos etc.”) - *é diametralmente oposta à situação em que se tem* “os indivíduos universalmente desenvolvidos, cujas relações sociais, como relações próprias e comunitárias, estão igualmente submetidas ao seu próprio controle comunitário, não são um produto da natureza, mas da história.” Tudo que não se tem com a “organização comunitária” colocada no Estado é o próprio “controle comunitário” dos “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Trata-se, com o Estado, de uma “comunidade ilusória” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37)¹. Aqui, portanto, não poderemos tratar a fundo do Estado, o qual, na melhor das hipóteses, em Marx, coloca-se como uma comunidade ilusória (Cf. SARTORI, 2012). No entanto, será bastante necessário trazer alguns apontamentos sobre o Direito e sua relação com a individualidade e com o processo de reificação das relações sociais sob o capitalismo.

PESSOA, INDIVIDUALIDADE, DIREITO E REIFICAÇÃO

A rigor, em uma abordagem exaustiva de nosso tema, seria preciso tratar do modo pelo qual a individualidade se conforma na obra de Marx tendo em conta a oposição entre o cidadão e o burguês. Isso, no entanto, fugiria do escopo deste texto, pois passaria por toda a temática relativa ao Estado em Marx e ao modo pelo qual o autor se posiciona diante dos distintos embates de sua época, de sua crítica à busca do “Estado político” dos neohegelianos ao modo pelo qual, depois de 1871, efetivamente, tem-se uma conformação estatal tal que este é uma “excrecência parasitária colocada à sociedade civil-burguesa”, é um “pesadelo sufocante” (MARX, 2011b, p. 126). Este percurso é, até certo ponto, aquele do desenvolvimento e do tornar-se anacrônico do capitalismo. Aquele em que se passa de uma reconciliação do ideal de cidadania com a vida civil-burguesa à atitude diretamente apologética dos defensores do Estado capitalista (Cf. SARTORI, 2012). Tratar de tal tema demandaria, ao menos, outro artigo, de maneira que nos contentamos

¹ Veja-se o contexto da passagem: ter-se-ia a “contradição do interesse particular com o interesse coletivo que o interesse coletivo assume, como Estado, uma forma autônoma, separada dos reais interesses singulares e gerais e, ao mesmo tempo, como comunidade ilusória, mas sempre fundada sobre a base real [realen] dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal, tais como os laços de sangue, a linguagem, a divisão do trabalho em escala ampliada e demais interesses – e em especial, como desenvolveremos mais adiante, fundada sobre as classes já condicionadas pela divisão do trabalho, que se isolam em cada um desses aglomerados humanos e em meio aos quais há uma classe que domina todas as outras.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 37)

a trazer o modo pelo qual a política – e a noção de cidadania – na melhor das hipóteses traz uma comunidade ilusória, que também pode ser vista como uma “universalidade irreal” (MARX, 2010b, p. 41)². Para que tenhamos uma continuidade na nossa exposição, é bom que vejamos como que as “revoluções de tipo europeu”, de acordo com o autor de *O capital*, trazem aspectos que destacamos:

As revoluções de 1648 e de 1789 não foram as revoluções inglesa ou francesa, foram revoluções de tipo europeu. Não foram o triunfo de uma determinada classe da sociedade sobre a velha ordem política; foram a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia. Nelas triunfou a burguesia; mas o triunfo da burguesia foi o triunfo de uma nova ordem social, o triunfo da propriedade burguesa sobre a propriedade feudal, da nacionalidade sobre o provincialismo, da concorrência sobre o corporativismo, da partilha do morgado, do domínio do proprietário de terra sobre a dominação do proprietário a partir da terra, do esclarecimento sobre a superstição, da família sobre o nome da família, da indústria sobre a preguiça heroica, do direito burguês sobre os privilégios medievais. (MARX, 2010a, p. 322)

Não podemos tratar das revoluções ou do modo pelo qual a política é vista por Marx neste momento; novamente, destacamos somente que ela passa longe de ser resolutive para o autor (Cf. CHASIN, 2009; SARTORI, 2012, 2016). Tais questões aparecem com força ao analisar os apontamentos marxianos sobre as revoluções e sobre a política. No entanto, para o que nos diz respeito aqui, é central que apontemos o modo pelo qual “uma nova ordem social” vem com a sociedade civil-burguesa justamente com o triunfo da “nacionalidade sobre o provincianismo” de maneira que a conformação revolucionária da burguesia trouxe, no caso europeu, não só o rompimento das conexões naturais e espontâneas, mas “a proclamação da ordem política para uma nova sociedade europeia”, proclamação esta que traz consigo os avanços que mencionamos acima e que ainda implica no desenvolvimento das forças produtivas, expresso na vitória “da indústria sobre a preguiça heroica” - e, portanto, relacionada ao incremento da potencialidade das capacidades individuais. Isto se dá rompendo com o localismo e trazendo à tona tudo aquilo de melhor e de pior que foi destacado anteriormente ao tratarmos do duplo caráter do modo pelo qual se entifica o capitalismo em seus aspectos mais universais; ou seja, o aspecto dúplice destacado antes também tem bastante relevo ao se tratar da maneira pela qual se tem a sobreposição do “direito burguês sobre os privilégios medievais”. O Direito,

² Em *Sobre a questão judaica*, diz Marx: “a relação entre o estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra. A antítese entre os dois é a mesma, e o estado político a supera da mesma maneira que a religião supera a limitação do mundo profano, isto é, sendo igualmente forçado a reconhecê-la, produzi-la e deixar-se dominar por ela. Na sua realidade imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para os outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado da sua vida individual real e preenchido com uma universalidade irreal.” (MARX, 2010b, p.40-41)

assim, pode-se dizer, também deve ser relacionado à maneira pela qual a individualidade se objetiva contraditoriamente em meio ao modo de produção capitalista, momento este em que, como potência, aparecem “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Para se ver isso com algum cuidado, é bom que se perceba que, em verdade, o modo pelo qual aparece o complexo jurídico no capitalismo traz consigo uma relação íntima com a lei do valor e com a imposição dos imperativos produtivos sobre as individualidades.

O triunfo do direito burguês sobre os privilégios é também aquele das relações reificadas que se colocam sob o solo do modo de produção capitalista (Cf. SARTORI, 2018c). Ou seja, longe de o Direito trazer um reconhecimento intersubjetivo libertador, ele traz o reconhecimento de relações reificadas (Cf. SARTORI, 2016). É essencial destacar tal aspecto.

Marx, em uma passagem central para a compreensão da questão do Direito, diz que, em meio à esfera de circulação de mercadorias, com domínio destas últimas sobre os indivíduos, “meros guardiões”, “para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas” (MARX, 1996a, p. 79). Ou seja, justamente a conformação das próprias coisas passa a ter uma mediação social bastante clara: assim como ouro e prata não são, por sua natureza, moeda, uma coisa não é uma mercadoria. Destaca-se, assim, que mesmo a faticidade da sociedade capitalista é complexamente mediada, até mesmo porque “o concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, portanto, unidade do diverso” (MARX, 1993, p. 101). Coisas só se tornam mercadorias em meio a determinadas relações sociais³, relações estas em que não se tem a expressão da individualidade como tal, como algo natural e inerente, mas daquela figura da “pessoa”⁴ que aparece como “a manifestação necessária da individualidade em uma determinada etapa do processo de produção social” (MARX, 1982, p. 74)⁵. Ou seja, ao tratar da circula-

3 Marx diz em *O capital* que “a forma mercadoria e a relação de valor dos produtos de trabalho, na qual ele se representa, não têm que ver absolutamente nada com sua natureza física e com as relações materiais que daí se originam. Não é mais nada que determinada relação social entre os próprios homens que para eles aqui assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.” (MARX, 1996 b, p. 198)

4 Note-se que o elo essencial para a troca de produtos não é necessariamente indivíduos atomizados, como na noção de pessoa que é reconhecida pelo Direito; aponta Marx para diferentes figuras na qual se dá o intercâmbio: “o intercâmbio de produtos origina-se nos pontos em que diferentes famílias, tribos, comunidades entram em contato, pois nos começos da civilização não são pessoas privadas, mas famílias, tribos etc. que se defrontam autonomamente. Comunidades diferentes encontram meios diferentes de produção e meios diferentes de subsistência em seu meio ambiente natural. Seu modo de produção, modo de vida e produtos são, portanto, diferentes.” (MARX, 1996 a, p. 467)

5 Diz Marx sobre este processo “os possuidores de mercadorias entraram no processo como simples guardiões das mercadorias. Dentro desse processo eles se defrontam na forma opositiva de comprador e vendedor, um personificando o açúcar, por exemplo, o outro personificando o ouro. Assim como o açúcar se torna ouro, o vendedor se torna comprador. Esses caracteres sociais determinados não surgem absolutamente da individualidade humana mas sim das relações de troca dos homens que produzem os seus produtos na forma determinada de mercadoria. As relações, que se exprimem na relação entre o comprador e vendedor, são tão pouco puramente individuais que ambos entram nesse relacionamento somente e na medida em que negam seu trabalho individual, isto é, só na medida em que não é trabalho de um indivíduo e que [esse trabalho] se torna dinheiro. Conceber esses caracteres economicamente burgueses de comprador e vendedor como formas sociais eternas da individualidade humana é tão ridículo quanto e absurdo deplorá-las como aniquiladoras da individualidade. Constituem a manifestação necessária da individualidade em uma determinada etapa do processo de produção social.” (MARX, 1982, p. 74)

ção de mercadorias – *locus* em que a questão do Direito aparece de modo mais claro (Cf. PACHUKANIS, 2017), embora não seja o único em que o tema é importante (Cf. SARTORI, 2016) – Marx traz uma análise do modo pelo qual a individualidade aparece nesta esfera em que “o que [...] reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham” (MARX, 1987, p. 144). Para que se tenha o próprio metabolismo das mercadorias, é necessário que os indivíduos coloquem-se de modo que sejam vistos como “pessoas, cuja vontade reside nessas coisas”. E, assim, aquilo que trouxemos aqui acerca da maneira pela qual o indivíduo, na sociedade civil-burguesa, aparece como subordinado ao processo produtivo mostra-se de modo pungente no tratamento marxiano do Direito (Cf. SARTORI, 2018c). No limite, pode-se mesmo dizer que a “relação igual e livre de trocadores” (MARX, 2011a, p. 381) supõe a reificação das relações sociais presentes no modo pelo qual se concatena a produção capitalista, ou seja, com a vigência da lei do valor.

A vontade singular dos indivíduos atomizados, assim, expressa a subordinação ao sociometabolismo do capital, em que as mercadorias parecem ter vida própria somente ao passo que não têm. Em verdade, “a riqueza das sociedades em que domina o modo de produção capitalista aparece como uma ‘imensa coleção de mercadorias’ e a mercadoria individual como sua forma elementar”, somente na medida em que “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar” (MARX, 1996a, p. 79). Marx, assim, complementa: “devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias (*Warenbesitzern*).” (MARX, 1996a, p. 79). Neste sentido, os indivíduos aparecem como um suporte (*Träger*) de uma relação estranhada.

Por meio da relação jurídica, ao mesmo tempo em que está presente o “indivíduo universalmente desenvolvido” em potência, os homens devem “reconhecer-se (*anerkennen*) reciprocamente como proprietários privados” (MARX, 1996a, p. 79), subordinando-se às coisas que são objeto de sua vontade (como dito, eles aparecem “como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas”); desta maneira, o reconhecimento individual dos homens em meio à relação jurídica – na reprodução ampliada do capital – é aquele que, mesmo no caso dos direitos humanos, supõe a produção de mercadorias e o trabalho assalariado, relacionados ao domínio do processo produtivo sobre os indivíduos ⁶ (Cf. SARTORI, 2016). Se a “relação jurídica (*Rechtsverhältnis*), cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade (*Willensverhältnis*), em que se reflete (*widers-*

⁶ Marx diz que “demonstrou-se como o reconhecimento (*Anerkennung*) dos direitos humanos (*Menschenrechte*) por parte do Estado moderno tem o mesmo sentido que o reconhecimento da escravatura pelo Estado antigo. Com efeito, assim como o Estado antigo tinha como fundamento (*Naturbasis*) natural a escravidão, o Estado moderno tem como base natural a sociedade [civil-] burguesa (*bürgerliche Gesellschaft*) e o homem da sociedade [civil-] burguesa, quer dizer, o homem independente, entrelaçado com o homem apenas pelo vínculo do interesse privado (*Privatinteresses*) e da necessidade natural inconsciente (*bewußtlosen Naturnotwendigkeit*), o escravo do trabalho lucrativo e da necessidade egoísta (*eigennützigen Bedürfnisses*), tanto da própria quanto da alheia. O Estado moderno reconhece (*anerkannt*) essa sua base natural (*Naturbasis*), enquanto tal, nos direitos gerais do homem (*allgemeinen Menschenrechten*). Mas não os criou. Sendo como é, o produto da sociedade burguesa, impulsionada por seu próprio desenvolvimento (*Entwicklung*) até mais além dos velhos vínculos políticos, ele mesmo reconhece, por sua vez, seu próprio local de nascimento e sua própria base mediante a proclamação dos direitos humanos.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 132)

piegelt) uma relação econômica” (MARX, 1996a, p. 79), há de se perceber que, para Marx, “o Direito nada mais é que o reconhecimento oficial do fato” (MARX, 1989, p. 86) na medida em que traz à tona – contra a figura dos “indivíduos desenvolvidos universalmente” – justamente uma figura da individualidade que se encontra subordinada de modo bastante claro ao processo de reprodução do capital. Tem-se, assim, que o modo pelo qual o Direito se coloca, na figura da “igualdade jurídica”, traz aquilo que acompanha o processo de imposição da relação-capital, a saber, a equiparação, o nivelamento, tratados acima e que têm íntima relação o processo pelo qual as individualidades são niveladas à funções no processo produtivo, a portadoras de relações sociais estranhadas. Sobre o assunto, inspirado em Marx, disse Engels “uma vez que a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora, a igualdade jurídica tornou-se o principal brado de guerra da burguesia” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18). Neste sentido, a igualdade jurídica, longe de trazer um apelo voltado a “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”, traz a “liberdade e autonomia individuais” ligados à compra e venda da força de trabalho. Ou seja, longe de o Direito trazer um apelo contrário à reificação das relações sociais que é trazida pela relação-capital e, portanto, pelo assalariamento, ele é parte constitutiva da conformação do contrato de compra e venda da força de trabalho (Cf. PACHUKANIS, 2017).

Em verdade, a própria mercadoria força de trabalho (que precisa da mediação jurídica do contrato para se colocar no mercado) – traz consigo, em seu ser-propriadamente-assim, o aviltamento da individualidade, esta última a qual passa, também por meio do dinheiro, a se colocar como um mero elo intermediário na reprodução ampliada da relação-capital.⁷ Veja-se o próprio modo pelo qual aparece a mercadoria força de trabalho em meio à autovalorização do valor:

Que é, pois, o valor da força de trabalho? Como o de toda outra mercadoria, esse valor se determina pela quantidade de trabalho necessário para produzi-la. A força de trabalho de um homem consiste, pura e simplesmente, na sua individualidade viva. Para poder crescer e manter-se, um homem precisa consumir uma determinada quantidade de meios de subsistência; o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem. (MARX, 1996b, p. 378)

7 Diz Marx que isto se dá ao passo que se tem uma espécie de sujeito automático: “as formas autônomas, as formas dinheiro, que o valor das mercadorias assume na circulação simples mediam apenas o intercâmbio de mercadorias e desaparecem no resultado final do movimento. Na circulação D – M – D, pelo contrário, ambos, mercadoria e dinheiro, funcionam apenas como modos diferentes de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo geral, a mercadoria o seu modo particular, por assim dizer apenas camuflado, de existência. Ele passa continuamente de uma forma para outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático. Fixadas as formas particulares de aparição, que o valor que se valoriza assume alternativamente no ciclo de sua vida, então se obtêm as explicações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De fato, porém, o valor se torna aqui o sujeito de um processo em que ele, por meio de uma mudança constante das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria grandeza, enquanto mais-valia se repele de si mesmo, enquanto valor original, se autovaloriza. Pois o movimento, pelo qual ele adiciona mais-valia, é seu próprio movimento, sua valorização, portanto autovalorização. Ele recebeu a qualidade oculta de gerar valor porque ele é valor. Ele pare filhotes vivos ou ao menos põe ovos de ouro.” (MARX, 1996b, p. 273-274)

Sob a lei do valor, coloca-se o tempo de trabalho socialmente necessário como medida objetiva de nivelamento dos indivíduos; como já dito, isto está relacionado ao modo pelo qual o processo produtivo impõe-se sobre o indivíduo sob a vigência do modo de produção capitalista. Neste sentido, a força de trabalho tem uma posição *sui generis*: não só porque é a única mercadoria capaz de gerar valor – e, portando, mais-valor – mas porque sua relação com o aviltamento da individualidade é muito mais direto (mesmo que sempre socialmente mediado); diz Marx, neste sentido, que “a força de trabalho de um homem consiste pura e simplesmente, na sua individualidade viva”. Ou seja, o sociometabolismo capitalista tem por base a compra e venda da “individualidade viva” a qual, ao mesmo tempo, precisa ser reificada para que se coloque como tal: novamente, vale ressaltar a passagem já citada acima sobre a esfera de circulação de mercadorias:

As mercadorias são coisas (*Dinge*) e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar a violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas (*Personen*), cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto, apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena (*veräußert*) a própria. (MARX, 1996a, p. 79)

A inversão fetichista entre o aspecto social e o reificado coloca-se com muita força quanto a mercadoria vendida é a força de trabalho. A questão se coloca de tal modo que a comparação entre as “individualidades vivas” se dá do mesmo modo pelo qual se colocam uma frente a outras diferentes mercadorias, como uma máquina diante doutra, por exemplo. Marx é bastante direto: “o homem, como a máquina, se gasta e tem que ser substituído por outro homem”. A análise do nivelamento mencionado por nós acima, assim, é trazida à tona justamente ao passo que, por meio da mediação jurídica, e da igualdade jurídica, tem-se uma reificação brutal das individualidades, as quais se colocam como “pessoas” somente à medida que suas vontades “residem nas coisas” (Cf. SARTORI, 2018c). A relação entre o nivelamento, a individualidade e igualdade jurídica, assim, é clara: o “acordo de vontades” que se dá por meio do contrato é o elo mediador neste processo que tem como suposto objetivo, como mencionamos acima, a “assim chamada acumulação primitiva”, colocada naqueles “momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres”. Estes últimos conformam-se como tais na medida em que se tem um verdadeiro aviltamento da personalidade e da individualidade; são “absolutamente livres” na medida em que suas individualidades estão subsumidas ao processo produtivo. Ou seja, o sociometabolismo vigente, aquele do modo de produção capitalista, traz em seu seio a contradição entre uma produção social e a apropriação pri-

vada, expressa na propriedade privada e nas diferentes figuras que adquire a personalidade e a individualidade, como no caso das “pessoas privadas”:

Propriedade privada, como antítese da propriedade social, coletiva, existe apenas onde os meios de trabalho e suas condições externas pertencem a pessoas privadas. Porém, conforme estas pessoas privadas sejam trabalhadores ou não-trabalhadores, a propriedade privada assume também caráter diferente. (MARX, 1996b, p. 379)

A defesa marxiana da propriedade coletiva relaciona-se a uma crítica da conformação dos indivíduos enquanto “pessoas privadas”, principalmente, tendo-se em conta a propriedade de “pessoas privadas [...] não trabalhadores”, ou seja, a propriedade privada dos meios de produção. Com ela, tem-se o assalariamento como outro polo, como determinação reflexiva, de maneira que a “pessoa privada” vem a se relacionar com a compra e venda da mercadoria força de trabalho, ou seja, com o modo pelo qual, em meio a relações sociais reificadas, tem-se “proletários absolutamente livres” que vendam a única mercadoria que possuem disponível, “sua individualidade viva”. O modo pelo qual opera a mediação jurídica na sociedade capitalista traz isso por trás de si. Trata-se da necessidade de alienação (*Veräusserung*) e, portanto, do mercado, que é mediação necessária em uma sociedade baseada na relação-capital: “para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa” (MARX, 1996a, p. 285)⁸. A problemática da relação entre forma jurídica e as relações econômicas, assim, tem um momento importante na conformação de uma individualidade aviltada, tendo-se uma correlação bastante íntima entre o assalariamento, o Direito, a reificação das relações sociais e determinada forma de individualidade atomizada⁹.

A questão, claro, envolve ainda diversas mediações, como o hábito e a educação (das quais não poderemos tratar aqui), no entanto, resta claro que, ao fim, a mediação jurídica vem a trazer à tona, não algo contrário ao nivelamento e à reificação das conexões entre os indivíduos, mas o seu “reconhecimento oficial”¹⁰. Vê-se, portanto, que, se a política, em Marx, é, na melhor das hipóteses, uma espécie de representante de uma

8 Diz Marx que “o intercâmbio de mercadorias não inclui em si e para si outras relações de dependência que não as originadas de sua própria natureza. Sob esse pressuposto, a força de trabalho como mercadoria só pode aparecer no mercado à medida que e porque ela é oferecida à venda ou é vendida como mercadoria por seu próprio possuidor, pela pessoa da qual ela é a força de trabalho. Para que seu possuidor venda-a como mercadoria, ele deve poder dispor dela, ser, portanto, livre proprietário de sua capacidade de trabalho, de sua pessoa.” (MARX, 1996a, p. 285)

9 A questão normalmente é trazida tendo como elo central, já em Marx, a categoria “sujeito de direito”. Não acreditamos que esta ligação seja direta, dado que a categoria de pessoa, nas passagens mencionadas, relaciona-se com a noção de individualidade tendo por central não tanto o Direito e suas categorias, mas o modo pelo qual se concatenam produção e circulação de mercadorias em meio à reificação das relações sociais. (Cf. SARTORI, 2018c)

10 Aponta Marx: “não basta que as condições de trabalho apareçam num polo como capital e no outro polo, pessoas que nada têm para vender a não ser sua força de trabalho. Não basta também forçarem-nas a venderem voluntariamente. Na evolução da produção capitalista, desenvolve-se uma classe de trabalhadores que, por educação, tradição, costume, reconhece as exigências daquele modo de produção como leis naturais evidentes.” (MARX, 1996b, p. 358)

“comunidade ilusória”, o Direito tem muito menos potencialidade que esta, acoplando-se de modo muito mais direito à reprodução ampliada da produção capitalista. Ele é um elo intermediário essencial a este processo – que tem implicações bastante destacadas no desenvolvimento da individualidade – que se impõe sobre os indivíduos.

O CASO RUSSO, A REVOLUÇÃO SOCIAL, O ARCAICO E A INDIVIDUALIDADE

O modo pelo qual se coloca a relação-capital como parte constitutiva daquilo dominante na sociedade impõe os imperativos do processo produtivo às individualidades, ao mesmo tempo em que traz consigo a possibilidade de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Com isso, Marx destacou a contraditoriedade da sociedade capitalista, cuja implementação traz a universalização tendencial do sociometabolismo que tem a compra e venda da força de trabalho como elemento e elo essenciais. No entanto, há de se destacar que, segundo Marx, a imposição – tendencialmente universal, mas nunca automática – do modo de produção capitalista sempre passa por meandros, em que se relacionam elementos que dizem respeito à peculiaridade nacional de cada formação social, bem como ao grau de desenvolvimento social destas (Cf. MACHADO, 2017). Ou seja, nunca se tem um desenvolvimento simplesmente linear do modo pelo qual a sociabilidade capitalista se objetiva nos mais distintos casos; e, claro, isso não poderia ser diferente ao se tratar da Rússia. O processo da “assim chamada acumulação primitiva” não é algo que se coloque do mesmo modo em todos os arredores do mundo; Marx, ao tratar dos seus leitores russos – muitos, supostamente apoiados no próprio autor – adverte de modo bastante claro contra isso: não só seu crítico erraria na interpretação de *O capital*, “ele ainda tem necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68). Tratar-se-ia de um erro imperdoável, que transformaria a posição marxiana em uma espécie de esquematismo.

Ou seja, aquilo trazido em *O capital*, e em parte analisado acima, não traria qualquer modelo inescapável de evolução e, claro, por conseguinte, de revolução; para que remetamos diretamente ao nosso tema: o aviltamento da individualidade, como se deu na “Europa ocidental”, não necessariamente teria que se dar em todos os locais. Ao mesmo tempo, Marx é explícito quanto ao fato de “indivíduos universalmente desenvolvidos” só serem possíveis com a imposição do modo de produção capitalista. Desvendar tal problema é bastante importante. Uma primeira questão a ser trazida à tona aqui diz respeito ao fato de que a sociedade russa, bem como a comuna agrária russa, ser “contemporânea da produção capitalista ocidental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Isso precisa ser destacado porque, se historicamente a reificação das relações sociais foi uma condição para o desen-

volvimento da individualidade, não se tem, em verdade, a necessidade da universalização desta forma de conexão. Isto poderia acontecer (e, acreditamos, hoje, em verdade, já aconteceu, já que a relação-capital está efetivamente universalizada – Cf. MANDEL, 1982); no entanto, não se tratava de uma necessidade absoluta. Tanto é assim que o autor de *O capital* é claro ao dizer sobre a comuna agrária russa: “ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96). Ou seja, Marx admite a passagem direta (como ponto de partida) de uma sociedade ainda não capitalista ao socialismo. A questão é de grande relevo e envolve a compreensão do ser-propriadamente-assim da sociedade, já que a imposição da lei do valor e, portanto, do processo produtivo sobre a individualidade, é algo tendencial, ao mesmo tempo em que, concretamente, ou seja, tendo em conta o próprio ser da sociedade e dos indivíduos, há alternativas. Isto é verdadeiro para o autor que aqui tratamos ao mesmo tempo em que o solo do desenvolvimento da relação-capital é a base sobre a qual tais alternativas se colocam em suas contraditoriedades reais e efetivas. Ou seja, no nível da universalidade, parte-se dos antagonismos trazidos pela oposição – bastante mediada – entre capital e trabalho. As mediações, porém, são essenciais ao se ter em conta qualquer questão que seja. Veja-se, por exemplo:

Se formos tomar Marx como referência, podemos dizer que o localismo e o isolamento da propriedade privada da terra, em verdade, sequer são uma condição para o desenvolvimento do capitalismo; Marx diz que a assim chamada acumulação primitiva tem “desvinculação do trabalhador da terra como seu laboratório natural”, mas, complementa, dizendo tratar-se da “dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental” (MARX, 2011a, p.388). Neste sentido, há de se perceber que o caso russo, ao mesmo tempo, assemelha-se em seu nível universal ao europeu ocidental, uma vez que se tem a possível “desvinculação do trabalhador da terra”; mas também se diferencia de modo decisivo dele, primeiramente, porque a comuna agrária russa é “contemporânea da produção capitalista ocidental” e, neste sentido, traz em seu bojo os “indivíduos universalmente desenvolvidos”. E isto se dá, não pelo fato de ter passado da conexão natural e espontânea à reificada, mas porque ela pode, quanto àquilo que é desenvolvido pela produção capitalista, “se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu *modus operandi*” (MARX; ENGELS, 2013, p. 95). Neste sentido, seria possível “mudar de pele sem se suicidar”, como destaca Marx. Deste modo, o nivelamento trazido pela lei do valor – e pela implementação tendencialmente global do trabalho assalariado – não atinge ainda a Rússia sobre a qual o autor alemão fala; isso, porém, não leva Marx a trazer uma analogia com o caso da Europa ocidental, dizendo ser necessário à conformação de “indivíduos livremente desenvolvidos” a reificação das relações sociais e a atomização das pessoas singulares. Antes, defende que é preciso ir à realidade da situação russa, analisando, inclusive as potencialidades de formas sociais arcaicas.

Note-se: Marx não elogia uma situação pré-capitalista simplesmente. Ele procura o ser-propriadamente-assim da comuna rural russa, a qual, ao contrário das formas arcaicas indianas e chinesas, não traz em seu bojo um processo de desenvolvimento da pequena propriedade privada como algo já consolidado, embora esta seja uma possibilidade objetiva também (Cf. SARTORI, 2017c). Se no caso da Índia e da China, com o comércio inglês e diante da invasão colonialista, houve a dissolução das relações comunais, o mesmo não se daria necessariamente no caso russo. Não é sempre, pois, que é possível “se apropriar dos frutos” da sociabilidade capitalista “sem se sujeitar ao seu modus operandi”; trata-se de algo ligado à peculiaridade do desenvolvimento russo e, em especial, da comuna agrária, uma forma arcaica, certamente, mas uma forma arcaica muito peculiar. Marx diz com todas as letras: “não há porque deixar-se atemorizar pela palavra arcaico” (MARX; ENGELS, 2013, p. 91). É preciso que nos atentemos a isso, para que se deixe claro que não há qualquer “evolucionismo” ou “etapismo” no autor de *O capital*; dizemos isso para deixar claro desde já: a produção que traga indivíduos que, “como produto de homens livremente socializados” venha a “ficar sob seu controle consciente e planejado” não supõe, no nível de todas as nações, o desenvolvimento do capitalismo nos moldes clássicos da Inglaterra, da França ou dos EUA; em verdade, tem-se formas bastante particulares mediante as quais os distintos países relacionam-se com a tendência de imposição da lei do valor (Cf. SARTORI, 2017; MACHADO, 2017). Neste sentido, precisamos deixar claras algumas questões para que possamos entender efetivamente aquilo que aponta o autor de *O capital* sobre a Rússia. Se ele tem a comuna agrícola como ponto de partida possível para uma revolução social, não teria ele mudado completamente sua teoria dado que é explícito sobre a necessidade de desenvolvimento das forças produtivas?

Uma circunstância muito favorável do ponto de vista histórico à conservação da ‘comuna agrícola’ pela via do seu desenvolvimento ulterior consiste em que ela não só é contemporânea da produção capitalista ocidental – podendo assim se apropriar dos frutos sem se sujeitar ao seu modus operandi –, mas também sobreviveu à época em que o sistema capitalista se apresentou ainda intacto, em que ela o encontra, pelo contrário, na Europa ocidental, assim como nos Estados Unidos, em luta contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra – em suma, ela o encontra numa crise que terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas. (MARX, 2013, p. 95-96)

Analisando a questão com seriedade, há de se perceber que Marx passa longe de qualquer posição romântica ou que não traga o desenvolvimento das forças produtivas como condição para a conformação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. O autor também não deixa de lado o ímpeto que busca uma situação em que “o desenvolvi-

mento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. A comuna agrária teria se conservado ao passo que o sistema capitalista de produção (e, portanto, a lei do valor, o nivelamento, a reificação das relações sociais) já estaria marcado por contradições gritantes, colocando-se “contra as massas trabalhadoras, contra a ciência, contra as próprias forças produtivas que engendra”. Neste sentido, Marx é contrário ao capitalismo, não só porque este avilta a individualidade do homem (embora isto seja essencial ao autor), mas também por ele colocar-se contra o próprio desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, contra a capacidade dos indivíduos. Assim, a defesa marxiana da comuna russa não é aquela de alguém que se põe contra o desenvolvimento “desenfreado” da produção, mas aquela de alguém que vê o capitalismo solapando as forças produtivas e o próprio agricultor na Rússia, sendo que, o autor de *O capital* é claro, trata-se, na comuna, do “agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia” (MARX; ENGELS, 2013, p. 97). A defesa marxiana do elemento arcaico – que é explícita – é a defesa, também, do desenvolvimento das forças produtivas, as quais, com modo de produção capitalista, já adquirem um elemento destrutivo muito claro, sendo preciso, inclusive, “regenerar” a comuna rural. E, também neste sentido, a revolução social na Rússia do século XIX retoma o elemento arcaico com um elemento regenerador, mas sem que isso signifique qualquer romantismo ou qualquer mudança substancial na posição marxiana. No que diz o autor:

Se a revolução acontecer em tempo oportuno, se ela concentrar todas as suas forças para assegurar o livre crescimento da comuna rural, ela logo se desenvolverá como elemento regenerador da sociedade russa e como elemento de superioridade frente aos países submetidos ao regime capitalista. (MARX; ENGELS, 2013, p.102)

Seria necessário ter em conta a possibilidade de uma crise da sociedade capitalista – isto o autor já deixa claro em seus estudos que compõem *O capital* –; a crise, segundo diz Marx em seus últimos anos de vida, anos estes em que estuda sobre a Rússia, “terminará com a sua eliminação, com o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”. Ou seja, tem-se o retorno, a regeneração, uma volta a um tipo arcaico de propriedade. Ao mesmo tempo, porém, isto só pode se dar com uma revolução que traga o “livre crescimento da comuna rural”, e, com isso, o desenvolvimento da “maior força produtiva da Rússia”; trata-se, acreditamos, da defesa de um modo diferente de desenvolvimento da individualidade, um que não tenha como percurso necessário – no nível local – a reificação das relações sociais e o aspecto “metafísico” da circulação generalizada de mercadorias¹¹. Marx diz que “não há porque

¹¹ Marx coloca em *O capital*: “o misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse quiproquó os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais.” (MARX, 1996a, p. 198)

deixar-se atemorizar pela palavra arcaico”, também, porque isto não significa romantismo ou utopismo; antes, justamente em meio à uniformização e ao nivelamento da apreensão imediata da realidade cotidiana (efetivos na sociedade capitalista), é preciso um grande esforço para ultrapassar o elemento fenomênico e, assim, poder ter-se a compreensão da concretude histórica de cada país¹². A superação do modo de produção capitalista, assim, pode ser – e é – algo muito mais mediado do que qualquer esquematismo¹³; no caso russo, ter-se-ia uma superação que se colocaria como “o retorno das sociedades modernas a uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas.” A comuna poderia se colocar como “elemento regenerador”, certamente. Mas isso significa colocar-se como “elemento de superioridade frente aos países submetidos ao regime capitalista”, países estes em que a “individualidade universalmente desenvolvida” já é uma possibilidade concreta, desde que se rompa com a apropriação privada da produção e, portanto, com o próprio capitalismo. Veja-se, assim, que, no que toca a Rússia, o retorno, a regeneração e o arcaico, antes de se colocarem contra o desenvolvimento das forças produtivas, trazem o seu incremento; a questão é: para Marx, tal incremento poderia se dar sem que se passasse pela substituição da conexão natural e espontânea pela conexão reificada, que avilta a individualidade dos homens. Certamente, é possível a passagem de um modo de apropriação baseado na propriedade privada a outro modo que tenha a propriedade privada por base (como ocorreu na Europa ocidental, na superação do feudalismo no modo de produção capitalista); no entanto, isso, de acordo com Marx, não seria necessário em termos absolutos, podendo-se passar de uma forma de propriedade comum a uma forma de propriedade coletiva, ou seja, da comuna rural, à propriedade comum socialista e, assim, seria possível chegar a uma “individualidade universalmente desenvolvida” sem que se passasse pela figura da individualidade atomista:

Falando em termos teóricos, a “comuna rural” russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua duração possível, conta muito pouco na vida da sociedade. Porém, é preciso descer da teoria pura à realidade russa. (MARX; ENGELS, 2013, p. 96)

12 Como aponta o autor de *O capital*: “A análise apresentada em *O capital* não oferece, portanto, nada que se possa alegar nem a favor nem contra a vitalidade da comuna russa. Os estudos especiais que fiz, para os quais pesquisei em fontes originais, convenceram-me que essa comuna é a alavanca natural da regeneração social da Rússia. Mas para que ela possa funcionar como tal seria necessário, primeiramente, eliminar as influências deletérias que a assaltam de todos os lados e, então, assegurar-lhe as condições de um desenvolvimento espontâneo.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 113)

13 Como diz Marx: “o método materialista se converte em sua antítese quando é utilizado não como um fio condutor na investigação histórica, mas como um modelo acabado a que há que adaptar os fatos históricos.” (MARX; ENGELS, 2010, p. 119)

Seria, para isso, necessário eliminar o “princípio da propriedade privada”, presente como polo antagônico na comuna rural, que, neste sentido, traz em si um dualismo. De um lado, a presença tanto da possibilidade do desenvolvimento no sentido de “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, doutro, o desenvolvimento da propriedade privada, como teria se dado no caso das comunidades arcaicas da China e da Índia (Cf. SARTORI, 2017c). No primeiro caso, seria possível que a “individualidade universalmente desenvolvida” aparecesse ao se “apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista”; no segundo caso, ter-se-ia “os novos pilares da sociedade”, colocados no desenvolvimento do capitalismo na Rússia e, assim, da dissolução da comuna agrária.¹⁴ Há de se notar dois pontos muito importantes para nosso tema: primeiramente, não há mudança substancial na posição de Marx quanto à necessidade do desenvolvimento das forças produtivas e, também com elas, da individualidade. Em segundo lugar: se, antes, tinha-se uma posição favorecida da cidade por parte de Marx, isto não se coloca sem mediações, já que no caso russo o ponto de partida é a comuna agrária, ou seja, não cidade industrial com seu elemento massivo e reificador, mas a produção agrária, com seu elemento dual (produção coletiva colocada em grau considerável x princípio da propriedade privada). Assim, o agricultor russo, permeado pela propriedade comum, é muito diferente do camponês da Europa ocidental, que, segundo Marx, ao menos tendencialmente, procura manter a pequena propriedade fundiária.

Tem-se sempre a busca pela supressão da oposição entre cidade e campo (relacionada à supressão da divisão do trabalho) e, neste sentido, a valorização da cidade, da cidade industrial coloca-se como real e efetiva em Marx no nível da universalidade do modo de produção capitalista. No entanto, as particularidades nacionais podem mudar a situação de tal feita que, no caso russo, o ponto de partida, e também a maior força produtiva, encontra-se na comuna agrária. Note-se: isto não significa qualquer defesa marxiana do “coletivismo” ou do campo; trata-se de análises do desenvolvimento, por assim dizer, “desigual e combinado” do próprio modo de produção capitalista. No caso russo, assim, seria possível, passar da “propriedade comum da terra” ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”, para Marx, o socialismo. A comuna agrária, para o autor, “pode tornar-se um ponto de partida direto” desde que se desenvolva como uma “forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”. E, neste ponto, é necessário destacar o uso de aspas por parte de Marx. O autor não defende o campo contra a cidade (ou vice-versa), o arcaico contra o moderno (ou vice-versa): trata-se do fim da “pré-histó-

14 Diz Marx sobre o assunto: “ao mesmo tempo em que se sangra e tortura a comuna, que se esteriliza e pauperiza a sua terra, os laçaios literários dos ‘novos pilares da sociedade’ designam ironicamente os ferimentos que assim lhe são infligidos como sintomas de sua decrepitude espontânea. Afirmam-se que ela está morrendo de morte natural e que se fará um bom trabalho abreviando sua agonia. Aqui não se trata mais de um problema a resolver; trata-se pura e simplesmente de um inimigo a derrotar. Para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa. De resto, o governo e os ‘novos pilares da sociedade’ fazem o melhor que podem para preparar as massas para essa catástrofe.” (MARX; ENGELS, 2013, p.102)

ria da sociedade humana”, ou seja, do fim das sociedades classistas. Em Marx, tratar-se de temáticas atinentes à especificidade do desenvolvimento nacional dos países (Cf. SARTORI, 2017c). E, assim, por mais que, no nível universal, tenha-se uma relação entre o desenvolvimento do modo de produção capitalista, da individualidade, do Estado e do Direito, nos casos específicos – correlacionados com o elemento mais geral – a questão se apresenta de outros modos. Neste sentido, diz o autor sobre a “assim chamada acumulação primitiva” da Europa ocidental:

Assim, em última análise, ocorre a transformação de uma forma de propriedade privada em outra forma de propriedade privada. A terra nas mãos dos camponeses russos jamais foi a sua propriedade privada; então, como se aplicaria esse desenvolvimento? [...] Do ponto de vista histórico, o único argumento sério a favor da dissolução fatal da comuna de camponeses russos é este: quando muito, se encontra em toda parte na Europa ocidental um tipo mais ou menos arcaico de propriedade comum; ela desapareceu totalmente com o progresso social. Por que ela escaparia a esse mesmo destino tão somente na Rússia? Respondo: porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional. É justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis. A Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais. (MARX; ENGELS, 2013, p. 89)

Ao passo que no caso da Europa ocidental a propriedade privada dos meios de produção rompe com a brutalidade do campo, o mesmo não se daria no caso da comuna rural: a propriedade comum da terra seria muito diferente da propriedade privada dos camponeses da Europa ocidental já que não estaria baseada somente no isolamento e porque traz o elemento cooperativo da propriedade comum consigo; se na Europa as formas arcaicas de propriedade desapareceram com a implementação de formas distintas de propriedade privada, o mesmo não se daria – ao menos não necessariamente – na Rússia. Tratar-se-ia de uma “combinação de circunstâncias únicas”, bastante diferente do que estaria vigente na China ou na Índia (Cf. SARTORI, 2017c), as quais se assemelharam a Rússia em alguns sentidos, embora noutros, não; uma questão importante é: o localismo não seria uma característica da comuna; ela se colocaria tendencialmente, mas, novamente, não de modo necessário, “em escala nacional”. Assim, segundo Marx, ela, em verdade, “pode se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento da produção coletiva em escala nacional.” Ou seja, a produção coletiva e cooperativa em escala nacional, superior e mais avançada também no que toca

o desenvolvimento de forças produtivas, é aquilo no que o autor de *O capital* enfoca. Novamente, fica-se longe de qualquer postura romântica, sendo, inclusive, necessário à Rússia, e à comuna, “se livrar gradualmente de suas características primitivas”, o que só seria possível tendo em conta aquilo que é condição para o desenvolvimento de “indivíduos universalmente desenvolvidos”: o desenvolvimento das forças produtivas do capitalismo. Diz-se, assim, explicitamente: “é justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as conquistas positivas e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. Para que coloquemos isto tendo em conta nosso tema: as conquistas positivas da produção capitalista propiciam, como potencialidade, “indivíduos universalmente desenvolvidos” ao passo que as “vicissitudes desagradáveis” da conformação capitalista – que têm como suposto a valorização do valor, o nivelamento, o Estado e o Direito – ligam-se, também, às conexões reificadas e ao modo pelo qual as relações reificadas de produção se impõem diante das individualidades na Europa ocidental, mas não necessariamente no caso russo, em que os indivíduos tendem a ser oprimidos por uma espécie de “despotismo central”¹⁵, mas – ainda não no tempo de Marx – pela imposição brutal do capitalismo em nível nacional. Ou seja, o despotismo central czarista poderia trazer elementos para que – mediante a taxaço, o incentivo ao comércio e outros recursos (Cf. MARX; ENGELS, 2013) – o capitalismo se impusesse e, assim, a comuna rural fosse dissolvida. No entanto, tratava-se de uma alternativa, e não de algo necessário em termos absolutos (Cf. SARTORI, 2017c). O despotismo, no caso russo, tenta se impor sobre as individualidades e, neste sentido, a alternativa defendida por Marx não é entre dois tipos diferentes de aviltamento da personalidade, mas, no caso russo, da possibilidade de um ponto de partida para o fim da “pré-história da sociedade humana”. Nada mais longe de uma concepção linear da história e do desenvolvimento da sociabilidade, portanto.

Marx, assim, defende uma forma de propriedade coletiva arcaica somente ao passo que ela pode fornecer o ponto de partida para “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, que seja correlata ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”; ainda neste sentido, diz Marx sobre a comuna agrária: “ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar”. Trata-se, portanto, de outra possibilidade de revolução social e, portanto, pretendemos ter deixado claro pelas passagens, de desenvolvimento de forças produtivas no nível nacional. No entanto, como dito, tudo isto supõe o caráter tendencialmente universal da produção capitalista. Só é possível à comu-

15 Marx diz sobre o assunto, destacando as peculiaridades de cada caso: “a formação arcaica da sociedade revela uma série de tipos diferentes, que caracterizam épocas diferentes e sucessivas. A comunidade aldeã russa pertence ao tipo mais jovem desta cadeia. Aí, o camponês que cultiva já possui a casa em que mora, pertencendo-lhe o jardim. Aí temos o primeiro elemento dissolvente da formação arcaica, desconhecido nos tipos mais velhos. Por outro lado, todos estes baseiam-se nas relações de sangue dos membros da comunidade, enquanto a comuna russa pertence a um tipo já emancipado destes laços acanhados, capaz, portanto, de maior evolução. O isolamento das comunidades aldeãs, a falta de laços entre suas vidas, este microcosmo localmente entrelaçado, não é sempre uma característica imanente do último dos tipos primitivos. Entretanto, onde quer que ocorra, permite a emergência de um despotismo central sobre as comunidades. Parece-me que na Rússia o isolamento original, causado pela grande extensão territorial, será facilmente eliminável, quando as cadeias impostas pelo governo tiverem sido rompidas.” (MARX, 1985, p. 132)

na “trocar de pele sem precisar se suicidar” “graças à contemporaneidade da produção capitalista”. Essa contemporaneidade coloca como possibilidade “indivíduos universalmente desenvolvidos” e a situação na qual “no lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. Marx é explícito quanto a isso. Não valoriza o “atraso” russo, ou o elemento arcaico pelo elemento arcaico, nem traz qualquer nostalgia quanto a uma situação pré-capitalista; trata-se de determinações concretas da Rússia: “a Rússia não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais”. Com o conquistador estrangeiro, justamente, na China e na Índia, desenvolveu-se a propriedade privada da terra em oposição ao elemento comunal, que fora destruído e dissolvido¹⁶ (Cf. SARTORI, 2017c). Somente esta circunstância permite a Marx dizer que, de um modo ou doutro, houve avanço; tal qual se deu na Europa ocidental, em que se teve a passagem de uma forma de propriedade privada para outra forma de propriedade privada, é que o capitalismo vinha a ser, no caso clássico, analisado em *O capital* e visto por nós acima, e naqueles termos, um progresso (Cf. MARX; ENGELS, 2009). Aquilo que, brutalmente, se colocou na Índia e na China não valeria necessariamente para a Rússia.

O ISOLAMENTO, A INDIVIDUALIDADE E A REVOLUÇÃO RUSSA DO SÉCULO XIX

A natureza tendencial do desenvolvimento do devir social é sempre destacada por nosso autor, de modo que, agora, deve-se ver que, também no que diz respeito à questão da individualidade, há um aspecto dúplice na comuna rural da Rússia. Ela poderia tanto ser o ponto de partida para que se rompesse com o modo de produção capitalista, quanto, com o desenvolvimento do “princípio da propriedade privada”, um elo intermediário para a instauração deste em solo russo. E isso, como já mencionado acima, tem implicações importantes para o nosso tema:

Vós sabeis perfeitamente que hoje a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos; esmagada pelas exações diretas do Estado, explorada fraudulentamente pelos intrusos “capitalistas”, mercadores etc., e pelos “proprietários” de terras, ela, ainda por cima, enfrenta o mercado minado pelos usurários da cidade, pelos conflitos de interesses provocados em seu próprio seio pela situação em que ela foi colocada. (MARX; ENGELS, 2013, p. 101-102)

¹⁶ Como aponta Marx: “nos modos de produção da velha Ásia e da Antiguidade etc., a transformação do produto em mercadoria, e, portanto, a existência dos homens como produtores de mercadorias, desempenha papel subordinado, que porém se torna tanto mais importante quanto mais as comunidades entram na fase de declínio.” (MARX, 1996a, p. 204)

Destacou Marx em uma passagem mencionada acima que “a ‘comuna rural’ russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra”, mas, para isso, seria preciso que algo essencial acompanhasse tal desenvolvimento; no que complementa Marx trazendo justamente este “algo”: “e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela”; ou seja, o desenvolvimento da comuna rural implicaria na eliminação do princípio da propriedade privada. O essencial a ser destacado aqui é que este princípio estaria “igualmente implicado” na comuna. Ou seja, o antagonismo colocado, em termos mais amplos, entre trabalho e capital também aparece aqui, mesmo que de modo bastante mediado, em verdade, mediado, de um lado, pela especificidade do desenvolvimento social russo – ou seja, por um aspecto local – doutro lado, pela posição peculiar da Rússia diante da existência objetiva do mercado mundial. De acordo com o autor de *O capital*, “a própria existência da comuna russa corre perigo advindo de uma conspiração de interesses poderosos”, os quais procurariam – também por meio de tributos pesados sobre os camponeses por parte de uma espécie de “despotismo oriental” – solapar as bases da comuna russa. Ou seja, de um lado, tem-se uma potencial passagem para o socialismo, doutro, o modo pelo qual a propriedade privada consolida-se e as bases para o desenvolvimento capitalista vêm à tona. Isto, claro, dá-se de modo peculiar, dada a subordinação ao capital internacional, vista nos “intrusos ‘capitalistas’” os quais vêm a se ligar com as “exações diretas do Estado”, no caso, relacionado a um tipo de “despotismo central”, sobre a comuna. Os proprietários de terra e os usurários da cidade também a pressionariam de modo que a situação da comuna seria desesperadora, sendo preciso uma regeneração dela para que, assim, fosse possível trocar de pele sem se suicidar.¹⁷ Segundo Marx, seria necessário nada menos que uma revolução social na Rússia do século XIX para que “graças à contemporaneidade da produção capitalista”, os “indivíduos universalmente desenvolvidos” fossem levados conscientemente a “uma forma superior de um tipo ‘arcaico’ da propriedade e da produção coletivas”, que se relacionasse intimamente ao “sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna”. Assim, após ter apontado nos *Grundrisse* que “a comunidade natural, não aparece como resultado, mas como pressuposto da apropriação (temporária) e utilização coletivas do solo” (MARX, 2011, p.388-389), diz Marx, trazendo uma questão essencial, igualmente contida na comuna, a se levar em conta para o nosso tema:

Há uma característica da “comuna agrícola” na Rússia que a fragiliza, tornando-a hostil em todos os sentidos. Trata-se de seu isolamento, a falta de ligação entre a vida de uma comuna e a das demais, esse microcosmo localizado que não se encontra mais em parte alguma como característica imanente desse tipo, mas que, onde se encontra, fez surgir um despotismo mais ou menos central, que

17 Diz Marx sobre o estado atual da Rússia: “a duras penas o conjunto é mantido exteriormente coeso por meio de um despotismo oriental” (MARX; ENGELS, 2013, p. 56). E, neste sentido, contra este despotismo, não se teria como solução o capitalismo, mas o socialismo.

paíra sobre as comunas. A federação das repúblicas russas do norte prova que esse isolamento, que parece ter sido originalmente imposto pela vasta extensão do território, foi consolidado em grande parte pelas fatalidades políticas que a Rússia teve de suportar depois da invasão mongol. Atualmente trata-se de um obstáculo muito fácil de eliminar. Seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses. (MARX; ENGELS, 2013, p. 95)

Ao mesmo tempo em que a comuna estaria colocada tendencialmente em nível nacional, ela – considerada tendo em conta suas unidades individuais – traria em seu âmbito um elemento oposto: o isolamento (e, é bom lembrar que o isolamento do camponês da Europa ocidental é que se conformava como uma das fontes essenciais de seu embrutecimento). Trata-se justamente do elemento que o capitalismo tratou de solapar no caso clássico, colocado na Europa ocidental por meio da “assim chamada acumulação primitiva”. Ou seja, é preciso que percebamos o caráter alternativo da história na obra marxiana, certamente; no entanto, o essencial neste ponto – ao menos para o tema que aqui tratamos – é que se note: há tendências opostas no ser-propriadamente-assim da comuna rural, havendo, de um lado, uma tendência à conformação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, doutro, o isolamento tacanho, do qual se aproveita o “despotismo central”¹⁸ (Cf. SARTORI, 2017c). A questão, por mais que não fosse de simples resolução, foi vista por Marx com otimismo: como colocado acima, “atualmente trata-se de um obstáculo muito fácil de eliminar. Seria preciso simplesmente substituir a *volost*, a instância governamental, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses”. Marx, portanto, aposta na revolução social em oposição ao desenvolvimento capitalista da Rússia, ou mesmo do modo pelo qual o despotismo oriental poderia preservar-se; as primeiras alternativas poderiam superar o localismo; uma delas desenvolveria a maior força produtiva da Rússia, a outra, solaparia a comuna, que, como ponto de partida, poderia trazer, em verdade, algo que, como instância econômica e administrativa, tenderia a superar o Estado; tratar-se-ia da evolução da situação russa “pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses.” (Cf. SARTORI, 2017c) Marx, portanto, defende a “arcaica” comuna (nos termos trazidos acima) contra aquilo que foi chamado de “novos pilares sociais”:

18 Sobre este ponto, Engels diz: “o camponês russo vive e trabalha dentro de sua comunidade, apenas; todo o restante do mundo só existe para ele na medida em que se intromete nessa sua comunidade. Tanto é assim que, na língua russa, a mesma palavra ‘*mir*’ significa, por um lado, ‘o mundo’ e, por outro, a ‘comuna camponesa’. Para o camponês, ‘*ves mir*’, ‘o mundo todo’, significa a assembleia dos membros da comuna. Portanto, quando o senhor Tkatchov fala da ‘visão de mundo’ dos camponeses russos, é evidente que ele traduziu equivocadamente o ‘*mir*’ russo. Esse isolamento completo das comunidades individuais umas das outras, que pode até criar interesses iguais em todo o país, os quais, no entanto, constituem o exato oposto de interesses comuns, é o fundamento natural espontâneo do despotismo oriental; da Índia até a Rússia, a forma de sociedade em que esse isolamento predominou sempre o produziu, sempre encontrou nele seu complemento” (MARX; ENGELS, 2013, p. 51).

Desde a assim chamada emancipação dos camponeses, a comuna russa foi colocada pelo Estado em condições econômicas anômalas e desde esse tempo não cessou de sucumbir às forças sociais concentradas em suas mãos. Extenuada pela carga fiscal que pesa sobre ela, tornou-se matéria inerte passível de ser facilmente explorada pelo comércio, pela propriedade fundiária e pela usura. Essa opressão vinda de fora desencadeou no seio da própria comuna o conflito de interesses já presente nela e desenvolveu rapidamente os germes de sua decomposição. Mas isso não é tudo. À custa dos camponeses, o Estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental que, sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura, são os mais apropriados para facilitar o roubo de seus frutos pelos intermediários improdutivos. Desse modo, ele cooperou para o enriquecimento de um novo parasita capitalista que suga o sangue já tão anêmico da “comuna rural”. (Em suma: o Estado concorreu para o desenvolvimento precoce dos meios técnicos e econômicos mais apropriados, a fim de facilitar e precipitar a exploração do agricultor, isto é, da maior força produtiva da Rússia, além de enriquecer os “novos pilares sociais”.) A menos que seja rompido por uma potente reação, esse concurso de influências destrutivas naturalmente deverá levar a comuna rural à morte.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 96-97)

Na passagem acima, tem-se as condições, colocadas como os “novos pilares sociais”, que estariam solapando a comuna rural e, assim, rompendo com o seu isolamento somente à medida que traziam a supressão dela mesma e, portanto, da maior força produtiva da Rússia. Comércio, usura, impostos trariam “os germes de sua decomposição”, sendo necessário, assim, que, com uma revolução social, houvesse uma forma de regeneração. Trata-se da possibilidade que a Rússia tivesse um desenvolvimento distinto – também no que diz respeito à questão da individualidade – que a Índia e a China. No que se percebe também: a defesa marxiana da propriedade comunal é uma defesa do desenvolvimento das forças produtivas e também traz consigo uma regeneração, a qual não tem qualquer elemento romântico, ao mesmo tempo em que não aceita como algo inevitável a imposição irrefreada da lei do valor, do nivelamento, do Direito e do Estado. O Estado russo, inclusive, tentava trazer, de acordo com Marx, o desenvolvimento do capitalismo ocidental com a espoliação dos camponeses, e não com o incremento da agricultura comunal. O despotismo oriental russo, assim, ao mesmo tempo procurava desenvolver – com intervenção estatal sob a produção agrícola por meio da tributação, e com o incentivo a investimentos estrangeiros, - relações capitalistas e manter sua conformação concreta, aquela de uma forma política calcada no isolamento das unidades comunais e dos indivíduos. Ou seja, tratava-se de tentar manter um equilíbrio muito frágil, já destacado por Marx. Assim, tem-se a exploração do agricultor o que, com o conjunto de fatores que Marx traz, poderia “levar a comuna a morte”. Contra tal situação, o autor reivindica

“uma potente reação”, a qual precisaria de nada menos que de uma revolução social. Esta última viria trazendo a efetivação de tendências presentes na própria realidade, mas, ao mesmo tempo, como uma reação às contra-tendências indissociáveis da conformação do ser-propriadamente-assim da própria comuna rural. Esta última traria em si, ao mesmo tempo, o princípio da propriedade privada e uma forma de produção coletiva que rompesse com o modo de produção capitalista, sendo que a situação presente da Rússia (com o despotismo oriental) seria muito frágil. Marx continua, assim, trazendo as contradições presentes na própria comuna:

De um lado, a propriedade comum da terra lhe permite transformar de modo direto e gradual a agricultura parceleira e individualista em agricultura coletiva, sendo que os camponeses russos já a praticam em pradarias indivisas; a configuração física do seu solo convida à exploração mecânica em larga escala; a familiaridade do camponês com o contrato de artel facilita a transição do trabalho parceleiro para o trabalho cooperativo e, por fim, a sociedade russa, que há tanto tempo vive à *custa* deles, deve-lhes os adiantamentos necessários para essa transição. De outro lado, a contemporaneidade da produção ocidental, que domina o mercado mundial, permite à Rússia incorporar à comuna todas as conquistas positivas produzidas pelo sistema capitalista sem passar por seus forçados caudinos. (MARX; ENGELS, 2013, p. 94)

Note-se: segundo o autor de *O capital*, a propriedade coletiva da comuna rural não implica necessariamente em uma produção efetivamente coletiva em âmbito nacional. A questão se coloca na medida em que o “princípio da propriedade privada” estaria contido nas condições comunais do campo quanto ao passo que havia ainda a “agricultura parceleira e individualista” em solo russo. A agricultura coletiva – aquela defendida por Marx como ponto de partida – seria praticada pelos camponeses russos em “pradarias indivisas”, sendo que, também neste caso, passa-se longe da defesa do campo contra a cidade ou de métodos artesanais: explicitamente, “a configuração física do seu solo convida à exploração mecânica em larga escala”. Pelo que dissemos acima, isso é essencial, não só porque o desenvolvimento de forças produtivas traz o desenvolvimento de capacidades individuais, mas também porque o incremento na produtividade é essencial para que se tenha como critério, não o tempo de trabalho socialmente necessário, mas o tempo livre.

Somente deste jeito, o indivíduo não está submetido ao processo produtivo. Marx, assim, explicitamente, é contrário à “agricultura parceleira e individualista”. Esta última estaria marcada pela brutalidade do campo, e seu individualismo seria aquele tacanho, relacionado com o localismo e com o elogio do baixo grau de desenvolvimento de forças produtivas. Contra isto, em Marx, trata-se de trazer real e efetivamente “indivíduos universalmente desenvolvidos”; trata-se ainda da defesa do trabalho cooperativo, possível,

em grau universal, somente com o gritante afastamento das barreiras naturais, só possível com o surgimento do capitalismo. Ou seja, a defesa marxiana da passagem direta da comuna rural ao socialismo não é um elogio do indivíduo tacanho e do coletivismo da brutalidade do campo; para que citemos novamente o autor: “a contemporaneidade da produção ocidental, que domina o mercado mundial, permite à Rússia incorporar à comuna todas as conquistas positivas produzidas pelo sistema capitalista sem passar por seus forçados caudinos”. Neste sentido, destacamos novamente: nada mais longe de Marx que qualquer romantismo, não havendo qualquer ruptura substancial em sua obra no que toca os aspectos tratados aqui. Se a produção marxiana fica mais rica na análise das determinações da realidade, trata-se de um incremento que se deve a seus maiores conhecimentos e, principalmente, do modo pelo qual se depara com diferentes especificidades do desenvolvimento nacional. Ou seja, trata-se essencialmente de análises concretas de realidade, que têm como pano de fundo o estudo detido do ser-priamente-assim do desenvolvimento do capital em seu elemento universal.

No que é bom que explicitemos algumas questões sobre a relação entre o caso russo e a questão da individualidade. Elas já apareceram acima, mas vale ressaltá-las mais um pouco. Marx aponta, neste sentido, algo bastante ligado ao nosso tema:

o dualismo inerente à ‘comuna agrícola’ podia proporcionar-lhe uma vida vigorosa, pois, de um lado, a propriedade comum e todas as relações sociais dela decorrentes proporcionavam uma sede sólida, ao mesmo tempo que a casa privada, a cultura parceleira da terra arável e a apropriação privada dos frutos admitiam um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. Porém, não menos evidente é que esse mesmo dualismo podia, com o tempo, tornar-se uma fonte de decomposição. (MARX; ENGELS, 2013, p. 94)

A questão nos é essencial. O dualismo presente na comuna, ao mesmo tempo, poderia trazer sua decomposição e seu desenvolvimento (e, claro, distintos modos pelos quais a individualidade poderia efetivamente se colocar); o fato de Marx apontar “a cultura parceleira da terra arável e apropriação privada dos frutos” como elementos que trariam o desenvolvimento da individualidade merece destaque. Tal aspecto é dúplice: de um lado, pode trazer a individualidade marcada pelo apego a condições de apropriação privadas e, assim, desenvolver o atomismo mencionado acima, depois de diversas mediações. Neste sentido, o “o princípio da propriedade privada” está também presente na comuna rural. Ao mesmo tempo, o autor de *O capital* aponta que se pode ter “um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas” e, sabemos, Marx não está defendendo qualquer primitivismo. Defende a regeneração da comuna agrária, pois ela pode fornecer um ponto de partida para a superação do capitalis-

mo; e ela o faz somente na medida em que os “indivíduos universalmente desenvolvidos” estão em questão. O dualismo de que trata Marx está presente justamente na oposição entre a propriedade comum e a apropriação privada – portanto, naquela mesma contradição já indicada pelo autor desde a *Ideologia alemã* pelo menos. Ou seja, a individualidade desenvolvida efetivamente é incompatível com “as condições das comunidades mais primitivas”; ter como ponto de apoio tais comunidades, tomadas por elas mesmas, e não pela relação delas com o desenvolvimento da história mundial, seria se apoiar em uma espécie de coletivismo. Este último nada teria de comum com Marx, que diz explicitamente sobre a necessidade de romper com o elemento arcaico da comuna e que traz à tona os “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Não se trata, portanto, de confundir o desenvolvimento das capacidades individuais com o desenvolvimento do modo de produção capitalista. Por mais que, historicamente, haja uma relação íntima entre essas duas coisas, é possível uma conformação da individualidade que supere aquela figura do individualismo burguês e que se coloque em uma situação em que “no lugar da sociedade civil-burguesa antiga, com suas classes e antagonismos de classe, teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. A comuna, segundo Marx, veio a ter uma “vida vigorosa” e isto fez com que não fosse necessário apostar simplesmente em sua dissolução, sendo a aposta de Marx aquela já citada: “ela pode tornar-se um ponto de partida direto do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista”. Ou seja, a situação na Rússia era bastante contraditória, havendo alternativas colocadas no sentido do desenvolvimento simultâneo da propriedade comum da terra e da individualidade¹⁹. Para isso, no entanto, foi necessária a emergência sistema capitalista. Somente devido à contemporaneidade da comuna russa com o modo de produção capitalista é que foi possível a Marx defender uma passagem direta ao socialismo, a qual, claro, não poderia se dar “em um só país”, de modo algum. Como colocam Marx e Engels no prefácio da edição russa do *Manifesto comunista*: “se a revolução russa se constituiu no sinal para a revolução no Ocidente, de modo que uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para a evolução comunista” (MARX; ENGELS, 1998, p. 73). Diante do isolamento das unidades comunais, de acordo com Marx, seria necessário a superação do capitalismo, não só na Rússia (a comuna agrária poderia ser um ponto de partida), mas, no limite, no mundo como um todo, que precisaria trazer a “revolução no ocidente” como elo superador do domínio do capital.

19 Para Marx, não é porque algo ocorreu na Europa ocidental – no caso, a dissolução das formas arcaicas em uma forma privada de propriedade – que isto se daria na Rússia: “portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica.” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68-69)

No que devemos destacar algo sobre o Direito e o Estado, algo este que é de grande relevo neste ponto: ao contrário do que se deu na Europa ocidental, o elemento político-estatal e o jurídico, segundo Marx, não romperam com condições atrasadas ligadas ao baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas na feudalidade. Antes, no caso da revolução social na Rússia do século XIX, o Direito e o Estado traziam consigo a decomposição e a aniquilação da comuna. Ou seja, a revolução russa deveria ser uma revolução pela regeneração da comuna e, neste sentido, uma revolução que, tendo como elo intermediário “uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas e servindo de órgão econômico e administrativo dos seus interesses”, fosse explicitamente contra o Estado e contra o Direito (Cf. SARTORI, 2017c). Ou seja, o elemento dúbio presente no aspecto jurídico e estatal no caso da Europa ocidental, quando se trata da Rússia, não existiria da mesma maneira: sequer estas esferas, por assim dizer, “superestruturais”, trariam desenvolvimento, mesmo que de modo brutal e sanguinário, de forças produtivas e de capacidades individuais.

Apostar nestas “falhas” – no baixo grau de desenvolvimento das forças produtivas e da individualidade – seria um erro gritante de acordo com o raciocínio marxiano. Neste sentido, se a revolução russa acontecesse se apoiando em uma espécie de coletivismo estatal e, diriam alguns, jurídico (Cf. LUKÁCS, 2015), tratar-se-ia de uma revolução incapaz de resolver a oposição existente entre, de um lado, uma produção social e calcada no desenvolvimento das capacidades individuais, e doutro uma apropriação privada, amparada pelo aviltamento da personalidade dos homens. Não entraremos no mérito da questão que fica no ar: o que teria acontecido na URSS no que toca estes aspectos? Trouxemos somente apontamentos importantes sobre a questão da individualidade em Marx, apontamentos estes os quais perpassam temas essenciais para a compreensão da realidade dos séculos XIX, XX e do momento atual. Para que não restemos silentes sobre algumas questões espinhosas, terminamos este texto remetendo à temática da intelectualidade, ao se ter em mente o que tratamos acima tendo como centro o texto marxiano.

APONTAMENTOS FINAIS: INTELECTUAIS, ROMANTISMO E INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS

Tendo passado pelo essencial do percurso marxiano sobre a individualidade (embora não tenhamos esgotado a questão), vemos que alguns pontos que trouxemos na introdução podem ser questionados, até certo ponto, substancialmente. Podemos dizer isso porque o modo pelo qual Marx, autor bastante importante para os marxistas (ou seja, para a esquerda com a qual dialogamos diretamente), desenvolve o tema da individualidade deixa claro que, ao mesmo tempo, aquilo de mais grandioso no desenvolvimento da humanidade (a possibilidade de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, por exemplo)

e de mais tacanho (o aviltamento das individualidades e o processo de imposição do processo produtivo sobre a vida individual e livre dos homens) acompanha o capitalismo e seu desenrolar. A possibilidade concreta de “indivíduos universalmente desenvolvidos” tem como contraparte a reificação das relações sociais sob o modo de produção capitalista, de modo que não é possível simplesmente opor uma coisa à outra de imediato; os intelectuais, neste cenário, em grande parte, na compreensão de Marx – que é trazida a tona, praticamente, em suas teorizações – tomam consciência desta contradição e, diante dela, posicionam-se. Claro, neste aspecto, há formas e formas de se colocar contra o aviltamento da personalidade dos homens e contra o atomismo trazidos pelo incremento do processo produtivo (e destrutivo) sob o capitalismo. Uma delas é focar no que foi ou está sendo perdido. Fazê-lo seria como buscar uma dialética que “preserva o lado bom” (ou lamenta sua perda) em oposição ao “lado mau”, tal qual faz Proudhon ao tentar “melhorar” a dialética hegeliana.²⁰ Dizemos isso porque, muito embora seja possível que se tome consciência acerca das contradições sociais essenciais à conformação da sociedade capitalista por meio de formas ideológicas como “justiça” e outros ideais mais “qualitativos” (para que usemos a expressão de Löwy) e que perdem tendencialmente sua centralidade do ser-propriadamente-assim da sociedade capitalista (Cf. SARTORI, 2017b), para Marx, tais ideais nunca foram, e nem podem ser, o central. Outra forma de lidar com o processo de imposição da valoração do valor que tem com solo o modo de produção capitalista é, não focar no que está sendo ou foi “perdido”, nem no que é trazido de modo “progressista”, mas mostrar a indissociabilidade de ambos os lados, apontando as contradições do ser-propriadamente-assim de uma sociedade regida pela reprodução ampliada da relação-capital. Com isso, não se dissocia a miséria do presente das possibilidades do futuro, de tal feita que a resolução dos antagonismos basilares à sociabilidade do capital é que é colocada em foco, tratando-se de suprimir tal forma social.

O enfoque naquilo que supostamente “podia ter sido e que não foi” tem, em nossa opinião, o problema sério, não só de tomar em grande parte uma realidade já superada como parâmetro – seja ela da revolução russa, da revolução alemã ou de qualquer outra –, mas também o de se deixar de analisar com o devido cuidado a própria tessitura do real, que é o solo no qual se atua. Imbuídos de romantismo ou de utopismo, a consequência, ao fim, pode ser a mesma: a busca de uma solução imaginária para uma questão real. Se formos levar Marx a sério, é preciso ir mais a fundo nas contradições que permeiam a realidade efetiva, e não fugir delas. Utopismo e romantismo podem ser também formas de fuga. Podem trazer uma espécie de conforto, inclusive. No limite, portanto, a função concreta delas acaba por ser adequar uma individualidade – por meio de um apelo mais ou

20 Diz Marx sobre Proudhon: “vejamos agora que modificações o Sr. Proudhon impõe à dialética de Hegel ao aplicá-la à economia política. Para o Sr. Proudhon, toda categoria econômica tem dois lados – um bom, outro mau. Ele considera as categorias como o pequeno-burguês considera os grandes homens da história: Napoleão é um grande homem; fez muita coisa boa, mas, também, fez muita coisa má. O lado bom e o lado mau. A vantagem e o inconveniente, tomados em conjunto, constituem, para o Sr. Proudhon, a contradição em cada categoria econômica. Problema a resolver: conservar o lado bom, eliminando o mau.” (MARX, 1989, p. 107-108)

menos moral (Cf. SARTORI, 2017b) – a uma sociabilidade que, em sua essência, traz o aviltamento da personalidade diuturnamente na figura da reificação das relações sociais. Ou seja, para que sejamos diretos: romantismo e utopismo (figuras que, por vezes, vêm associadas) acabam por, real e efetivamente, bloquear o ímpeto pela formação de “indivíduos universalmente desenvolvidos”, opondo ao individualismo tacanho do atomismo burguês formas mais ou menos problemáticas de coletivismo ou de consciências ainda não subsumidas ao processo produtivo do capital. Com isso, deixa-se de apreender a tessitura real da sociedade civil-burguesa: ao invés da análise concreta de realidade, que não é nada simples, tem-se posturas que oscilam entre a revolta e a melancolia. Tais ímpetos, certamente, podem levar para além de si mesmos, não negamos isso. No entanto, novamente, a base mesma deles é muito problematizada por Marx, não sendo possível que deixemos de lado tal questionamento e que tentemos responder a ele, caso tendamos a adotá-los.

O raciocínio marxiano, em sua complexidade, é, como pretendemos ter mostrado, essencialmente contrário ao romantismo e é profundamente antiutópico. Busca a apreensão da imanência do próprio real (Cf. VIEIRA, 2017), explicitando as contradições que daí emergem. Em verdade, como vimos, o aspecto essencial aparece ao passo que a dialética da própria sociedade capitalista traz um aspecto dúplice, ligado ao fato de que é por meio da reificação das relações sociais que, com o modo de produção capitalista, desenvolvem-se grandes potencialidades humanas. Elas, porém, para se tornarem reais e efetivas, precisam de um salto qualitativo que rompa com o próprio ser das sociedades de classe. Em suma: nada passa mais longe de Marx que um “romantismo revolucionário”, estando o autor, até o final de sua vida – como vimos em seus apontamentos sobre a Rússia – engajado na defesa do incremento das forças produtivas e, portanto, das capacidades humanas individuais e coletivas. Algo que não se confunde com isso, no entanto, é a defesa de qualquer modelo linear e “promético”, relacionado a uma compreensão limitada e tecnicista da noção de forças produtivas. Como vimos, Marx chega mesmo a defender a potencialidade, como ponto de partida, de formas “arcaicas” de sociabilidade, formas estas que precisariam, inclusive, ser “regeneradas”. Ou seja, a partir de nosso estudo sobre a noção de individualidade, pudemos ver que a analítica marxiana da história passa pela valorização das diferenças específicas de cada caso, tendo-se algo que está muito distante de qualquer esquema geral e supra-histórico; trata-se, em verdade, de uma teoria que, a partir da análise concreta da própria realidade efetiva, busca transformá-la substancialmente tendo em conta a particularidade das determinações de cada caso concreto. O que dissemos parece muito pouco; mas tem consequências que podem ajudar a delimitar algumas tarefas urgentes à “intelectualidade”.

Podemos dizer que intelectuais, e “intelectuais revolucionários”, são aqueles capazes de, por meio da especificidade de sua posição na cadeia produtiva do capitalismo (especificidade esta ligada a certo posicionamento na divisão do trabalho), trazer uma

análise séria de realidade. Esta última, ao mesmo tempo, reconhece a miséria do presente e aquilo que potencialmente é trazido com esta miséria. Ou seja, trata-se de compreender a tessitura da realidade efetiva, de tal feita que a contraditoriedade do real apareça claramente àqueles dispostos à supressão do capitalismo. Romantismo e utopismo podem justamente eclipsar tal contraditoriedade, tendendo a visões mais ou menos unilaterais. Para realizar tal tarefa, é tanto necessário ter em conta o modo pelo qual o próprio sistema capitalista engendra seu duplo – Marx tratou disso, por exemplo, na luta pela diminuição da jornada de trabalho, em que o trabalhador podia entrar como um mero portador de mercadorias e sair do processo transformado, tomando conhecimento da centralidade dos antagonismos classistas; trouxemos à tona também o modo pelo qual, na Rússia, a questão se apresentava ao autor de *O capital*. Seria preciso expor a questão de tal modo que fique claro que o atomismo burguês não é a única figura da individualidade que aparece como possível sob o atual desenvolvimento das forças produtivas. Para isso, quer se queira, quer não, é necessário que se enfoque na contradição existente entre o caráter social da produção e uma forma privada de apropriação – e, como pretendemos mostrar, a questão aparece subjacente em todas as questões trazidas por Marx. Com isso, porém, é necessário que, de um lado, as contradições do capitalismo do presente sejam trazidas à tona com muito cuidado, o que significa explicitar tanto as potencialidades que estão presentes agora e que não estavam há tempos atrás, e doutro lado, deixar claro que modo específico de oposição ao capitalismo não tem mais uma base real lhe dando sustentação, o que é algo bastante ingrato, mas, ao mesmo tempo, muito necessário. Talvez grande parte da miséria da esquerda do presente esteja em não realizar esta última tarefa. Acreditamos que ela leva – ao contrário do que alguns poderiam supor – a uma valorização maior de Marx, e não a tratá-lo como “um cachorro morto”, como faz grande parte da autodenominada esquerda.

Claro, Marx não é um parâmetro inafastável quando se trata de traçar um rumo para o presente ao se ter em conta a relação entre individualidade, intelectualidade e o socialismo (e acreditamos que este último é mais necessário que nunca). No entanto, há de se convir que o autor traz questões bastante reais e com rigor analítico ímpar. Fugir destas não pode ser uma opção a qualquer pessoa comprometida com a crítica do presente. Ao mesmo tempo, seria loucura fingir que nada aconteceu com a conformação do capitalismo desde a morte de Marx. Neste texto, procuramos somente trazer o desenvolvimento dado pelo autor de *O capital* à temática da individualidade; isso, claro, não é pouco e, acreditamos, joga luz sobre algumas questões importantes a se ter em conta. No entanto, a tarefa relacionada à compreensão de Marx é, sobretudo, negativa: mostra certas unilateralidades na compreensão de questões atuais, as quais, de modo mais ou menos mediado, já pareciam ao autor alemão. Claro, ele traz importantes delineamentos sobre temas de enorme relevo, mas, no essencial, a tarefa fica para a atual geração (mes-

mo que, em uma olhada de relance, seja difícil ser otimista quanto a ela). Olhar para trás pode servir para isso: perceber que algumas coisas foram vistas de modo unilateral, que a complexidade delas é maior que o que se esperava. É preciso, com isso, reconhecer derrotas – e isto é algo bastante difícil, há de se admitir – e, nos últimos tempos, houve muitas. O pensamento marxiano pode ser essencial para que não pintemos de tintas róseas o passado ou para não desenvolver uma concepção simplista sobre o mesmo (ligada, seja a algo quase que metafísico e com um tom moral muito forte como “traição de lideranças”, ou a “narrativas” mais ou menos esquemáticas); também pode ser importante, com isso, lançar luz ao passado, buscando analisar com cuidado as determinações do presente. Isto parece ser muito pouco, mas pode ser algo essencial em um momento em que até mesmo enterrar os mortos (seja lá quem eles sejam, o stalinismo, a social-democracia ou outros) parece impossível devido à quase total falta de análise cuidadosa de realidade por parte da autodenominada esquerda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHASIN, José. Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica. São Paulo: Boitempo, 2009.

CHILDE, Gordon. A pré-história da sociedade europeia. Trad. Antonio Neto. São Paulo: Publicações europa-américa, 1962.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. O socialismo jurídico. Trad. Márcio Naves e Lívia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

LUKÁCS, György. Notas para uma ética. Trad. Sérgio Lessa. Alagoas: Instituto Lukács, 2015.

MACHADO, Gustavo. Sobre a possibilidade de uma revolução russa nos escritos de Marx. In: Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas, n. 23, v. 1. Belo Horizonte: 2017. <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.913956650452648.pdf>> Acesso em 24/01/2017.

MARX, Karl. Formações econômicas pré-capitalistas. Trad. João Maia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

_____. Guerra civil na França. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011

_____. Grundrisse. Trad. Mario Duayer. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. Grundrisse. Trad. Martin Nicolaus. London: Penguin Books, 1993.

_____. Miséria da filosofia. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.

_____. O Capital, Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013

_____. O Capital, Livro I, Tomo I. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

_____. O Capital, Livro I, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

_____. O Capital, Livro I, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. O Capital, Livro III, Tomo II. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1986.

_____. Para uma crítica da economia política. Trad. Edgar Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982

_____. Sobre a questão judaica. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. A luta de classes na Rússia. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. A sagrada família. Trad. Marcelo Backers. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. Acerca del colonialismo. Trad. Editorial Progreso. Buenos Aires: Terramar Ediciones, 2009.

_____. Cultura, arte e literatura: textos escolhidos. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. Ideologia alemã. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2007

_____. O Manifesto Comunista. Trad. Maria Lucia Como. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MANDEL, Ernest. O capitalismo tardio. Trad. Carlos Eduardo Silvera Matos. São Paulo: Abril cultural, 1982.

PACHUKANIS, E.P. Teoria geral do direito e marxismo. Trad. Paula Vaz de Almeida. São Paulo: Boitempo, 2017.

SARTORI, Vitor Bartoletti. Apontamentos sobre justiça em Marx. In: Nomos, V. 37, N.1. Fortaleza: UFC, 2017b.

_____. Acerca da categoria de “pessoa” e de sua relação com o processo de reificação em O capital de Karl Marx: um debate com Pachukanis. In: Cadernos de ética e filosofia política, V.1, N. 33. São Paulo, USP, 2018c. (No prelo)

_____. Direito, ética e generidade na obra madura de György Lukács: acerca das tensões que permeiam o complexo jurídico. In: Questio Juris. V. 10, n. 3. Rio de Janeiro: UERJ, 2017a. <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/quaestioiuris/article/view/26866>> Acesso em 05/12/2017.

_____. Direito, política e reconhecimento: apontamentos sobre Karl Marx e a crítica ao Direito. In: Revista da Faculdade de Direito da UFPR, v. 61, 2016. <<http://revistas.ufpr.br/direito/article/view/43847>> Acesso em 19/01/2018.

_____. Lukács e a especificidade da questão da ética: apontamento sobre a crítica lukacisiana ao Direito e à moral. In: Revista direitos humanos e democracia. Ijuí, UNIJUI, 2018b.

_____. Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX. In: Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas, n. 23, v. 1. Belo Horizonte: 2017c <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.4443315485905218.pdf>> Acesso em 05/01/2017.

_____. Ontologia nos extremos: Lukács e Heidegger. São Paulo: Intermeios, 2018a (no prelo)

VIEIRA, Maurício Martins. Marx, Spinoza e Darwin, pensadores da imanência. Niterói: Coleção Niepe Marx, 2017.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal

v2.n.1 JAN-DEZ. 2019

Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos].
Data de submissão: 14/01/2019 | Data de aprovação: 22/03/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

SARTORI, Vitor Bartoletti. Acerca da Individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos]. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 168-201.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE II]

FOR A CRITIQUE TO ANTHROPOLOGICAL REASON [PART II]

Lucas Parreira Álvares



PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE II]

FOR A CRITIQUE TO ANTHROPOLOGICAL REASON [PART II]

Lucas Parreira Álvares

RESUMO: o objetivo desse artigo é estabelecer os fundamentos para uma crítica com viés marxista à razão antropológica. Para isso, ele buscará investigar a partir de quais determinações se fundamenta a razão de ser da antropologia, ou seja, a sua especificidade enquanto um campo de conhecimento autônomo. A partir da realização dessa tarefa, buscará contrapor os fundamentos desse campo de conhecimento com o seu próprio desenvolvimento histórico e, assim, apresentar as contradições inerentes a sua formação a partir de um diálogo necessário com a teoria marxista. Por fim, irá sugerir alguns elementos que entende-se como condizentes para uma crítica à razão antropológica.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia; Marxismo; Crítica.

ABSTRACT: the aim of this paper is to establish the foundations to a marxist biased critic of the anthropological reason. For this, we will proceed to investigate from which determinations anthropology fundamentals its reason of being. In other words, its specificities as an autonomous field of knowledge. By the realisation of this task, we seek to counter the fundamentals of this field of knowledge whit its own historical development and, by this, to present the inherent contradictions to its formation from a necessary dialog whit marxist theory. At last, it will suggest few elements understood as fitting to a critique of anthropological reason.

KEYWORDS: Anthropology; Marxism; Critical.

5. PARA UMA CRÍTICA À RAZÃO ANTROPOLÓGICA

Para que pudéssemos propor uma crítica à razão antropológica, era antes necessário identificarmos do que se trata a “razão antropológica”. Tentamos, dentro dos limites do nosso trabalho, apresentar toda uma formulação teórica que culminou com a tentativa de delimitar o que tem se apresentado como a razão de ser da Antropologia,

ou seja, aquilo que ela é em essência e que a faz se constituir enquanto um campo de conhecimento autônomo. Essa identificação foi obtida através da investigação das principais determinações presentes nesse campo de conhecimento, desde o modo pelo qual se conforma o produto do trabalho do antropólogo, até uma investigação sobre os seus aspectos históricos constitutivos. Não se trata, nesse momento, de propor uma crítica definitiva à Antropologia. Isso seria irresponsável na medida em que, apesar dos esforços aqui empreendidos, esse trabalho não se propõe a dar conta da totalidade das questões que envolvem esse campo disciplinar.

Apesar das lembranças, tivemos aqui muitas ausências: não investigamos especificamente – e criticamente – alguns elementos da pesquisa etnográfica, como, por exemplo, a observação-participante, a história oral, dentre outros; não adentramos exclusivamente na seara das temáticas que, através da literatura antropológica, tem se mostrado como inseridas no seio dessa tradição, como por exemplo: as questões envolvendo o totemismo, rituais, animismo, tabus, parentesco, entre tantas outras. Entretanto, acreditamos que os elementos aqui apresentados nos dão fundamento para fazer, não a crítica definitiva da razão antropológica, mas sim, o estabelecimento dos pressupostos para essa crítica a partir de determinado referencial. Ou seja, esse trabalho se propõe a sugerir os elementos e pressupostos “para” uma crítica à razão antropológica.

Não se trata, como alguns podem imaginar, de propor uma crítica em prol da razão antropológica. Uma crítica com essa intenção implica na manutenção da forma pela qual a Antropologia se apresenta. Tal empreendimento é o que acreditam terem feito, principalmente, os autores convencionados como “pós-modernos”, que, inclusive, anteriormente eram nomeados como “descontentes”. As formulações advindas dessa tradição têm a capacidade de identificar contradições latentes no interior do conhecimento antropológico. Apesar do bom diagnóstico, os “pós-modernos” propõem, na melhor das hipóteses, a busca por “uma outra Antropologia”. Em contrapartida, uma crítica à Antropologia é, antes de qualquer outra coisa, uma ruptura com os pressupostos aqui evidenciados que se configuram enquanto sua razão de ser. Como veremos, não se trata, portanto, de propor o fim da Antropologia; nem mesmo de uma negação da produção obtida sob a órbita desse saber. Trata-se, portanto, de propor um modo pelo qual os conhecimentos ditos antropológicos não apareçam como um ente externo aos demais campos de conhecimento e, como consequência, pensar como essa especificidade da produção antropológica, que hoje se cola aos limites de um campo disciplinar, pode ser ainda mais relevante para a produção do saber tendo em vista a totalidade dos complexos sociais.

Direto ao ponto: acreditamos que a tradição marxista é o tecido teórico ideal para que se estabeleça uma crítica à razão antropológica. Não por uma noção superficial que dê a entender que qualquer outro tipo de abordagem seria insuficiente ou irracional – pelo

contrário, não poderíamos fazer *tabula rasa* do conhecimento crítico à antropológica previamente existente. Mesmo alguns autores ditos pós-modernos, como Johannes Fabian ou mesmo George Marcus, conseguiram identificar importantes contradições existentes no interior da história do pensamento antropológico. Todavia, o tratamento que o desenvolvimento da perspectiva antropológica deu ao marxismo, aliado à relação que o pensamento de Marx e do marxismo tiveram com a Antropologia, nos convida a acreditar que nenhuma outra tradição possui um arsenal teórico que pudesse ser tão compatível com a crítica aqui proposta. Para isso, e na necessidade de justificar nossa escolha, é importante compreendermos o papel desempenhado pelo marxismo desde o surgimento da Antropologia moderna, bem como o modo pelo qual a Antropologia reagiu a essa perspectiva. Não trata, neste momento, de fazer uma defesa dos autores circunscritos nessa tradição, ao contrário, nos posicionamos criticamente a alguns dos principais expoentes desse campo. Nosso propósito inicial é compreender o modo pelo qual a relação entre Antropologia e marxismo se conformou historicamente. Para tanto, retornaremos à segunda metade do Século XIX, onde se localiza o pecado original da discussão aqui proposta.

A origem da Antropologia é tão obscura que se tomou Morgan por Marx, e fez de um burguês americano a imagem refletida daquele que foi o maior crítico da burguesia. Mesmo um autor não pertencente à tradição marxista soube reconhecer que, “muitas vezes, através de Morgan, é o marxismo que se ataca” (ROULAND, 2018). Mas em que momento se estabeleceu uma relação entre o pensamento de Morgan e o de Karl Marx¹?

A primeira publicação de *Ancient Society*, a mais reconhecida obra de Lewis Morgan, veio a público no ano de 1877. Dois anos depois, como um presente de um sociólogo e historiador russo, Maksin Kovalevsky, Marx teve o primeiro contato com a obra do antropólogo americano. Os registros dão conta que foi somente entre dezembro de 1880 e junho de 1881 que Marx leu a obra de Morgan. Mas essa não foi uma leitura qualquer: Marx tomou notas, fez comentários e transcrições dessa obra de Morgan. Acerca da leitura de *Ancient Society*, Marx se interessou pela relevância que Morgan atribuía aos fatores técnicos como condições do desenvolvimento do progresso social (MUSTO, 2018, p.31). Era comum a Marx a prática de transcrever e comentar em seus cadernos aquilo que o interessava nos livros que frequentemente lia. Mais da metade de um desses cadernos foi dedicado à obra *Ancient Society*, de Morgan.

A leitura de Morgan não reflete a análise de alguns intérpretes – como Lawrence Krader, principalmente – de que Marx estivesse interessado especificamente nos trabalhos etnológicos e etnográficos. É importante compreender que a leitura de Marx da obra de Morgan não é deslocada das investigações que esse autor desenvolvia àquela época. Na verdade, essa leitura está inserida em um momento através do qual Marx dedicava a

¹ Para uma análise dos tensionamentos entre Marx e Morgan, conferir a dissertação de Álvares (2019).

umentar o seu conhecimento acerca dos períodos históricos distintos e das temáticas consideradas importantes para a manutenção do seu projeto de crítica à economia política. Assim, parece-nos evidente que a leitura de um autor como Morgan, cuja temática trabalhada era o que se tinha de mais sofisticado na produção etnológica de seu tempo, ocasionou descobertas para as investigações que Marx desenvolvia.

Nesse sentido, é evidente que há uma mudança na compreensão de Marx sobre as formas sociais comunais se considerarmos como esse autor tratou a Índia na década de 50 do século XVIII, quando tinha acesso apenas aos documentos da expedição britânica – ou seja, investigou uma nação com documentos de seus colonizadores a partir dos chamados *blue-books* – do modo como Marx tratou os Iroqueses através da leitura de Morgan, esta que é uma investigação sistemática e detalhada sobre uma comunidade sem classes socioeconômicas em um momento no qual a Antropologia começava a se desenvolver plenamente (ÁLVARES, 2017; MUSTO, 2018). Morgan não era, àquela época, um autor qualquer, e, portanto, o tratamento que o desenvolvimento posterior da Antropologia deu a esse autor não é condizente com sua importância para a origem e construção moderna desse campo de conhecimento.

Vejamos um exemplo: no ano de 2012 foi publicada uma coletânea cuja intenção era apresentar os principais textos referentes aos estudos de parentesco na história da Antropologia². Em uma exposição cronológica, essa coletânea reafirma que os principais cânones dessa temática partiram de Tylor, perpassando alguns escritos de Durkheim, Kroeber, Rivers, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, entre outros. Não se trata de negar a importância que esses autores tiveram em relação à temática de parentesco, afinal, suas proposições foram fundamentais para o entendimento e a crítica posterior a esse campo temático. Contudo, essa recém-publicada obra ressalta mais uma ausência do que efetivamente as lembranças. Não é necessário ser um autor crítico para reconhecer o caráter precursor dos estudos de Morgan sobre essa temática a partir de seu *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, estudo pioneiro sobre o parentesco publicado no ano de 1869. Não de maneira espontânea, Lévi-Strauss dedica à memória de Lewis Morgan sua obra *As Estruturas Elementares do Parentesco*.

Considerando os estudos sobre o parentesco uma das maiores contribuições clássicas da Antropologia para o que se propõe tal conhecimento disciplinar, as posições de Morgan em sua obra precursora já poderiam ser suficientes para acomodá-lo no patamar de um autor fundamental para a história do pensamento antropológico. Mas suas contribuições não pararam por aí: como já mencionamos anteriormente na primeira parte deste estudo, defendemos que a Antropologia moderna começa a partir das formulações de Morgan pelo fato desse autor ter sido o responsável por pioneiramente realizar uma articulação consciente entre campo e teoria em função da pesquisa antropológica através de

2 Referimo-nos aqui ao livro “El parentesco: textos fundamentales. - 1 ed. Buenos Aires: Biblos, 2012.”.

suas descrições e análises dos costumes dos iroqueses na segunda metade do Século XX³. E claro, não bastasse essas importantes contribuições, Morgan ainda desenvolveu aquela que podemos chamar de sua obra prima: *Ancient Society* que, na pior das hipóteses, e a despeito de suas insuficiências, pode ser considerada uma grande investigação do desenvolvimento técnico que precedeu o capitalismo a partir de uma comparação entre Roma, Grécia e a sociedade Iroquesa. Foi esse trabalho em específico que provocou o interesse de tantos pesquisadores nos Estados Unidos e na Europa oitocentista. Morgan não foi o último do velho, mas sim, o primeiro do novo.

Marx faleceu em 1883, interrompendo seus planos, segundo Engels (2012, p. 17), de “expor os resultados das investigações de Morgan para esclarecer todo o seu alcance em relação com as conclusões de sua análise materialista da história”. Após a morte de Marx, Engels se sentiu na responsabilidade de produzir uma obra que tinha como fundamento os estudos históricos que Marx vinha realizando. Para Engels (2012, p. 17), isso seria “a execução de um testamento”⁴ – embora, para Marcello Musto (2018, p.34), essa “execução de testamento” nada mais era do que uma “pobre compensação”. E assim, em 1884, foi publicado o livro *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*, de autoria de Friedrich Engels. Como os rascunhos de Marx do texto de Morgan só foram publicados na segunda metade do século XX⁵, por muito tempo a tradição antropológica tomou Marx por

3 Em seu prefácio à Liga dos Iroqueses, Morgan afirmou: “Como este trabalho não afirma ser baseado em autoridades, uma questão pode surgir na mente do leitor: de onde seus materiais foram derivados, ou qual confiança deve ser colocada em suas declarações? A credibilidade de uma testemunha depende principalmente dos seus meios de conhecimento. Por essa razão, pode não ser irrelevante afirmar que circunstâncias do início de sua vida, não necessariamente relacionadas, levaram o autor a um intercâmbio frequente com os descendentes dos iroqueses e levaram à sua adoção como Sêneca. Isso deu a ele oportunidades favoráveis para estudar minuciosamente sua organização social, a estrutura e os princípios da antiga Liga. Extensas notas eram realizadas de tempos em tempos, quando o lazer permitia que ele refizesse suas pesquisas, até que elas se acumulassem além dos limites do presente volume. À medida que os materiais aumentaram em quantidade e variedade, o interesse despertado no assunto finalmente induziu a ideia de seu arranjo para publicação” (MORGAN, 2019, p.44).

4 Outra interpretação poderia levar em conta o fato de que essa “execução de um testamento” compreenderia todo o processo de edição que Engels faz das obras de Marx após sua morte, como por exemplo, a publicação dos tomos II e III de *O Capital*, das *Teorias da Mais-Valia*, entre outros. Porém, o modo pelo qual Engels escreve no prefácio parece estar de acordo com a nossa interpretação, afinal, ele diz: “os capítulos seguintes vêm a ser, de certo modo, a execução de um testamento”.

5 Sob o título de *Ethnological Notebooks os Karl Marx* (1972), Lawrence Krader editou e publicou os cadernos em que Marx supostamente tratou de assuntos “etnológicos”. Porém, “dos quatro autores dos *Cadernos etnológicos*, Phear e Maine eram juristas de formação, inclusive fizeram carreira na área; já Lubbock é um dos percussores da produção de conhecimento arqueológico, sendo um dos responsáveis por conceber a arqueologia como uma disciplina científica; e Morgan, esse sim, mesmo tendo sua formação enquanto jurista, destinou sua carreira para os temas etnológicos. As notas desses quatro autores, na verdade, constituem aproximadamente apenas metade dos cadernos de Marx de 1879 a 1882 que contém informações sobre sociedades não ocidentais e pré-capitalistas. Além dos editados por Krader (...) e nesse bojo incluo aqui também os *Cadernos Kovalevsky* (p.35) –, ainda constam anotações dos seguintes autores: o funcionário público colonial Robert Sewell e seus escritos sobre a história indiana; os historiadores e juristas alemães Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering e Rudolf Sohm sobre a formação do Estado, classe e gênero em Roma e na Europa medieval, o advogado britânico J.W.B. Money e seus estudos sobre a Indonésia; dentre outros trabalhos acerca do que hoje entendemos como antropologia física e paleontologia (ANDERSON, 2010, p.197-198). É notória a intenção de Krader, como antropólogo, em selecionar os textos assim chamados ‘etnológicos’ de Marx para a edição que organizou. Entretanto, me parece que da mesma forma um jurista poderia ter selecionado textos e seu critério e organizado os “Cadernos jurídicos” de Marx, ou que um geólogo pudesse editar os “Cadernos paleontológicos”. A constatação é: apesar dos esforços de Krader (...) os anos finais da vida de Marx não foram destinados apenas aos estudos assim chamados ‘etnológicos’.” (ÁLVARES, 2017).

Engels, e Engels por Morgan. Essa associação, que partiu necessariamente de uma grande trama não esclarecida entre esses autores, foi prejudicial para os três atores envolvidos, de tal modo que Rouland (2018) afirmou que “a reutilização pelos fundadores do marxismo das conclusões de Morgan foi tanto uma oportunidade como um infortúnio para o antropólogo americano: por um lado, em curto prazo, contribuiu para a sua difusão; mas, em longo prazo, provocou seu descrédito – exagerado em certos pontos – no qual seu trabalho era diminuído”. Já para Marx e Engels, a associação ao trabalho de Morgan provocou a equivocada impressão de que esses dois autores eram pertencentes à tradição evolucionista de pensamento. Essa constatação pode ser comprovada na importância que o pensamento de Morgan teve junto à Antropologia soviética a partir do texto de Engels. Essa aproximação se baseou no fato de que, como afirma Paul Tolstoy (2017), “o prestígio de Morgan é frequentemente intensificado na literatura soviética pela repetição de uma lenda que aparentemente foi criada pelo próprio Engels”, que se trata de uma suspeição na qual Morgan “seria supostamente ‘silenciado’ por outros cientistas burgueses, pois, suas teorias questionavam os fundamentos morais da sociedade burguesa”.

Vários elementos que foram intensamente discutidos no período de formação da Antropologia moderna já estavam presentes em Marx, a tal ponto que atribuir a Franz Boas o precursor da necessidade de investigação histórica sob um determinado objeto é quase uma afronta às formulações que a antecederam, principalmente se considerarmos que Marx já falava dessa necessidade há pelo menos meio século antes de Boas (cf. MARX, 2011; MARX; ENGELS, 2007). A noção de “fato social total”⁶, sob inspiração Durkheimiana, que fora apresentado por Marcel Mauss como um grande ineditismo para a Antropologia, não se manifesta como uma novidade aos familiarizados pela noção de “totalidade”⁷ na obra do Marx – não se trata nem de propor uma aproximação arbitrária desses termos, mas sim, apresentar o modo como a formulação de Mauss ignora a precedente de Marx. Também, Segundo Engels (2015, p.181), autor famoso pelo seu conhecimento enciclopédico, somente Marx tinha realizado em suas pesquisas – em seu tempo – essa busca por investigações históricas acerca dos modos de produção que precederam o capitalismo. Marvin Harris (1979, p.199) chama atenção para o fato de que, nos livros que se referem à história do pensamento antropológico, o nome de Marx

6 Sobre o assim chamado “fato social total” de Mauss; “Existe aí [nas sociedades primitivas] um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles, tudo se mistura, tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas – até às da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo –; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição –; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam estes fatos e os fenômenos morfológicos que essas instituições manifestam” (MAUSS, 2003, p.185).

7 Sobre a noção de “totalidade” em Marx: “A categoria de totalidade significa (...), de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas” (LUKÁCS, 1967, p.240).

é constantemente negligenciado⁸: Robert Lowie sequer incluiu seu nome em seu índice; enquanto que Penniman não dedica a Marx mais do que poucas linhas insignificantes; já Hallowell menciona Comte e Buckle, mas não fala de Marx. Daí que talvez fizesse sentido compreender, como sugeriu Alfred Meyer (1954, p.22), que “a Antropologia se desenvolveu com inteira independência do marxismo”.

Marvin Harris (1979, p.217), em contrapartida à hipótese sugerida por Meyer, baseado na constatação de que a doutrina marxista soviética incorporou o esquema evolutivo de Morgan, que para o desenvolvimento da Antropologia foi necessário rechaçar a doutrina de Morgan e o método em que ela se baseia, a Antropologia teria se desenvolvido não “ignorando” o marxismo, mas sim, em reação a essa tradição, baseado na constatação de que ao atingir Morgan era também o pensamento de Marx que se atingia. Ou seja, a Antropologia “se desenvolveu inteiramente contra o marxismo”⁹.

A partir da investigação que até aqui apresentamos, podemos sugerir que, na realidade, as concepções de Meyer e de Harris não são excludentes. A Antropologia, ao mesmo tempo em que reagiu a um vestígio de pensamento materialista que supostamente estaria alinhado a uma concepção marxista, também ignorou o tecido teórico elaborado por Marx. Porém, parece-nos que o modo pelo qual a Antropologia ignorou Marx não se conformou apenas por uma constatação de que as formulações desse autor teriam sido irrelevantes para o campo de conhecimento que se formava, mas sim, pelo fato de que esse desenvolvimento à parte do marxismo foi realizado de maneira intencional. Alinhado tanto à hipótese elaborada por Meyer, quanto na objeção sugerida por Harris, propomos aqui que *a Antropologia se desenvolveu tanto ignorando intencionalmente o marxismo, quanto em reação às formulações dessa tradição crítica.*

Nos fins do Século XIX, e por toda a extensão da primeira metade do Século XX, a Antropologia com influência do pensamento marxista ressoou em pelo menos dois contextos: o primeiro deles a partir do cenário alemão que antecedeu ao nazismo; e a segunda a partir da crítica impiedosa que surgira no seio do contexto soviético, pré e pós a Revolução Russa. Compreendamos, portanto, o modo pelo qual o pensamento marxista teve influência na Antropologia nesses dois contextos distintos.

Sabe-se que as principais figuras intelectuais do socialismo alemão conheceram pessoalmente Karl Marx e, após sua morte em 1883, mantiveram uma relação próxima com Engels. A obra de Marx gozava na Alemanha de um prestígio acadêmico que não era observado de maneira semelhante em outros países. Na Inglaterra, França e Estados Unidos – as fortalezas da nova ciência social a-histórica, estrutural funcionalista, cultu-

8 Em outros casos, é equivocadamente mencionado, como em Eriksen e Nielsen (2007).

9 A antropóloga marxista Eleanor Leacock, apesar de reconhecer a importância de Harris para o pensamento crítico antropológico, não considerava Harris como pertencente à tradição marxista, o mencionando como um “materialista, embora antidialético” (LEACOCK, 2012, p.296).

ralista e antievolucionista – Marx era conhecido, sobretudo, como uma figura política, um agitador perigoso e um renomado crítico (PALERM, 2008, p.55). Por consequência, a Antropologia com influência do pensamento marxista pôde ter uma ressonância considerável na Alemanha.

Dentre os principais expoentes, podemos mencionar: Heinrich Cunow, que desenvolveu obras sobre as civilizações pré-colombianas; Groesse, acerca das formações econômicas pré-capitalistas e dos tipos de organização familiar; Wittfogel, que enquanto teve influência do pensamento marxista, desenvolveu trabalhos sobre o modo de produção asiático; Richard Thurnwald e seus estudos pioneiros no âmbito da Antropologia econômica (2008, p.55); e, claro, provavelmente o mais explícito entre eles, Paul Kirchhoff, que desenvolveu diversos escritos também sobre a América pré-colombiana, e conhecido também por ter formulado o conhecido termo “Mesoamérica”, que denomina a região do continente americano que inclui o sul do México, os territórios da Guatemala, El Salvador e Belize, como também porções da Nicarágua, Honduras e Costa Rica (KIRCHHOFF, 2000). Vejamos, porém, outra contribuição de Kirchhoff que pode ser entendida como um dos textos da primeira metade do Século XX que melhor articula a Antropologia e o marxismo. Referimo-nos às transcrições das conferências proferidas na Universidad de México em 1938-1939 que foram publicadas na extinta revista *Antropologia y Marxismo* sob o título de *Etnología, Materialismo Histórico y Método Dialéctico*.

Para Kirchhoff, o que deveria interessar a um marxista na Antropologia são as “formas transitórias entre a sociedade em classe e a sociedade classista”, e a esse propósito, o continente americano poderia oferecer dados preciosos para o estudo dessas formas transitórias. Nesse sentido, a etnologia para Kirchooff seria “o estudo da sociedade primitiva sem classes, ou seja, é parte integral da ciência da sociedade humana em geral. A dita ciência é a história”, afinal, “a única maneira de estudar a sociedade humana em todas as suas manifestações e inter-relações é estudá-la em seu movimento contínuo, ou seja, seu desenvolvimento, sua evolução, sua história”. É nesse sentido que a etnologia, por consequência, deveria ser considerada como “parte integral da história”: “trata da mesma matéria, a sociedade humana, e persegue a mesma finalidade como a história (...), ou seja, a etnologia, assim como a história geral busca descobrir leis históricas, o conhecimento através dos quais podem nos guiar por meio de nossa atividade prática” (KIRCHHOFF, 1979, p.11). Esta última noção do antropólogo teuto-mexicano está plenamente de acordo com a concepção de Marx e Engels (2007, p. 86): “conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida entre história da natureza e história dos homens”. Contudo, esses dois lados não podem ser separados: “enquanto existirem homens, história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente”. E seguindo Marx e Engels, cujas palavras são plenamente compatíveis aos objetivos deste trabalho, “a história da natureza, a assim chamada ciência natural, não nos diz respeito aqui; mas, quanto a história dos homens, será

preciso examiná-la, pois quase toda a ideologia se reduz ou a uma concepção distorcida dessa história ou a uma abstração total dela”.

A conclusão do texto de Kirchhoff é a seguinte: se aceitamos a definição de etnologia como o estudo da sociedade primitiva sem classes, e por consequência, que a etnologia é parte integral da história da sociedade humana em geral, “devemos também aceitar, para o estudo dos dados da etnologia, o mesmo materialismo histórico que reconhecemos como único método científico no estudo histórico em geral” (1979, p.11). Mas a influência desta tendência marxista nesses antropólogos alemães, bem como a repercussão de seus trabalhos, não foi duradoura. Como nos informa Palerm (2008), o nazismo acabou não só com a dita Antropologia marxista, mas também com qualquer tipo de Antropologia científica na Europa Central. A dispersão, por todo o mundo, dos cientistas sociais críticos que puderam escapar daquela forma autoritária de Estado, expandiu o interesse pela teoria marxista em outros países, como a própria ida de Kirchhoff para o México, a mudança de Gordon Childe para a Inglaterra, e de Leslie White e Steward para os Estados Unidos.

O segundo contexto no qual a influência do marxismo na Antropologia teve alguma repercussão se deu nos fins do Século XIX e na primeira metade do XX, na Rússia soviética, principalmente a partir dos escritos de Tolstov, Levine, Marr, Matorin, entre outros etnólogos e etnógrafos soviéticos. Os historiadores da etnografia argumentaram corretamente que havia poucos etnógrafos marxistas no contexto soviético no período que antecedeu os anos 20 do Século XX. O marxismo se inseriu nesse campo por meio das esferas vizinhas da produção intelectual e, já no final da década de 1920, se destacou sobre o campo da Antropologia que há pouco tempo se institucionalizara. Podemos discernir duas origens dessa inserção: um novo marco de história sociológica, muitas vezes chamada de “história do desenvolvimento de formas sociais”, que floresceu nas universidades comunistas estabelecidas pelos bolcheviques, e a cada vez mais influente linguística “Teoria Jafética¹⁰”, inspirada nas formulações de Nikolái Marr, que cresceu entre o florescimento da Antropologia de influência marxista através dos estudos da linguagem e atraiu um número cada vez maior de seguidores em áreas relacionadas de investigação¹¹. Ambos os desenvolvimentos intelectuais foram claramente apoiados pelo regime e contribuíram para o processo e o resultado da transformação marxista da etnografia soviética (ALYMOV, 2014, p.123).

Nas palavras de Tolstov (1949, p.15), “um dos objetivos táticos centrais da ciência etnográfica soviética é uma divulgação sistemática, impiedosa e consistente dos conceitos reacionários mais recentes da etnografia burguesa – a assim chamada “antropologia, no

10 A “Teoria Jafética” de Nikolái Marr postula que as línguas das áreas do Cáucaso estão relacionadas com as línguas semíticas provenientes do Oriente Médio.

11 “O quadro é mais complicado também no sentido de que marxistas e aqueles conhecidos como “marristas” não constituíam um grupo consolidado. Nem todos os marxistas compartilhavam entusiasmo pelas teorias do acadêmico Nikolái Marr; nem todos os “marristas” usaram categorias marxistas de análise socioeconômica. Uma minoria de ambos concordou completamente com a crítica da etnologia, com o apelo que se seguiu ao seu abandono, que veio dos radicais” (ALYMOV, 2014, p.124)

sentido anglo-americano”. A onda de discussões, congressos e reorganizações que atingiram o auge em 1929-1932 foi descrita na historiografia soviética como o “domínio criativo do marxismo”. A literatura demonstra que a perspectiva marxista na Antropologia soviética trouxe novas agendas teóricas, abordagens de pesquisa e problemas intelectuais e morais que a florescente geração de etnógrafos tentaria resolver. Além disso, como enfatiza Alymov (2014, p.124), também é notório que esses investigadores estivessem determinados a servir ao regime soviético e aos interesses dos povos que estudavam, assumindo que esses interesses eram coincidentes.

Embora o auge da Antropologia de influência marxista na União Soviética tenha se dado no contexto supracitado, o seu fenecimento não foi uma consequência direta da derrocada do regime soviético. Estudiosos continuaram a falar sobre formações sociais pré-capitalistas e frequentemente citavam Marx, Engels e Morgan. Sem dúvida a aproximação da obra de Morgan com a de Marx e Engels é uma consequência do fato de que ainda não havia sido publicado o extenso estudo de Lawrence Krader no qual foi apresentado a público os *Cadernos Etnológicos* de Karl Marx que, desde então, trouxeram novas interpretações acerca da relação de seus escritos com a obra de Lewis Morgan¹². Por outro lado, alguns intérpretes diriam que o verdadeiro marxismo nunca atuou na Antropologia soviética, considerando que a experiência que ali exerceu influência não era mais do que uma mistura entre um evolucionismo antiquado e as perspectivas engelsianas.

A impressão de que o marxismo havia perdido seu impulso no início dos anos 1960 não contradiz a existência de alguns verdadeiros debates em curso sobre a primazia do clã ou da comunidade como a principal unidade econômica das sociedades primitivas (ALYMOV, 2014, p. 142). Se naquelas circunstâncias a Antropologia soviética não obteve ressonância para além de suas próprias fronteiras, foi a partir da década de 60 do Século XX que o marxismo pôde adquirir seu auge na história do pensamento antropológico. Se a presença da tradição marxista na Antropologia estadunidense é notória, foi a incidência na Antropologia francesa que fez a perspectiva marxista obter seu momento de maior repercussão nesse campo de conhecimento.

A influência de certa Antropologia marxista na França estava relacionada com uma série de fatores que propiciaram tal enfoque: as efervescências políticas nas até então colônias com o objetivo de independência, principalmente a da Argélia, e a guerra imperialista no Vietnã semearam a necessidade de compreender as mudanças nas formas de inserção das sociedades dominadas na economia dominante.

Quanto às influências intelectuais, aliado à publicação do extrato de Marx intitulado *Formações Econômicas Pré-Capitalistas*, que colocou em evidência um novo horizonte de interpretação da obra marxiana a partir de seus escritos sobre as formas que antecederam o modo de produção capitalista, outros dois fatores exerceram demasiada importância: a

¹² Embora as notas de Marx a Morgan fossem primeiramente publicadas em russo antes da edição de Lawrence Krader (cf. ÁLVARES, 2019).

nova perspectiva antropológica baseada no conflito colonial na África, proposta por Georges Balandier; e as reformulações teóricas do marxismo propostas por Althusser (TURATTI, 2011, p. 129). As influências de Althusser e Balandier tiveram incidência, respectivamente, naqueles apontados como os maiores nomes da chamada “escola francesa de Antropologia marxista”: Maurice Godelier e Claude Meillassoux¹³.

Ao pensamento de Godelier é atribuído um duplo pilar de influências: além do marxismo althusseriano, ele também possui considerável influência da etnologia estruturalista francesa, sobretudo pela égide de Lévi-Strauss¹⁴, o qual foi sua grande referência intelectual, apesar de nutrir certa autonomia ao estruturalismo – vale ressaltar que Godelier foi também professor assistente de Lévi-Strauss no *Collège de France*.

O próprio Godelier (1974, p. 22) explica a relevância do texto *Formações Econômicas Pré-Capitalistas* – para essa nova formulação teórica pós década de 60, afinal, tal escrito “expõe o único modelo de evolução da humanidade escrito por Marx e confronta o capitalismo com as formas pré-capitalistas de produção”. Esses estudos de Marx (2008, p. 50) serviram como substrato para sua breve lista de modos de produção apresentada no importante *Prefácio de 59*¹⁵: “em grandes traços, podem ser os modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno designados como outras tantas épocas progressivas da formação da sociedade econômica”¹⁶.

Meillassoux, por outro lado, não possuía ligações nem como as reformulações teóricas de Althusser, tampouco com o estruturalismo de Lévi-Strauss. Suas influências eram as perspectivas antropológicas de Balandier e o processo de independência colonial à época, o que inclusive o motivou a produzir trabalhos em comunidades tribais africanas¹⁷. Como explica Mauro W. B. Almeida (2003, p. 81), uma das principais contribuições de Meillassoux foi ter feito uma conexão entre a exploração colonial e a dissolução da sociedade primitiva através da mercantilização da terra, retomando assim o tema da acumulação primitiva.

Aliando suas influências, Meillassoux conclui, baseado nos seus estudos africanistas, que “a história testemunha o fato de a transferência gratuita de valores das sociedades pré-capitalistas para as potências imperialistas ser um fenômeno permanente

13 Além de Godelier e Meillassoux, podemos mencionar outras referências francesas: Emmanuel Terray, Jean Copans, Pierre Bonte, Pierre-Philippe Rey – entre outros.

14 Sobre a ligação entre Lévi-Strauss e o pensamento marxista, conferir Álvares (2020).

15 O assim chamado *Prefácio de 59* corresponde ao prefácio de Marx à obra *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859.

16 São diversas (e controversas) as discussões sobre esses modos apresentados por Marx. Como não entraremos afundo nessa questão, por ora, cabe, porém, uma advertência feita pelo Hobsbawm na *Introdução às Formações Econômicas Pré-Capitalistas*: “A lista, e boa parte das discussões subjacentes a ela (...) são o resultado da observação e não da dedução teórica. (Marx propõe) a existência de uma sucessão de modos de produção, e não a existência de modos específicos, nem que haja uma ordem pré-determinada para esta sucessão” (HOBSBAWM, 2006, p.22).

17 Principalmente junto aos Gouros na Costa do Marfim.

(...) que não cessou de alimentar a economia capitalista desde o início da sua existência” (MEILLASSOUX, 1976, p.172). As diferenças entre Godelier e Meillassoux – e os demais integrantes desse campo de pensamento – demonstram que, o que normalmente é conhecido como “Antropologia marxista francesa” enquanto uma unidade teórica, não possui elementos consideráveis para se constituir enquanto uma corrente teórico cujo pensamento é alinhado¹⁸.

Em outro polo, a Antropologia americana experimentou a influência do pensamento marxista principalmente em dois momentos: no primeiro deles, a partir da ascensão dos assim denominados Neo-Evolucionistas nos fins da década de 50 e decorrer da década de 60 do Século XX que, a seus modos, tentavam reformular as interpretações boasianas da obra de Lewis Morgan. Essa “corrente” teve como principais personagens Julian Steward e principalmente Leslie White (2009), esse que esteve obcecado em descobrir as leis gerais da evolução cultural.

O segundo momento de ascensão da Antropologia marxista nos Estados Unidos deu-se, principalmente, a partir das formulações da negligenciada Eleanor Leacock, considerada, ainda hoje, a principal antropóloga com influência marxista daquele país. Suas pesquisas relacionam o surgimento da opressão de gênero em consonância com o surgimento das classes sociais, através de processos ligados à produção de mercadorias, formação das instituições do Estado, o colonialismo, ou modelos de desenvolvimento (LEACOCK, 2019). Não obstante, uma das singularidades de Leacock é o fato dela sempre ter prezado por uma linguagem mais acessível em seus trabalhos, pois rejeitava o que considerava um “elitismo da prosa acadêmica” (GAILEY, 1988, p.219) – tão presente nas ciências humanas e sociais. Os trabalhos de Leacock influenciaram também uma geração de seguidores de suas formulações, dentre eles, Richard Lee, – que foi coautor de alguns trabalhos juntamente com a antropóloga – Constance Sutton e mais recentemente Christine Gailey.

Na Inglaterra, talvez a tradição marxista que mais teve influência nessa matriz antropológica foi composta pelo *Radical Anthropology Group*, que surgiu como consequência ao encerramento autoritário do curso de Introdução à Antropologia que era ofertado regularmente por Chris Knight, no Morley College, em Londres. Tal grupo exerceu sua influência, sobretudo, a partir das formulações de Knight, que é influenciado tanto por Marx e Engels quanto por Darwin. Chris Knight sugere que houve uma revolução humana por parte da linguagem e, assim, defende que a nossa capacidade inata de linguagem evoluiu gradualmente e, para tanto, foi necessária uma revolução para liberar esse potencial. O resultado mais precioso dessa revolução teria sido o estabelecimento de cooperação suficiente entre os povos para permitir que a linguagem funcionasse: “fora da socieda-

18 Após esse momento de efervescência da Antropologia marxista na França, podemos citar outros autores que mantiveram acesa a chama da Antropologia marxista naquele país, como Alain Testart e seu orientando Christophe Darmangeat.

de humana, a linguagem não pode evoluir” (KNIGHT, 2005). Outros expoentes relevantes do *Radical Anthropology Group* são Camilla Power, com seu enfoque sobre a questão da mulher nas sociedades sem classe; e Lionel Sims por meio de suas formulações sobre o chamado “comunismo primitivo”.

Mas nem só no eixo Pan-Europeu a Antropologia sofreu influência da tradição marxista de pensamento crítico. Há também uma forte tradição de marxistas no campo antropológico oriundos das “margens”. No contexto da revolução moçambicana, Eduardo Mondlane foi um dos marxistas com formação antropológica que acenava para a existência de um “marxismo caseiro” que considerasse as especificidades locais daquele país. Já na América latina: o cubano Joseph Llobera, que fez sua carreira intelectual na Europa, desenvolveu importantes trabalhos, dentre outros, sobre a história da Antropologia, o modo de produção asiático, a questão das especificidades nacionais; Luis Guillermo Vasco Uribe, antropólogo marxista colombiano, desenvolveu etnografias que versam sobre o desenvolvimento das condições materiais de subsistência, além de trabalhos teóricos sobre Lewis Morgan e a relação de Marx com a antropologia; já os assim chamados “etnomarxistas” mexicanos, principalmente em torno da figura de Gilberto López y Rivas, enfatizavam principalmente a necessidade de um compromisso social do antropólogo quanto ao foco e as intenções de suas pesquisas.

Como precursor no contexto brasileiro, podemos mencionar a influência marxista e neo-evolucionista presente na obra de Darcy Ribeiro, que foi um dos grandes intérpretes das especificidades nacionais desse país; os grandes trabalhos etnográficos, teóricos e editoriais de Edgard de Assis Carvalho, que foi um dos principais responsáveis pela introdução de textos clássicos da antropologia de influência marxista no Brasil; os trabalhos etnográficos e etnológicos de Carmen Junqueira acerca sobre os povos indígenas da Amazônia; além das investigações sobre a relação entre mitos e práticas sociais por parte da antropóloga Silvia Maria S. de Carvalho que opunha à análise estrutural de mitos uma espécie de “análise marxista dos mitos”.

É evidente que as correntes e grupos aqui apresentados nesse estudo não têm como fundamento mencionar toda amplitude da tradição marxista na Antropologia, mas sim, apresentar apenas um breve panorama da influência que essa perspectiva crítica obteve nesse campo de conhecimento¹⁹. Podemos atribuir entre as décadas de 60 e 80 o momento preponderante de repercussão do marxismo no seio da Antropologia. Mas essa influência tem fenecido cada vez mais, e por diversos motivos, dentre eles: as críticas sofridas pela tradição marxista; o abandono de autores dessa perspectiva – como é o caso de Maurice Godelier; e a ascensão de outras perspectivas críticas de pensamento no interior do conhecimento antropológico.

19 Uma pesquisa ainda a ser desenvolvida buscará a compreensão mais aprofundada da eventual influência do pensamento marxista na África bem como na Ásia. Essa omissão não compromete os objetivos desse trabalho aqui apresentado, entretanto, para uma investigação definitiva, torna-se absolutamente necessário.

Sobre essa última atribuição, é perceptível a inflexão de abordagem de um importante espaço, como é o caso da revista científica *Critique of Anthropology*, na qual há uma discrepância evidente entre o perfil dos autores e dos textos dos primeiros volumes dessa revista – ainda na década de 70 – com a presença de artigos de ditos “antropólogos marxistas” como Godelier, Jonathan Friedman, Pierre Bonte, e Llobera, para a composição das edições atuais, nas quais podemos perceber uma presença massiva de outras perspectivas críticas, tendo sua maior referência nas formulações de David Graeber e Tim Ingold²⁰.

Esse breve “balanço” da presença da tradição marxista na Antropologia, desde as associações obscuras à obra de Morgan, até o fenecimento da antropologia marxista no fim do último século, está marcado ora por episódios louváveis, ora pela incapacidade, por vezes, de se apresentarem enquanto uma alternativa à Antropologia tradicional. A relação com Morgan, mesmo após a publicação dos *Cadernos Etnológicos* de Marx, ainda é controversa. Talvez o fato que melhor exemplifica essa relação seja o título de um livro de Luiz Guillermo Vasco Uribe, no qual o antropólogo colombiano investiga, sob uma perspectiva marxista, a obra do antropólogo estadunidense: *Lewis Morgan: confesiones de amor y odio*. Acreditamos que a compreensão de Morgan passa por um duplo aspecto: o primeiro por uma nova interpretação desse autor em relação a forma pelo qual ele foi investigado pela antropologia tradicional; o segundo, por uma perspectiva absolutamente crítica de Morgan por parte de uma abordagem marxista. Isso não significa uma espécie de “entendimento duplo” de Morgan, mas sim, uma compreensão que leve em conta as especificidades dos contextos em que esse autor é referenciado.

Sobre a relação da Antropologia com o colonialismo, foram exatamente os expoentes marxistas na Antropologia os responsáveis por destrinchar tal conexão. E nesse sentido podemos propor uma atitude bastante louvável por parte dessa tradição, afinal, a única tentativa do que podemos tratar enquanto uma “reparação histórica da Antropologia”, relacionando os seus aspectos originários com o modo pelo qual as pesquisas deveriam ser realizadas, foi desempenhada por aqueles teóricos ignorados e renegados pela vitrine do conhecimento antropológico – Kathleen Gough, Pierre Bonte, Jean Copans, Gerárd Leclerc, entre outros. O irônico é que antropologia, que se originou tanto ignorando quando reagindo ao marxismo, teve como sua única defesa no Século XX contra sua origem colonialista, exatamente a perspectiva marxista – embora a tradição “pós-colonial” se apresente contemporaneamente como a “inventora dessa roda”.

Foram também os marxistas aqueles que se preocuparam, desde as gerações da Antropologia soviética, com um compromisso para com a investigação desempenhada. Esse aspecto diz mais sobre o marxismo do que essencialmente sobre a própria Antro-

20 Não queremos correr o risco aqui de propor, nesse momento, uma crítica insuficiente a Graeber e Ingold. Na verdade, concordamos com muitas de suas formulações e acreditamos que dos autores críticos da Antropologia hoje, eles – principalmente Graeber – estão presentes dentre os que mais se mostraram resilientes a uma absorção da razão antropológica.

pologia: não há razão em existir uma influência marxista na Antropologia sem antes haver um compromisso social do antropólogo. Assim, Meillassoux (2001) nos conta que, no contexto do auge da chamada “antropologia marxista francesa”, era fundamental para os africanistas uma análise da realidade concreta e da crítica da economia capitalista. E isso se constituiu através da compreensão de como o colonialismo e o imperialismo funcionavam realmente. Sob um aspecto mais específico, tal empreitada passava também pela compreensão das características originais das sociedades africanas, assim como os mecanismos precisos de sua submissão ao imperialismo. Rivas (2009), já em outro contexto, demonstrou como as correntes marxistas manifestaram desacordos com os condicionamentos e as cumplicidades coloniais no surgimento da Antropologia nas metrópoles capitalistas, e, mais precisamente no caso mexicano, com as políticas e teorias indigenistas dominantes – isso, na medida em que uma reivindicação da tradição marxista não faria sentido se estivesse em desacordo com o compromisso social do antropólogo.

Por tudo isso, diante da interpretação que aqui defendemos, sugerimos meramente como apontamentos iniciais dos aspectos para uma crítica marxista à razão de ser desse campo de conhecimento: *a superação da Antropologia enquanto um campo de conhecimento autônomo que aparentemente se manifesta como um ente exterior ao mundo; a supressão da primazia etnográfica frente a um campo de conhecimento, a necessidade de compromisso social do antropólogo repercutindo nas intenções últimas de suas pesquisas; e a crítica necessária da histórica da Antropologia em relação a seu surgimento moderno aliado ao colonialismo enquanto prática política estatal.*

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Começamos pelo resultado da produção antropológica com a finalidade de, a partir de uma “viagem de volta”, compreender as determinações presentes nesse campo de conhecimento. Passamos pela compreensão de que a etnografia se tornou não só um elemento central da monografia antropológica, como também da própria Antropologia em si a partir de uma inflexão desse campo de conhecimento no qual a sua especificidade deixou de ser o estudo das sociedades que precederam o modo de produção capitalista e passou a ser um estilo de pesquisa desempenhado tendo por fundamento uma técnica de pesquisa. Observamos também como a etnologia se desenvolveu de maneira contraditória a partir dos estudos comparativos críticos à denominada “escola evolucionista”, muito embora não exista uma homogeneidade entre o trio os autores que são historicamente tidos como pertencentes a essa tradição – Morgan, Tylor e Frazer. Passamos pela compreensão das vertentes da Antropologia bem como pela sua relação obscura com os demais campos de conhecimento através da sua própria necessidade em constituir-se como um campo de conhecimento autônomo. Para fins de identificação do que aqui cha-

mamos de “razão antropológica”, voltamos ao surgimento desse campo de conhecimento passando pelo modo como as primeiras pesquisas antropológicas estiveram associadas às vontades e ordens das administrações coloniais e como o próprio objeto da Antropologia inicialmente foi determinado não de maneira epistemológica do campo de conhecimento em si, mas sim, pela própria administração colonial.

Através dessa constatação, sugerimos que a abordagem marxista é adequada para o trabalho de efetuar essa crítica à razão antropológica. Essa conclusão foi obtida, inicialmente, devido à constatação de que a Antropologia se desenvolveu tanto ignorando intencionalmente como reagindo às formulações desenvolvidas ou associadas às perspectivas marxistas de pensamento; em seguida, através de uma retrospectiva da dita “antropologia marxista”, notamos como a crítica dessa tradição, embora tenha tido alguns de seus personagens como influentes na história do pensamento antropológico, ainda é insuficiente diante daquilo que se estabeleceu como Antropologia tradicional; e, por fim, sugerimos alguns pressupostos para uma crítica marxista à razão antropológica.

O conhecimento antropológico e o marxismo são filhos de um mesmo tempo histórico, contudo, nascem por interesses divergentes: a Antropologia surge como uma necessidade da ordem burguesa colonial, o marxismo como reação a essa ordem. Mesmo com os esforços já despendidos, dentre todas as ciências humanas e sociais aplicadas, a Antropologia é o campo de conhecimento que possui menor permeabilidade por parte da tradição marxista de pensamento. Disso, decorrem duas conclusões: por um lado, torna-se cada vez mais difícil estabelecer uma relação crítica entre Antropologia e marxismo; por outro, é cada vez mais necessário.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro W. B. “Marxismo e Antropologia”. In: TOLEDO, C. N. et. al. (orgs.). *Marxismo e Ciências Humanas*. Campinas: Editora Xamã/ CEMarx/Fapesp. 2003, p. 75-85.

ÁLVARES, Lucas Parreira. Críticas ao artigo “Marx na Floresta” de Jean Tible/Debate Margem à Esquerda. In: *Blog da Boitempo*. 04/12/2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/12/04/criticas-ao-artigo-marx-na-floresta-de-jean-tible-debate-margem-esquerda/>

ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e Martelos: Marx e Engels como leitores de Lewis Morgan*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, 2019, 232p.

ÁLVARES, Lucas Parreira. Lévi-Strauss diante de Marx. In: *Revista de Antropologia*. Universidade de São Paulo, 2020, s/p. no prelo.

ALYMOV, Sergei. Ethnography, Marxism and Soviet Ideology. In: CVETKOVSKI, Roland; HOF-

MEISTER, Alexis (Org.). *An Empire of Others: Creating Ethnographic Knowledge in Imperial Russia and the USSR*. Budapest/New York: Ceu Press, 2008, p.121-144.

ANDERSON, Kevin B. *Marx and the Margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring* (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial, 2015, 380p.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. (Tradução: Leandro Konder) São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, 302p.

GAILEY, Christine Ward. Eleanor Leacock. In: *Women Anthropologist: a biographical dictionary*. New York: Greenwood Press, 1988.

GODELIER, Maurice. La antropología en todos los campos. In: *Nueva Antropología*, Ciudad de Mexico, v. 4, n. 1314, p.261-274, jun. 1980. Semestral.

GODELIER, Maurice, et. al. *Marxismo, Antropologia y Religion*. Ciudad de Mexico: Roca, 1974, 159p.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoria antropologica: historia de las teorías de la cultura*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno, 1979. 690 p.

KIRCHHOFF, Paul. Etnología, Materialismo Histórico y Método Dialético. In: *Revista Antropologia y Marxismo*. México: Ediciones Taller Abierto, mayo de 1979, n. 1, pp. 11-38.

KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica. In: *Dimensión Antropológica*, Ano 7, Volume 19, mayo/agosto de 2000.

LEACOCK, Eleanor Burke. Introdução à Edição Estadunidense. In: ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, p.227-302.

LEACOCK, Eleanor Burke. *Mitos da Dominação Masculina* (Tradução: Silvana Nascimento). Alagoas: Instituto Lukács, 20019, 416p.

LUKÁCS, G. *Existencialismo ou marxismo*. São Paulo: Senzala, 1967, 252p.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify, 2003. p. 183-314.

MARX, Karl. A correspondência entre Vera Ivanovna Zaslitch e Karl Marx. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Rússia*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2013. p.57-116.

MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. (Tradução: Florestan Fernandes) São Paulo: Expressão Popular, 2008, 287p.

MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “O Rei da Prússia e a Reforma Social”. De um prussiano”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de Classes na Alemanha*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo 2010, p.25-52.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858; esboços da crítica da economia política*. (Tradução: Mário Duayer; Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011a, 788p.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2011b, 174p.

MARX, Karl. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (Org. Lawrence Krader). Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972, 454p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feurbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas*. (Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Mortorano) São Paulo: Boitempo, 2007, 614p.

MEILLASSOUX, Claude. Antropologia, Marxismo y Compromisso. In: *Revista Herramienta*. Buenos Aires: v.6, n.17, 2001, p.113-124.

MEILLASSOUX, Claude. *Mulheres, Celeiros e Capitais*. Porto: Afrontamento, 1976, 271p.

MEYER, Alfred G. *Marxism: the unity of theory and practice*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva I* (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3Ed., 1980, 331p.

MORGAN, Lewis. *Prefácio à Liga dos Iroqueses* (Tradução: Lucas Parreira Álvares). São Raimundo Nonato: Boletim Mimeo, 2019 pp. 43-45.

MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2018, 158p.

PALERM, Ángel. *Antropologia y Marxismo*. Lomas de Santa Fe: Clássicos y Contemporáneos en Antropología, 2008, 346p.

ROULAND, Norbert. A antropologia jurídica de Marx e Engels. (Tradução: Lucas Parreira Álvares). In: *Revista de Ciências do Estado*, 2018, No Prelo.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas: dois estudos*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, 180p.

TOLSTOY, S. P. *Lenin i Aktual'nye Problemy Etnography* (Lênin e os problemas contemporâneos da etnografia). SE, 1949, no. 1, pp. 3-17.

TOLSTOY, Paul. *Lewis Morgan e o Pensamento Antropológico Soviético* (Tradução: Lucas Parreira Álvares). Disponível em: <<http://passapalavra.info/2017/11/117006>>. Acesso em: 30 nov. 2017.

TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Antropologia, Economia e Marxismo: uma visão crítica*. São Paulo: Alameda, 2011, 230p.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte II].

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte II]. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 202-221.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

ERA KARL MARX UM ETAPISTA HISTÓRICO?

WAS KARL MARX A HISTORICAL STAGETIST?

Matheus Correa de Sousa Heleno



ERA KARL MARX UM ETAPISTA HISTÓRICO?

WAS KARL MARX A HISTORICAL STAGETIST?

Matheus Correa de Sousa Heleno¹

RESUMO: Este trabalho pretende demonstrar que a filosofia marxiana não corrobora com quaisquer noções etapistas da História, nas quais um dado fim histórico seria alcançado mediante o estabelecimento e superação de estágios vários e pré-determinados dos modos de produção, como querem afirmar diversos críticos da obra de Karl Marx. Para isso, valer-se-á, primeiramente, de uma investigação acerca do modo pelo qual o teórico renano enxerga a realidade n’*A ideologia alemã* a fim de demonstrar que os pressupostos de sua filosofia, já como apresentados em 1845-1846, renegam uma análise etapista do desenvolvimento histórico-produtivo. Depois, utilizar-se-á o capítulo 24 do primeiro volume d’*O capital*, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, em adição à correspondência entre Vera Ivanovna Zaslitch e Karl Marx e à resposta à redação da *Otechestvenye Zapiski*, proferida pelo filósofo renano em 1877, todos compostos apresentados no livro *Lutas de classes na Rússia* (Boitempo Editorial), com o objetivo de expor as conclusões do próprio Marx acerca de uma questão diretamente ligada ao tema proposto: “É necessário o desenvolvimento do capitalismo em uma sociedade para que ela atinja o comunismo?”.

PALAVRAS-CHAVE: Etapismo histórico; Acumulação primitiva; Rússia.

ABSTRACT: This paper intends to demonstrate that Marxian philosophy does not corroborate any statist notions of history, in which a given historical end would be achieved by establishing and overcoming various and predetermined stages of modes of production, as various critics of the work of Karl Marx want to affirm. In order to do so, it will be necessary to first investigate the way in which the Rhenian theorist sees reality in *The German Ideology* in order to demonstrate that the assumptions of his philosophy, already presented in 1845-1846, deny a statist analysis of historical-productive development. Then, it will use chapter 24 of the first volume of *Capital* in addition to the correspondence between Vera Ivanovna Zaslitch and Karl Marx and to the answer to the essay of *Otechestvenye Zapiski*, rendered by the Rhenish philosopher in 1877, all composed in *Lutas de classes na*

¹ Graduando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais, Bolsista de Iniciação Científica do CNPq e Monitor do grupo de estudos Marx como crítico do Direito e da política.

Rússia (Boitempo Editorial), with the aim of exposing Marx's own conclusions about an issue directly related to the proposed theme: "Is the development of capitalism in a society necessary for it to attain communism?"

KEYWORDS: Historical Stagetism; Previous Accumulation; Russia.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XX, tornou-se comum dizer que Karl Marx foi um etapista histórico, ou seja, um defensor de que o desenvolvimento histórico-produtivo ocorria com a superação de modos de produção pré-determinados e necessários. Contudo, essa postura teórica, adotada por diversos críticos do filósofo renano, não encontra respaldo em uma análise cuidadosa da obra marxiana. O que se percebe com tais acusações, na verdade, é uma confusão entre as conclusões de Karl Marx e as inferências de alguns teóricos marxistas relevantes para o pensamento social no século passado. Portanto, constituem uma falsa identidade que, no fim das contas, comporta os mais famosos espantalhos, sejam aqueles que atribuem à filosofia marxiana uma análise teleológica da História ou os que enxergam em Karl Marx, com olhos míopes, um economicismo como chave de entendimento das relações sociais.

Seguindo-se o diapasão de tais atribuições injustas, é difícil olvidar autores como Joseph Stálin, que interpreta a obra de Marx e Engels na qualidade de um modelo teórico centrado em cinco tipos distintos de *relações de produção*, quais sejam, o comunismo primitivo, a antiguidade escravista, o feudalismo, o capitalismo e o socialismo². Ideia esta que veio à tona, em um primeiro momento, a partir das sistematizações engelsianas de cunho propagandístico³, e que, posteriormente, firmou-se sobre os próprios pés enquanto vulgarização total do pensamento marxiano com o advento da *Terceira Internacional Comunista*, difundindo-se por todos os movimentos revolucionários ao redor do globo. Assim, os bolcheviques venderam a sua revolução como um protótipo a ser reproduzido em todos os países, independentemente de suas *especificidades* históricas.

No Brasil, essa configuração etapista da obra de Marx foi adotada pelo *Partidão* e subsistiu, com Nelson Werneck Sodré, sob a tese de que existiriam traços de feudalidade no passado colonial brasileiro, fazendo-se necessária uma revolução burguesa capaz de desenvolver plenamente o capitalismo em solo nacional para que, enfim, se pudesse tematizar a tão almejada transição ao socialismo⁴. Foi Caio Prado Jr., nos anos 40 do último

2 Cf. STALIN, J. *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Edições Horizonte, 1945.

3 Cf. ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Global, 1986.

4 Cf. SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. São Paulo: Livraria Editora Ciências

século, quem primeiro criticou a posição teórica do *Partido Comunista Brasileiro* internamente, afirmando, a partir de uma análise cuidadosa do empreendimento colonizador vivenciado pelo Brasil, que este país nasceu a partir e em decorrência da *acumulação primitiva* das potências europeias, já estando inserido em uma posição específica na cadeia produtiva proto-capitalista desde a sua mais tenra infância⁵. Mais tarde, as preocupações acerca das *especificidades* históricas nacionais encontraram novo fôlego em José Chasin, que, valendo-se do legado lukacsiano e da obra de Carlos Nelson Coutinho, formulou a *via colonial de entificação do capitalismo*⁶.

Também é importante salientar: os críticos de Karl Marx que atribuem a ele uma concepção etapista da História não se baseiam apenas em interpretações e leituras de terceiros, mas procuram amparo na própria obra marxiana. É no famoso *Prefácio de 1859*, introdução ao texto *Contribuição à crítica da economia política*, que tais arguidores pensam ter encontrado a justificativa cabal para as suas acusações. Daí, onde reside a metáfora da base e da superestrutura⁷, na qual Marx conclui que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual” (MARX, 2008, p. 49), muitos autores concluem que o filósofo renano assume uma postura simplista frente às relações sociais, pois supostamente reduziria todas e quaisquer ideias a frutos imediatos do campo econômico.

Contudo, não se pode ignorar a vastidão de argumentos na obra marxiana que contrariam essa perspectiva. As correspondências entre Karl Marx e Vera Ivanovna Zaslitch, a resposta à redação da *Otechestvenye Zapiski* em 1877 e o prefácio da edição russa d’*O manifesto comunista* de 1882 são, sem sombra de dúvidas, uma resposta definitiva às equívocas que deram origem ao presente trabalho. Então, os leitores podem se perguntar, por que insistir em um esforço teórico como o que aqui se faz exposto? Não seria repetitiva tal caminhada? Frente a isso, respondo-lhes: são dois os motivos que justificam a existência deste trabalho dilucidar os textos supracitados, pois evidentemente mal compreendidos quando se adentra em discussões desse gênero, e demonstrar que os pressupostos da filosofia marxiana, já como apresentados n’*A ideologia alemã*, contrariam as noções de linearidade no desenvolvimento da História. Em outras palavras, este trabalho não visa a uma mera repetição do que foi explicitamente dito por Karl Marx no final de sua vida, mas a demonstrar que desde o resultado do seu acerto de contas com Hegel ele já rompia com uma análise teleológica das categorias historicamente situadas.

Humanas LTDA., 1978.

5 Cf. PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

6 Cf. CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA., 1978.

7 “A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência”. (MARX, 2008, p. 49).

Para isso, a metodologia utilizada neste trabalho será a *crítica imanente* proposta por José Chasin em *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. Pretende-se, pois, “reproduzir pelo interior mesmo da reflexão marxiana o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou” (CHASIN, 2017, p. 25) com a finalidade de se demonstrar que as acusações de etapismo histórico dirigidas a Karl Marx não guardam em si fidedignidade. Então, em um primeiro momento, este trabalho ocupar-se-á de uma análise cuidadosa d’A *ideologia alemã*, tomando “o texto – a *formação ideal* – em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos” (CHASIN, 2017, p. 25) para revelar, assim, que o procedimento pelo qual Karl Marx investiga a realidade, exposto de maneira preambular em 1845-1846, opõe-se veementemente à Filosofia da História.

Depois, o presente artigo trará à tona as considerações de Karl Marx acerca da entificação do capitalismo na Europa Ocidental mediante o capítulo 24 do primeiro volume d’O *capital*, denominado *A assim chamada acumulação primitiva*. Com isso deseja-se resgatar a tese do próprio filósofo alemão sobre o assunto, e não os “modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do *para nós* que é elaborado pelo investigador” (CHASIN, 2017, p. 26). Modos estes que deram origem a uma discussão ferrenha, especialmente, no seio da esquerda política russa em remate do século XIX, e que foram respondidos por Marx através da bibliografia já mencionada no quarto parágrafo desta introdução. É esse o tema de que a terceira e última seção do presente trabalho tratará, valendo-se do exposto no momento anterior para conferir um maior embasamento aos argumentos que contrariam ser possível uma abordagem etapista histórica na obra de Karl Marx.

Assim, negar-se-á o título do presente artigo ao se “explicitar a *posição* instaurada por Marx, e cuja tematização fundante há de ser evidenciada em sua própria obra” (CHASIN, 2017, p. 26), conjurando três momentos distintos dela – mas de continuidade e completude conclusiva na teoria social do filósofo renano –, a saber, o primeiro texto que expõe indubitavelmente a crítica marxiana à filosofia especulativa, isto é, a expressão do acerto de contas de Karl Marx com Hegel, a *Magnum opus* do velho mouro, ou seja, a crítica radical da economia política, e seus escritos finais.

Mas ainda fica a pergunta: por que utilizar a *crítica imanente* e não outra abordagem metodológica? Ora, “numa época devastada pelo arbítrio e pela equivalência das ‘leituras’” (CHASIN, 2017, p. 25) como a presente, período no qual “o lugar da investigação desinteressada foi ocupado pelos espadachins a soldo, e a má consciência e as más intenções da apologética substituíram a investigação científica imparcial” (MARX, 2017b, p. 86), faz-se crítico restaurar a teorização filosófico-científica em seus termos originais. Trata-se, pois, de conduzir ininterruptamente “uma analítica matrizada pelo respeito radi-

cal à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado” (CHASIN, 2017, p. 25), assumindo-se “que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os *nexos* ou *significados* destes não deixariam, por isso, de existir” (CHASIN, 2017, p. 26). Ao considerar, portanto, que “cada entificação concreta teria seu método; cada destino, que somente existe como destino a ser alcançado, o verdadeiro, não dominado de início, tem sua própria rota” (VAISMAN; ALVES, 2017, p. 17), este trabalho repudia quaisquer pretensões lógico-gnosioepistêmicas. Em outras palavras, visa-se, aqui, à apreensão do traçado determinativo da bibliografia mencionada a partir dela mesma, tomando-a enquanto forma de ser concreta e não como mero amálgama de impressões subjetivas. Assim, não se recorre à fluidez de sentido das *interpretações*, tampouco se projeta estruturas prévias do pensamento ao objeto, ignorando a sua conformação específica em detrimento de certezas anteriores ao próprio ato de pesquisar. Numa só sentença: ao se valer da *crítica imanente*, este trabalho “tem por mérito a sustentação de que antes de interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de haver compreendido” (CHASIN, 2017, p. 25).

COMO KARL MARX APREENDE A REALIDADE?

O principal defeito de todo o materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma do *objeto* [*Objekt*] ou da *contemplanção*, mas não como *atividade humana sensível*, como *prática*; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, como tal.

MARX; ENGELS, 2016, p. 533.

Inserido em um contexto de debates com a filosofia especulativa, Karl Marx se atrai pelo pressuposto materialista de Feuerbach para dar início às suas próprias investidas contra a logicização hegeliana da realidade, isto é, para fundar uma crítica ontológica frente à teoria do antigo reitor da Universidade de Berlim. Contudo, o filósofo renano não despreza totalmente as conclusões de Hegel no que toca a produção da História humana pelas mãos dos próprios homens, tampouco estabelece matrimônio com as ideias traçadas pelo autor d’*A essência do cristianismo*. A fim de entender a refutação de Marx à filosofia ocidental desenvolvida até o momento, ou seja, de responder à questão que intitula esta seção, é necessário que nos voltemos, em primeira análise, às insuficiências do *materialismo contemplativo* de Feuerbach.

Decerto, Karl Marx assume um caráter materialista em sua filosofia. Para o filósofo renano, não restam dúvidas de que a realidade existe independentemente da cons-

ciência. Há, pois, uma realidade externa que se impõe aos indivíduos e interfere, portanto, em seu campo de possibilidades de ação. Lembremo-nos das palavras proferidas pelo velho mouro: “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2016b, p. 59). Entretanto, Marx não interrompe suas investigações neste ponto, região na qual Feuerbach se acomodou, deu-se por satisfeito com um exercício de “veneração passiva, extasiada genuflexão diante da grandiosidade e da onipotência da natureza” (MARX; ENGELS, 2016, p. 79).

Retornemos à citação que dá início ao presente segmento. Nessas linhas, Karl Marx deixa claros os limites embutidos na mera contemplação, e mais: enseja a saída do problema filosófico não menos presente no materialismo de Feuerbach do que na especulação hegeliana. Considerar a prática, a atividade do homem, como atividade humana sensível traz à teoria marxiana um elemento dialético de totalidade na apreensão da realidade efetiva [*Wirklichkeit*]: objetividade e subjetividade se engendram e constroem a própria realidade. Em outras palavras, o filósofo renano entende que os indivíduos modificam “o objeto, a realidade, o sensível” (MARX; ENGELS, 2016, p. 533) e, também a si mesmos, através da sua prática. Portanto, o que se identifica nesse novo materialismo é uma autarquia relativa da realidade sobre as formas de consciência. O modo de vida dos homens não pode fugir da reprodução material historicamente disposta a eles, o que expõe a imposição das determinações da natureza na constituição dos seres humanos; mas os homens não ficam inertes enquanto lidam com os desígnios dessa natureza externa, eles produzem o seu próprio modo de vida ao transformá-la por meio de sua *atividade consciente*.

Nesse sentido, afirma Marx, explicitando o pressuposto materialista de seu pensamento:

O modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir. Esse modo de produção não deve ser considerado meramente sob o aspecto de ser a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito mais, uma forma determinada de sua atividade, uma forma determinada de exteriorização da vida, um determinado *modo de vida* desses indivíduos. Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com *o que* produzem como também com *o modo como* produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção. (MARX; ENGELS, 2016, p. 87.)

E continua ao demonstrar o caráter ativo da atividade humana sensível, da prática dos homens:

O primeiro pressuposto de toda a história humana é, naturalmente, a existência de indivíduos humanos vivos. O primeiro fato a constatar é, pois, a

organização corporal desses indivíduos e, por meio dela, sua relação dada com o restante da natureza. Naturalmente não podemos abordar, aqui, nem a constituição física dos homens nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições já encontradas pelos homens. Toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história (...). Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material. (MARX; ENGELS, 2016, p. 87)

Assim, superam-se duas questões fundamentais para a filosofia ocidental conhecida até então: o problema da gnosiologia, isto é, o dilema da teoria do conhecimento, e a carência no tratamento da subjetividade humana ativa do velho materialismo.

Mas, os leitores podem se perguntar, como a gnosiologia é sobrepujada por Marx? Assumir a atividade humana como atividade humana sensível, como o próprio teórico alemão pontua na citação analisada, já não se mostrou uma tarefa concluída pelo idealismo? A pergunta que assombra os pensadores ocidentais desde o nascimento da filosofia, a saber, aquela que indaga sobre a veracidade do conhecimento do objeto, sempre fora tratada, até Marx, como uma questão teórica. Por consequência, a sua solução invariavelmente se deu através de um mérito metodológico, de um arranjo *a priori* da subjetividade humana, ou da especulação. A filosofia do sujeito, representada principalmente por Descartes e por Kant, trabalhava o seguinte mote: *para se conhecer a realidade é preciso que conheçamos a nós mesmos*. Diante disso, atingir-se-ia tal autoconhecimento mediante uma análise prévia das qualidades racionais intrínsecas aos indivíduos. A filosofia especulativa, por sua vez, traz em Hegel a ideia de que o caminhar histórico da consciência, do *Espírito*, é análogo ao movimento da própria realidade. A também chamada tese do *sujeito-objeto idêntico* incorre em uma logicização do real efetivo [*Wirklichkeit*] tão logo rompe com o intermediário epistêmico kantiano, isto é, quando afirma que a veracidade do conhecimento reside na análise do processo histórico de desenvolvimento da consciência e, portanto, da realidade. Assim, o esforço teórico de se apreender a sensibilidade humana para, enfim, julgar um conhecimento como verdadeiro morre frente às investigações da História pelo *Espírito*; aquilo que pode ser conhecido, ou seja, o objeto, não pode ultrapassar os limites da natureza transformada pela *atividade sensível* dos homens, dos sujeitos. Se “o que é racional é real e o que é real é racional” (HEGEL, 1997, p. 36), não há uma gnosiologia em Hegel, mas uma identidade entre consciência e realidade que permite tratar esta última a partir da produção *espiritual* dos indivíduos. Por isso, o antigo reitor da Universidade de Berlim continua a abordar o conhecimento através de uma questão teórica.

Contudo, Karl Marx não se prende às limitações do idealismo, seja em sua manifestação gnosiológica ou em sua conformação especulativa. Ele interpreta a verdade do conhecimento sobre o real efetivo [*Wirklichkeit*] como uma questão *prática*.

Diz ele:

A questão de saber se ao pensamento humano cabe alguma verdade objetiva [*gegenständliche Wahrheit*] não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na prática que o homem tem de provar a verdade, isto é, a realidade e o poder, a natureza interior [*Diesseitigkeit*] de seu pensamento. A disputa acerca da realidade ou não realidade do pensamento – que é isolado da prática – é uma questão puramente *escolástica*. (MARX; ENGELS, 2016, p. 533).

Conclui-se, portanto, que a filosofia marxiana entende a atividade humana sensível como chave para o conhecimento da realidade. Não há, pois, possibilidade de se dissociar teoria e prática sem cair em bases meramente escolásticas. “O *homem* não é um ser abstrato, acorocado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade” (MARX, 2016a, p. 151). Ele conhece na medida em que atua e atua na medida em que conhece.

Porém, se o problema da gnosiologia é superado a partir da noção de que a verdade sobre o objeto demonstra-se através da atividade humana, de sua prática, deve-se notar que a consciência não pode mais ser interpretada como uma qualidade autônoma, imutável, apartada da vida material dos indivíduos, qual defendia Descartes em sua dicotomia entre corpo e alma. Karl Marx passa a compreender a consciência como parte do homem, como resultado de suas interações sociais.

Sobre isso, esclarece o filósofo renano:

A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos da retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico. (MARX; ENGELS, 2016, p. 94).

E prossegue, reiterando as próprias bases materialistas:

Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência. No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência. (MARX; ENGELS, 2016, p. 94).

Depois de compreender como Karl Marx responde às deficiências do *materialismo contemplativo* de Feuerbach e às limitações da gnosiologia e da filosofia especulativa, mos-

tra-se indispensável uma investigação mais profunda desse novo materialismo. Sabe-se, como foi demonstrado há pouco, que as considerações marxianas acerca da consciência como *ser consciente* e da atividade humana como *atividade humana sensível* ultrapassam quaisquer necessidades de um arranjo *a priori* da subjetividade para se entender o objeto. Entretanto, afastados os méritos de um método, qual apresentado pela teoria do conhecimento, como inferir o ponto de partida de Karl Marx para se apreender a realidade? A isso o filósofo renano responde sem rodeios:

Esse modo de considerar as coisas não é isento de pressupostos. Ele parte de pressupostos reais e não os abandona em nenhum instante. Seus pressupostos são os homens, não em qualquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições. Tão logo seja apresentado esse processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas. (MARX; ENGELS, 2016, p. 94-95).

O que se pode retirar de tal passagem? Ora, se Karl Marx considera a atividade humana sensível como prática transformadora de uma realidade já disposta aos indivíduos, independentemente de sua consciência, e entende-se que essa realidade externa é a condição primeira para a produção dos meios de vida dos homens, conclui-se, como visto anteriormente, o mutualismo entre os elementos objetivo e subjetivo. Em outras palavras, não há como se dissociar, dado o caminhar histórico, a natureza das modificações que os homens incutem a ela através da sua atividade, da sua prática. Novamente uma autarquia relativa da realidade sobre as formas de consciência. Se a uma geração de indivíduos é imposta uma realidade modificada pela atividade humana sensível da geração anterior, tal objeto apresentado a eles não é menos natureza do que produto dessa prática, desse *lado ativo* dos homens⁸. Daí a consideração de que “toda historiografia deve partir desses fundamentos naturais e de sua modificação pela ação dos homens no decorrer da história” (MARX; ENGELS, 2016, p. 87), pois “ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX; ENGELS, 2016, p. 87).

Tendo em vista o exposto, nada mais coerente que tomar os homens como pressupostos para essa forma de se apreender a realidade, a natureza, a História, desde que devidamente situados. Ao se partir dos indivíduos dessa maneira, “a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos” (MARX; ENGELS, 2016, p. 87) graças à percepção de que a prática humana é atividade sensível, capaz de transformar a natureza e de transformar os

⁸ “Toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico. A história deve, por isso, ser sempre escrita segundo um padrão situado fora dela; a produção real da vida aparece como algo pré-histórico, enquanto o elemento histórico aparece como algo separado da vida comum, como algo extra e supraterrâneo. Com isso, a relação dos homens com a natureza é excluída da história, o que engendra a oposição entre natureza e história”. (MARX; ENGELS, 2016, p. 43-44).

próprios indivíduos. Em outras palavras, entende-se que o homem faz a História através de sua *prática*⁹. Também escapamos de considerar a História como “uma ação imaginária de sujeitos imaginários” (MARX; ENGELS, 2016, p, 87), pois se entende que a consciência é parte indissociável do homem e, por isso, fragmento de sua própria atividade. O processo histórico não está, então, vinculado a um simples voluntarismo do pensamento, mas ao modo pelo qual os homens conhecem a realidade, isto é, atuando sobre ela.

Assim, compreende-se a forma pela qual Karl Marx apreende a realidade e, agora, cabe a este trabalho demonstrar-lhes os motivos desse pensamento rejeitar um entendimento etapista do processo histórico-produtivo. Antes de tudo, deve-se notar que os pressupostos da filosofia marxiana são “os homens, não em quaisquer isolamentos ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2016, p. 94). O que isso quer dizer? Em primeiro lugar, que a teoria de Marx não toma os indivíduos em uma abobada metafísica, pré-determinada pela razão, na qual supostamente teriam sua forma de agir real, sua verdadeira natureza, aferida pela onipotência de um filósofo. Pelo contrário, Karl Marx toma os homens no interior de suas relações sociais e de sua permuta com a natureza, algo que pode ser verificado concretamente no modo de vida dos próprios homens. Em segundo lugar, que o velho mouro não é inocente a ponto de atribuir um caráter de universalidade a essas relações sociais ou a essa reciprocidade com a natureza. Marx deixa claro que a sua filosofia analisa o processo de desenvolvimento real dos indivíduos, “sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2016, p. 94). Condições tais que, em respeito à coerência da presente exposição, são determinadas pela forma como os homens produzem os seus modos de vida, ou seja, pela maneira que os indivíduos reproduzem a conjuntura material disposta a eles e também a transformam. E isto é certo: impossível seguir procedimento semelhante desconsiderando-se as particularidades inerentes aos homens, e, portanto, a *como* eles fazem a História.

Conclui Marx:

Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a or-

9 “Os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles quem escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram. A tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”. (MARX, 2016c, p. 25).

denaço do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. (MARX; ENGELS, 2016, p. 95).

Portanto, faz-se claro que o procedimento pelo qual Karl Marx apreende a realidade, aqui intrínseca à natureza transformada através da *atividade humana sensível* e, conseqüentemente, ao desenvolvimento histórico dos próprios homens, não pode se aproximar de quaisquer noções etapistas da História. Ao trazer à tona “a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95), o filósofo renano jura de morte “as fraseologias sobre a consciência” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95). Então, não há espaço para se considerar etapas histórico-produtivas pré-definidas e sucessivas na tese defendida por ele. Tal proposta configurar-se-ia como mera abstração filosófica apartada da História, “uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95). Enxergar os homens “em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2016, p. 94), por outro lado, é vislumbrar o conjunto de determinações no qual a verdadeira História acontece, as diferenças específicas de cada época, a *prática* como elemento ativo na constituição dos homens e na transformação da natureza.

O DESENVOLVIMENTO GERAL DO CAPITALISMO: ABSTRAÇÃO RAZOÁVEL OU ETAPISMO HISTÓRICO?

A presente seção valer-se-á do capítulo 24 do primeiro volume d’*O capital*, intitulado *A assim chamada acumulação primitiva*, para tratar das considerações de Karl Marx acerca da entificação do capitalismo. Apesar desse esforço analítico não parecer essencial ao objetivo do trabalho que tens em mãos, isto é, negar quaisquer vínculos entre o pensamento marxiano e as noções teleológicas de uma filosofia da História, faz-se substancial a leitura do texto supracitado. Mas por quê? Como pode ser visto nas introduções aos compostos em que Marx trata da questão russa¹⁰, *A assim chamada acumulação primitiva* semeou interpretações diversas entre os intelectuais e revolucionários da época. Para que as respostas do filósofo renano a esse debate sejam melhor expostas posteriormente, decidiu-se passar, pois, por alguns dos pontos principais tratados no referido capítulo.

Vimos como o dinheiro é transformado em capital, como por meio do capital é produzido mais-valor e do mais-valor se obtém mais capital. Porém, a acumulação do capital pressupõe o mais-valor, o mais-valor, a produção capita-

10 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 57-63, 71-78, 80-88 e 117-123.

lista, e esta, por sua vez, a existência de massas relativamente grandes de capital e de força de trabalho nas mãos de produtores de mercadorias. Todo esse movimento parece, portanto, girar num ciclo vicioso, do qual só podemos escapar supondo uma acumulação “primitiva” (“*previous accumulation*”, em Adam Smith), prévia à acumulação capitalista, uma acumulação que não é resultado do modo de produção capitalista, mas seu ponto de partida. (MARX, 2017a, p. 785).

Karl Marx inicia o texto com uma afirmação óbvia. Devido à volumosa fonte documental sistematizada pela historiografia, cabe apenas aos apologistas mais tacanhos assumir que o modo de produção capitalista sempre existiu. A saída da economia política, nas vezes de Adam Smith, foi a presunção de uma acumulação de riquezas anterior ao capitalismo, uma época primeva na qual “havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais” (MARX, 2017a, p. 785). Estaria explicada, assim, “a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar” (MARX, 2017a, p. 785).

Porém, o filósofo renano estava ciente que “na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio” (MARX, 2017a, p. 786), um conto de fadas no qual “direito e ‘trabalho’ foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento” (MARX, 2017a, p. 786). O velho mouro preferia desvendar a História real, e nela, “como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a subjugação, o assassínio para roubar, em suma, a violência” (MARX, 2017a, p. 786). Assim, o objetivo do capítulo 24 do primeiro volume d’*O capital* torna-se claro: desmentir o ideal teológico¹¹, fantasioso, do conceito burguês de *acumulação primitiva* e, em seu lugar, revelar as bases atrozes que sustentaram o desenvolvimento do capitalismo.

E quais seriam esses alicerces bravios? Karl Marx identifica que, para existir o modo de produção capitalista, “é preciso que duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato” (MARX, 2017a, p. 786). São elas:

[Os] possuidores de dinheiro, meios de produção e meios de subsistência, que buscam valorizar a quantia de valor de que dispõem por meio da compra da força de trabalho alheia; [e os] trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, por conseguinte, vendedores de trabalho. (MARX, 2017a, p. 786).

Portanto, “com essa polarização do mercado estão dadas as condições fundamentais da produção capitalista” (MARX, 2017a, p. 786). Mas antes que os dois tipos de possui-

¹¹ “Essa acumulação primitiva desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia (...). De fato, a lenda do pecado original teológico nos conta como o homem foi condenado a comer seu pão com o suor de seu rosto; mas é a história do pecado original econômico que nos revela como pode haver gente que não tem nenhuma necessidade disso”. (MARX, 2017a, p. 785).

dores de mercadorias se defrontem, entrem em contato, eles precisam de condições das quais possam nascer. Também é evidente que ambas as classes, os possuidores de dinheiro e os trabalhadores livres, relacionam-se de forma distinta com os meios de produção. Enquanto os primeiros, como pode ser aferido na citação anterior, detêm a propriedade dos meios de produção, os últimos só dispõem da própria força de trabalho para vender – afinal, se esses vendedores de trabalho tivessem posse dos meios de produção e de subsistência, não precisariam trocar a única mercadoria que têm por outras; eles mesmos as produziram. Sabendo que o modo de produção capitalista fora antecedido pelo feudalismo¹², sistema no qual os trabalhadores eram também produtores diretos, resta-nos concluir: “o processo que cria a relação capitalista não pode ser senão o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho” (MARX, 2017a, p. 786). E mais: se a economia feudal era basicamente agrária, tal separação entre trabalhador e meios de produção só pode ter ocorrido através da expropriação da terra, que transformou camponeses em homens livres para vender a própria pele ou perecer¹³.

O parágrafo anterior apresenta o parto dos trabalhadores livres, mas relega à escuridão os eventos que amamentaram os possuidores de dinheiro. Deixemos que Karl Marx acenda as luzes:

Os capitalistas industriais, esses novos potentados, tiveram, por sua vez, de deslocar não apenas os mestres-artesãos corporativos, mas também os senhores feudais, que detinham as fontes de riquezas. Sob esse aspecto, sua ascensão se apresenta como o fruto de uma luta vitoriosa contra o poder feudal e seus privilégios revoltantes, assim como contra as corporações e os entraves que estas colocavam ao livre desenvolvimento da produção e à livre exploração do homem pelo homem. Mas se os cavaleiros da indústria desalojaram os cavaleiros da espada, isso só foi possível porque os primeiros exploraram acontecimentos nos quais eles não tinham a menor culpa. Sua ascensão se deu por meios tão vis quanto os que outrora permitiram ao liberto romano converter-se em senhor de seu *patronus* [patrono]. (MARX, 2017a, p. 787).

Não cabe a este trabalho desbravar os detalhes pelos quais a expropriação da terra e, conseqüentemente, a formação das classes sociais supracitadas, se deu. Para cumprir o propósito da presente seção, algumas questões devem ser esclarecidas. Pois vamos a elas.

O primeiro seguimento deste artigo ocupou-se de demonstrar como o processo pelo qual Karl Marx apreende a realidade não carrega vínculos com uma teoria etapista

12 “A estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal. A dissolução da última liberou os elementos daquela”. (MARX, 2017a, p. 786).

13 “Esses recém-libertos só se convertem em vendedores de si mesmos depois de lhes terem sido roubados todos os seus meios de produção, assim como todas as garantias de sua existência que as velhas instituições feudais lhes ofereciam”. (MARX, 2017 a, p. 787).

da História. Naquelas linhas, foi dito que, graças ao entendimento da consciência como *ser consciente*, da atividade humana como *atividade humana sensível* e ao pressuposto do novo materialismo, a saber, “os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantásticos, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável, sob determinadas condições” (MARX; ENGELS, 2016, p. 94), Marx teria sido capaz de superar os problemas da gnosiologia e da carência de tratamento da subjetividade ativa no materialismo contemplativo. Também foi dito que, em decorrência desses fatores, as abstrações da filosofia, dentre elas, a atribuição de uma universalidade às relações sociais e às permutas entre homem e natureza, eram apenas “fraseologias sobre a consciência” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95), formulações teóricas sem nenhum valor explicativo acerca da realidade¹⁴. Contudo, há poucos parágrafos apresentamos-lhes sentenças aparentemente dissonantes com tais conclusões.

Se Karl Marx, de fato, atenta-se ao “processo prático de desenvolvimento dos homens” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95) e não a “uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95), por que tratar a entificação do capitalismo de forma geral? Ao afirmar que existem pressupostos para o estabelecimento do modo de produção capitalista, o filósofo renano não estaria adotando uma perspectiva universalista acerca das relações sociais que constituem a História? E, por último, dizer que “a estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal” (MARX, 2017a, p. 786) não seria uma concepção etapista da História, na qual um estágio histórico-produtivo sucumbe ao desenvolvimento inevitável de outro?

Para responder a essas questões, faz-se necessário evocar algumas palavras do velho mouro a fim de tornar as explicações mais palatáveis:

Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à classe capitalista em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. Apenas na Inglaterra, e por isso tomamos esse país como exemplo, tal expropriação se apresenta em sua forma clássica. (MARX, 2017a, p. 787-788).

Percebe-se, pois, que Karl Marx não abandona os pressupostos de sua teoria para analisar a entificação do capitalismo n’A *assim chamada acumulação primitiva*. Em verda-

14 Cf. MARX; ENGELS, 2016, p. 95.

de, o filósofo renano concorda que a história da acumulação primitiva “assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre as várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas” (MARX, 2017a, p. 787-788), isto é, prende-se à existência de diferenças específicas a cada circunstância na qual os indivíduos *ativos* estão situados. Porém, Marx identifica características comuns à entificação do capitalismo em todos os países europeus conhecidos por ele até a data da publicação do primeiro volume d’*O capital*, quais sejam, “a expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês” (MARX, 2017a, p. 787), “o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho” (MARX, 2017a, p. 786) e o surgimento de duas classes sociais: os “possuidores de dinheiro, de meios de produção e meios de subsistência” (MARX, 2017a, p. 786) e os trabalhadores livres. Tais características comuns, ou gerais, não conferem uma universalidade ao processo de entificação do capitalismo além de outra espécie de abstração; mas, diferentemente dos produtos da gnosiologia, essa não é uma abstração que paira no ar, subsistindo à míngua. Marx logo trata de conferir-lhe bases materiais concretas: a Inglaterra, país onde a “expropriação se apresenta em sua forma clássica” (MARX, 2017a, p. 788).

Deve-se compreender que Karl Marx não renega por completo as abstrações. Quando o velho mouro desvela o processo de vida real dos indivíduos em detrimento da especulação, “a filosofia autônoma perde (...) seu meio de existência” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95). Mas, em seu lugar, diz Marx, “pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95). Quando essas abstrações se desligam completamente da História real, decerto não possuem nenhum valor explicativo sobre a realidade; mas se integradas ao processo real de desenvolvimento dos indivíduos, “elas podem servir (...) para facilitar a ordenação do material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95). Ao prosseguir o capítulo analisado nesta seção, precisando que a Inglaterra será seu modelo expositivo, o teórico renano dá um sentido *razoável* às suas abstrações, tornando-as úteis para as finalidades antes descritas. Consciente de que essas abstrações *razoáveis* “de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95), Karl Marx diz:

A dificuldade [de investigação da realidade] começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração e à ordenação do material, seja de uma época passada ou presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que (...) resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. (MARX; ENGELS, 2016, p. 95).

Assim, tornam-se claras as respostas para as duas primeiras perguntas levantadas anteriormente. Adotar uma abstração *razoável*, vinculada à História real, é um ganho no que toca à exposição do conteúdo e ao entendimento dos interlocutores e, além disso, não configura uma atribuição de universalidade às relações sociais que engendram a objetivação do capitalismo, pois o “estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95) é justamente a via pela qual podemos investigar a realidade, a natureza, a História. Em outras palavras, é a passagem da abstração *razoável* para a “exposição real” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95) o recurso capaz de captar o que de fato definiria a entificação do capitalismo em cada circunstância historicamente situada.

Por fim, vamos à última questão. Quando Marx afirma que “a estrutura econômica da sociedade capitalista surgiu da estrutura econômica da sociedade feudal” (MARX, 2017a, p. 786), ele não está, de forma alguma, corroborando com uma visão teleológica da História. Há, nessa passagem, uma mera constatação de fatos. O velho mouro não afirma ser necessário a uma sociedade passar pelo modo de produção feudal para que nela se desenvolva o capitalismo, mas sim que houve uma conformação histórico-produtiva denominada feudalismo e que a sua supressão se desdobrou na estrutura econômica capitalista. Se “a anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2016b, p. 58), somos capazes de compreender, depois de estabelecida a categoria presente, as múltiplas determinações que possibilitaram à categoria passada desenvolver-se no sentido dessa mesma categoria presente. Também devemos nos atentar que esse processo é apenas *um* dos pontos de partida para se entender a transformação de uma categoria anterior em uma categoria atual. Então, apesar da “economia burguesa fornecer a chave da economia antiga” (MARX, 2016b, p. 58), não se pode seguir a tendência “dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade” (MARX, 2016b, p. 58). Fazê-lo seria desconsiderar o “estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época” (MARX; ENGELS, 2016, p. 95), isto é, permanecer atado às abstrações gnosiológicas ou especulativas.

O DESTINO DA COMUNA RURAL RUSSA: CAPITALISMO OU COMUNISMO?

Como pode ser lido na contextualização histórica da MEGA-2 à carta escrita por Karl Marx em resposta à redação da *Otechestvenye Zapiski*¹⁵, durante os anos finais do século XIX vários círculos intelectuais russos conheciam o primeiro volume de *O capital* e debatiam sobre o futuro da comuna rural valendo-se da *Magnum opus* marxiana. Segundo Vera Ivanova Zaslitch, uma revolucionária de Mikhailovka que estabeleceu correspondência com Karl Marx em 1881, as discussões acerca da questão agrária na Rússia eram um debate “de vida ou morte, sobretudo para (...) o partido socialista [russo]” (ZASULITCH, 2013, p.

15 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 57-63.

79). Apelando por um posicionamento do próprio Marx sobre o assunto, Vera Zaslitch afirmava que só havia duas saídas possíveis para a Rússia: “a comuna rural, liberada das exigências desmesuradas do fisco, dos pagamentos aos donos das terras e da administração arbitrária, [seria] capaz de se desenvolver pela via socialista” (ZASULITCH, 2013, p. 79) ou, “pelo contrário, a comuna [estaria] destinada a perecer” (ZASULITCH, 2013, p. 79).

Convicta de que as ações dos socialistas revolucionários na Rússia deveriam ser guiadas pela solução desse problema¹⁶, Vera Ivanova Zaslitch prossegue em seus pedidos a Karl Marx:

Nos últimos tempos, ouvimos com frequência que a comuna rural é uma forma arcaica, condenada à morte, como se fosse a coisa mais indiscutível, pela história, pelo socialismo científico. As pessoas que apregoam isso se dizem vossos discípulos por excelência: “marxistas”. Seu argumento mais forte muitas vezes é: “Foi Marx quem disse isso”. Quando se objeta: “Mas como vós deduzis isso de seu *O capital*? Ele não trata da questão agrária e nunca fala da Rússia”, eles replicam, de um modo talvez um tanto temerário: “Ele o teria dito se tivesse falado de vosso país”. Vós compreendeis, portanto, Cidadão, até que ponto vossa opinião sobre essa questão nos interessa e como é grande o serviço que vós nos prestaríeis, expondo vossas ideias sobre o possível destino de nossa comuna rural e sobre a teoria da necessidade histórica de que todos os países do mundo passem por todas as fases da produção capitalista. (ZASULITCH, 2013, p. 79-80).

Portanto, percebe-se que o vínculo entre a obra marxiana e as noções teleológicas da História, além de datar dos anos finais da vida de Karl Marx, tem por base interpretações no mínimo distraídas do primeiro volume d'*O capital*. Apesar de provados os equívocos nos quais se sustenta a afirmação de que o materialismo marxiano corrobora com uma visão etapista da História nas seções anteriores, faz-se necessário visitar as respostas do próprio autor ao debate aqui exposto para abater todas as dúvidas ainda restantes. Por isso, começemos a investigação em ordem cronológica.

No ano de 1877, Karl Marx recebeu dois exemplares da revista russa *Otechestvenye Zapiski* por intermédio de Nicolai Franzevitch Danielson¹⁷. Nessas mesmas edições, travava-se uma batalha teórica entre Jukovski, um economista vulgar e burguês liberal antimarxista, e Michailovski, um intelectual dos círculos populistas russos [*narodniki*]¹⁸. Enquanto o primeiro publicou um artigo chamado “Karl Marx e seu livro *O capital*” n'*O mensageiro da Europa* para atacar a obra marxiana, o último partiu em defesa do filósofo renano com o artigo “Karl Marx diante do tribunal de Ju. Jukovski”, divulgado no décimo volume da

16 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 79.

17 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 57.

18 Ibidem.

*Otechestvenye Zapiski*¹⁹. Contudo, a réplica de Michailovski sustentou-se “a partir das posições doutrinárias características dos *narodniki*”²⁰ e, portanto, ambígua em relação às teses expostas por Marx. Por isso, o velho mouro redigiu o texto em breve analisado.

Sem deixar pedra sobre pedra, o socialista alemão critica Michailovski por este lhe ter acusado de etapismo histórico:

Em artigos notáveis, ele tratou da questão de se a Rússia deve começar, como querem os economistas liberais, por destruir a comuna rural para passar ao regime capitalista, ou se, pelo contrário, ela poderia, sem experimentar a tortura infligida por esse regime, apropriar-se de todos os seus frutos mediante o desenvolvimento de seus próprios pressupostos históricos. E ele se pronuncia a favor da última solução. E meu prezado crítico teria razões no mínimo tão fortes tanto para inferir da minha consideração por esse “grande erudito e crítico russo” [Tchernichevski] que compartilho a sua visão sobre essa questão quanto para concluir de minha polêmica contra o “beletrista” e pan-eslavista russo [Alexander Herzen] que rejeito a sua visão. (MARX; ENGELS, 2013, p. 65-66).

Depois de rascunhar seu repúdio a uma abordagem teleológica da História, Karl Marx resgata o capítulo 24 do primeiro volume d’*O capital*²¹, composto do qual os críticos de sua filosofia colheram falsos argumentos para acusá-lo de defender uma tese etapista da História. Confirmando as conclusões do presente trabalho na seção anterior, o velho mouro diz que “o capítulo sobre a acumulação primitiva visa exclusivamente traçar a rota pela qual, na Europa ocidental, a ordem econômica capitalista saiu das entranhas da ordem econômica feudal” (MARX; ENGELS, 2013, p. 66) e que “essa afirmação não passa de um resumo sintético de longas explicitações dadas nos capítulos sobre a produção capitalista” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68). E volta a repreender Michailovski, apontando-nos que o *narodniki*, além de ter aplicado o esboço teórico de Marx à Rússia de maneira errônea²², travestiu esse “esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos” (MARX; ENGELS, 2013, p. 68). Assim, o filósofo renano termina a sua carta à redação da *Otechestvenye Zapiski*, evocando as suas tão queridas analogias com a Roma Antiga:

Em diferentes pontos de *O capital* fiz alusão ao destino que tiveram os plebeus da antiga Roma. Eles eram originalmente camponeses livres que cultiva-

19 Ibidem.

20 Ibidem.

21 Na edição publicada em Paris no ano de 1872, *A assim chamada acumulação primitiva* era o trigésimo segundo capítulo.

22 “Ora, como o meu crítico aplicou esse esboço histórico à Rússia? Tão somente assim: se a Rússia tende a tornar-se uma nação capitalista a exemplo das nações da Europa ocidental (...), não será bem-sucedida sem ter transformado, de antemão, uma boa parte de seus camponeses em proletários; e, depois disso, uma vez levada ao âmago do regime capitalista, terá de suportar suas leis impiedosas como os demais povos profanos”. (MARX; ENGELS, 2013, p. 68).

vam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram expropriados. Assim sendo, numa bela manhã (eis aí), de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e do outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se converteram em trabalhadores assalariados, mas numa “*mob* [turba]” desocupada, ainda mais abjetos do que os assim chamados “*poor whites* [brancos pobres]” dos estados sulistas dos Estados Unidos, e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista. Portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambiente históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno. Contudo, jamais se chegará a isso tendo como chave-mestra uma teoria histórico-filosófica geral, cuja virtude suprema consiste em ser supra-histórica. (MARX; ENGELS, 2013, p. 68-69).

Torna-se, pois, evidente que Karl Marx não corrobora com quaisquer noções etapistas da História, sendo axiomáticas as conclusões traçadas nos segmentos anteriores deste artigo. Mas ainda fica o questionamento: se a carta analisada na presente seção foi escrita pelo velho mouro em 1877, por que Vera Ivanova Zaslitch pergunta o seu posicionamento sobre o futuro da comuna rural russa quatro anos mais tarde? E mais: se Marx concorda que a comuna rural não precisaria sofrer com as intempéries do capitalismo para “apropriar-se de todos os seus frutos mediante o desenvolvimento de seus próprios pressupostos históricos” (MARX; ENGELS, 2013, p. 65), como isso aconteceria? Para solucionar a primeira questão, faz-se necessário um retorno à contextualização histórica da MEGA-2 acerca desses compostos e, para responder à última pergunta, será preciso conjurar os esboços da carta que Karl Marx enviou em réplica à mensagem de Zaslitch. Então, prossigamos.

Segundo a equipe da *Marx-Engels Gesamtausgabe*, o filósofo renano não chegou a enviar sua resposta à redação da *Otechestvenye Zapiski* enquanto vivo, apesar de tê-la escrito no final de 1877²³. Os motivos? “Na opinião de Engels, ele não o fez porque temia, já por causa de seu nome, colocar em perigo a existência da revista”²⁴. Por conta disso, a referida carta só foi publicada legalmente na Rússia em outubro de 1888, e Vera Ivanovna Zaslitch teria recebido esse artigo em 1884, junto a uma correspondência de Engels²⁵. Assim, estariam explicadas as razões que levaram a revolucionária russa a escrever ao velho mouro apenas em 1881, quase quatro anos depois do debate entre Michailovski e Marx ocorrer.

23 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 58.

24 Ibidem.

25 Cf. MARX; ENGELS, 2013, p. 60-61.

Esclarecidos tais fatos, voltemos à última questão levantada neste trabalho.

Karl Marx, decerto, acredita que a comuna rural russa poderia se desenvolver rumo ao comunismo sem se render às mazelas da estrutura econômica capitalista. Ele diz isso claramente em sua resposta à redação da *Otechestvenye Zapiski*: “ela [a comuna rural russa] poderia, sem experimentar a tortura infligida por esse regime [o capitalismo], apropriar-se de todos os seus frutos mediante o desenvolvimento de seus próprios pressupostos históricos” (MARX; ENGELS, 2013, p. 65). E volta a afirmá-lo no primeiro esboço de sua carta à Vera Ivanova Zaslitch:

Falando em termos teóricos, a “comuna rural” russa pode, portanto, conservar-se, desenvolvendo sua base, a propriedade comum da terra, e eliminando o princípio da propriedade privada, igualmente implicado nela; ela pode tornar-se um *ponto de partida direto* do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna; ela pode trocar de pele sem precisar se suicidar; ela pode se apropriar dos frutos com que a produção capitalista enriqueceu a humanidade sem passar pelo regime capitalista, regime que, considerado exclusivamente do ponto de vista de sua *duração* possível, conta muito pouco na vida da sociedade. (MARX; ENGELS, 2013, p. 96).

Mas como isso seria possível? As passagens apresentadas fornecem-nos uma resposta: a Rússia deveria se apropriar da riqueza real produzida no capitalismo, tendo em vista que essa nação “não vive isolada do mundo moderno, tampouco foi vítima de algum conquistador estrangeiro, como o foram as Índias Orientais” (MARX; ENGELS, 2013, p. 90). Então, conclui-se que o desenvolvimento social trazido pelo capitalismo, isto é, o aumento exponencial de forças produtivas gestado a meios vis por esse sistema, responsável por dilacerar qualquer espécie de propriedade comum ao longo da Europa ocidental, poderia ser apossado pela Rússia sem que ela passasse pelos terrores da produção capitalista graças à contemporaneidade de sua comuna rural para com as indústrias dos países vizinhos²⁶.

O filósofo renano ainda conclui seu argumento:

Se os adeptos russos do sistema capitalista negam a possibilidade teórica de tal evolução, eu lhes proporia a seguinte questão: para explorar as máquinas, os barcos a vapor, as ferrovias, a Rússia foi forçada, a exemplo do Ocidente, a passar por um longo período de incubação da indústria mecânica? Que eles me

26 “Do ponto de vista histórico, o único argumento sério a favor da *dissolução fatal* da comuna de *camponeses russos* é este: quando muito, se encontra em toda parte na Europa ocidental um tipo mais ou menos arcaico de propriedade comum; ela desapareceu totalmente com o progresso social. Por que ela escaparia a esse mesmo destino tão somente na Rússia? Respondo: porque na Rússia, graças a uma combinação de circunstâncias únicas, a comuna rural, ainda estabelecida em escala nacional, pôde se livrar gradualmente de suas características primitivas e se desenvolver diretamente como elemento de produção coletiva em escala nacional. É justamente graças à contemporaneidade da produção capitalista que ela pode se apropriar de todas as *conquistas positivas* e isto sem passar por suas vicissitudes desagradáveis”. (MARX; ENGELS, 2013, p. 89-90).

expliquem de novo como fizeram para introduzir entre eles num piscar de olhos todo o mecanismo de trocas (bancos, sociedades de crédito etc.), cuja produção custou séculos ao Ocidente? (MARX; ENGELS, 2013, p. 90).

Mas, apesar de reconhecer o potencial tremendo que a comuna rural russa mantinha em seu interior, o velho mouro sabia dos ataques que estavam em andamento contra a propriedade comum do país para o qual dirigia a caneta. Karl Marx afirma que:

Desde a assim chamada emancipação dos camponeses, a comuna russa foi colocada pelo Estado em condições econômicas anômalas e desde esse tempo não cessou de sucumbir às forças sociais concentradas em suas mãos (...). Essa opressão vinda de fora desencadeou no seio da própria comuna o conflito de interesses já presente nela e desenvolveu rapidamente os germes de sua decomposição. Mas isso não é tudo. À custa dos camponeses, o Estado deu forte impulso aos ramos do sistema capitalista ocidental que, sem desenvolver de nenhum modo as capacidades produtivas da agricultura, são os mais apropriados para facilitar o roubo de seus frutos pelos intermediários improdutivos. Desse modo, ele cooperou para o enriquecimento de um novo parasita capitalista que suga o sangue já tão anêmico da “comuna rural”. (MARX; ENGELS, 2013, p. 96-97).

Para salvar a comuna rural russa e, conseqüentemente, as condições que sua forma de produzir garante ao desenvolvimento rumo ao comunismo, Marx enxerga como possibilidade uma revolução capaz de romper com “esse concurso de influências destrutivas [que] naturalmente deverá levar a comuna rural à morte” (MARX; ENGELS, 2013, p. 97)²⁷.

CONCLUSÃO

Demonstrou-se, na primeira seção, como os pressupostos da filosofia marxiana são incompatíveis com quaisquer concepções etapistas da História. No segundo segmento, fez-se clara a forma pela qual as considerações de uma entificação geral do capitalismo, como expostas n’*A assim chamada acumulação primitiva*, não se afastam dos entendimentos marxianos acerca do *ser consciente* e da *atividade humana sensível*. Por fim, aferiu-se os argumentos redigidos por Karl Marx como resposta ao debate sobre o futuro da comuna rural russa, indissociáveis da principal pergunta que se buscou responder neste trabalho: “É necessário o desenvolvimento do capitalismo em uma sociedade para que ela atinja o comunismo?”.

²⁷ “Ao mesmo tempo em que se sangra e tortura a comuna, que se esteriliza e pauperiza a sua terra, os lacaios literários dos ‘novos pilares da sociedade’ designam ironicamente os ferimentos que assim lhe são infligidos como sintomas de sua decrepitude espontânea. Afirma-se que ela está morrendo de morte natural e que se fará um bom trabalho abreviando sua agonia. Aqui não se trata mais de um problema a resolver; trata-se pura e simplesmente de um inimigo a derrotar. Para salvar a comuna russa é preciso que haja uma revolução russa. De resto, os governos e os ‘novos pilares da sociedade’ fazem o melhor que podem para preparar as massas para essa catástrofe”. (MARX; ENGELS, 2013, p. 102).

Contudo, tendo em vista a utilização da *crítica imanente* neste trabalho, aqui “não caberia o que tradicionalmente é entendido por uma conclusão” (CHASIN, 1978, p. 604). Fazê-lo não passaria de “uma redundância empobrecida, pois não seria mais do que um simples resumo, enquanto a análise imanente propriamente dita, a seu plano, é conclusiva no seu próprio decurso” (CHASIN, 1978, p. 604). O presente artigo, em verdade, tratou de “dizer, o máximo possível, através da própria palavra do objeto analisado” (CHASIN, 1978, p. 603), visando à superação da “pseudodualidade entre *apresentação de dados* e *processo analítico*” (CHASIN, 1978, p. 603). Consequentemente, poder-se-ia “ter tomado o ponto final do capítulo anterior como o ponto final da exposição no seu todo” (CHASIN, 1978, p. 603). Em outros termos, sempre seguindo o propositor da *crítica imanente* anunciada e levada a cabo nestes escritos, “a conclusão principiou a ser articulada no mesmo instante que se iniciava o rastreamento dos textos” (CHASIN, 1978, p. 603).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHASIN, José. “A fundamentação ontoprática e a resolução metodológica”. In: CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 25-27.

CHASIN, J. *O integralismo de Plínio Salgado: forma de regressividade no capitalismo híper-tardio*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA., 1978.

ENGELS, Friedrich. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. São Paulo: Global, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

MARX, Karl. “A assim chamada acumulação primitiva”. In: MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2017a. v. I. p. 785-833.

MARX, Karl. “Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução”. In: MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2016a. p. 151-163.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2016b.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. São Paulo: Boitempo, 2016c.

MARX, Karl. “Posfácio da segunda edição”. In: MARX, Karl. *O capital*. São Paulo: Boitempo, 2017b. v. I. p. 83-91.

MARX, Karl. “Prefácio”. In: MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 47-52.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013.

PRADO JR., Caio. *Formação do Brasil contemporâneo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Introdução à revolução brasileira*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA., 1978.

STALIN, J. *Sobre o materialismo dialético e o materialismo histórico*. Rio de Janeiro: Edições Horizonte, 1945.

VAISMAN, Ester; ALVES, Antônio José Lopes. “Apresentação”. In: CHASIN, José. *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 7-23.

ZASULITCH, Vera Ivanova. “Carta a Karl Marx, 16 fev. 1881”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Lutas de classes na Rússia*. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 78-80.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

HELENO, Matheus, C. de S. Era Karl Marx um Etapista Histórico?
Data de submissão: 04/04/2019 | Data de aprovação: 07/11/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

HELENO, Matheus, C. de S. Era Karl Marx um Etapista Histórico? In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 222-245.

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

**APONTAMENTOS DA CRÍTICA DE LUKÁCS À HEIDEGGER: ONTOLOGIA
E ALIENAÇÃO**

**NOTAS DE LA CRÍTICA DE LUKÁCS AL HEIDEGGER: ONTOLOGÍA Y
ALIENACIÓN**

Wesley Fernando Rodrigues de Sousa



APONTAMENTOS DA CRÍTICA DE LUKÁCS À HEIDEGGER: ONTOLOGIA E ALIENAÇÃO

NOTAS DE LA CRÍTICA DE LUKÁCS AL HEIDEGGER: ONTOLOGÍA Y ALIENACIÓN

Wesley Fernando Rodrigues de Sousa

RESUMO: O presente artigo pretende demonstrar, dentro das suas limitações e esforços, a ressonância das duas ontologias para os debates contemporâneos; ou ainda, a própria evolução de Lukács na crítica do irracionalismo frente a ontologia heideggeriana. Pode-se comparar a ontologia de ambos os autores, tomando a categoria da *alienação* (*Entäusserung*) como fio condutor para a investigação crítica que o autor húngaro realizou e seus desdobramentos intelectuais nesta problemática. Mediado de acordo com o estudo comprometido com a transformação radical do mundo, como é o caso de Lukács, procura-se também intervir de maneira consciente no mundo, contra a *decadência filosófica* existente na sociedade capitalista e o irracionalismo filosófico. Embora as filosofias de Lukács e Heidegger tenham seus pontos de proximidades que possam aparecer, ainda que os autores pertençam tradições diferentes da história da filosofia. Assim, o artigo pretende trazer algumas questões referidas para a atualidade do debate.

PALAVRAS-CHAVE: Lukács; ontologia; Heidegger; *dasein*; irracionalismo.

RESUMEN: Este artículo tiene como objetivo demostrar, dentro de sus limitaciones y esfuerzos, la resonancia de las dos ontologías para los debates contemporáneos; o incluso la propia evolución de Lukács en la crítica del irracionalismo contra la ontología de Heidegger. Se puede comparar la ontología de ambos autores, tomando la categoría de alienación (*Entäusserung*) como hilo conductor para la investigación crítica que realizó el autor húngaro y sus desarrollos intelectuales sobre este tema. Mediado según el estudio comprometido con la transformación radical del mundo, como es el caso de Lukács, también busca intervenir conscientemente en el mundo, contra la decadencia filosófica existente en la sociedad capitalista y el irracionalismo filosófico. Aunque las filosofías de Lukacs y Heidegger tienen sus puntos de proximidad que pueden aparecer, aunque los autores pertenecen a diferentes tradiciones de la historia de la filosofía. Por lo tanto, el artículo tiene como objetivo traer algunos temas referidos al debate corriente.

PALAVRAS CALVE: Lukács; ontologia; Heidegger; *Dasein*; irracionalismo.

INTRODUÇÃO

O filósofo György Lukács nasceu em Budapeste, Hungria, em 1885 e falecendo na mesma cidade, em 1971. Foi um influente pensador marxista do séc. XX. A necessidade de “renascimento do marxismo” era clara para o pensador húngaro, ainda mais nos anos de trabalho de sua *Ontologia*. Lukács, assim, daria ênfase total na fundamentação ontológica, vale ressaltar, no seu pensamento mais maduro, numa época de ampla reprodução e aceitação quase que unânime do expurgo da ontologia do campo científico, reivindicado pelo neopositivismo que esteve presente nas ciências sociais¹.

Veremos que, para Lukács, a superação da tradicional filosofia burguesa deve acompanhar o projeto de superação (*Aufhebung*) do capitalismo (onde também a filosofia tem sua expressão). Na crítica dessa nova hegemonia, identifica-se que Lukács trabalhou em fornecer esboços significativos contra novas concepções teóricas, como o estruturalismo, neopositivismo e, posteriormente, como falaremos a fenomenologia heideggeriana e a categoria de *estranhamento* (*Entfremdung*)². Nesse sentido, a filosofia lukácsiana se lê a crítica à recusa ontológica do marxismo³. Aqui nos limitaremos a focar no que nos é pertinente: o entendimento de ontologia e suas respectivas ressonâncias em Lukács e Heidegger. Essa mediação pelas considerações realizadas enquanto críticas do primeiro em relação ao segundo, pelo qual a teoria marxiana é expressamente condutora da concepção do próprio Lukács.

Conforme Lessa, cujo afirma que “a categoria do trabalho é a protoforma (a forma originária, primária) do agir humano” (LESSA, 2015, p. 21), mas que esta protoforma não significa categoria *primeira*, mas a categoria originária, mais simples, primária. Posto isso, a categoria do trabalho é presente no ser social dentro da filosofia de Lukács. Nesse aspecto reside, então, a categoria mediadora por excelência das demais, não significando, contudo, que todo o ser social esteja reduzido a esta⁴. O aspecto teórico é ancorado em

1 C. f. LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*: entrevista a Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. 1º edição. Tradução Giseh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

2 As considerações metodológicas parecem ser necessárias aqui, no concernente à tradução. Embora um assunto polêmico dentro da própria obra de Lukács, assim, segue-se que a opção metodológica adotada partilha da tradução de Mônica Hallak Costa (2005). A diferença entre as categorias alienação e estranhamento nos manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844. Dessa forma, segue-se: “A categoria da alienação, portanto, assume na abordagem lukácsiana, o significado de *momento subjetivo da objetivação* com todas as implicações individuais que pode assumir no seu processo de concreção. O estranhamento, por seu turno, aparece na termatização de Lukács, na situação em que indivíduo e gênero se desenvolvem sem sentidos contrários. Ou seja, quando as objetivações progredem na direção oposta das alienações”. Grifos da autora. In: *Verinotio Revista on-line*. n. 3, ano 2, out., 2005.

3 Essa questão é tratada mais detidamente em: DUAYER, Mario; ESCURRA, Maria Fernanda; SIQUEIRA, Andrea Vieira. A ontologia de Lukács e a restauração da crítica ontológica em Marx. In: *Revista Katál*. Florianópolis, v. 16, n. 1. 17 -25 p. jan/jun. 2013.

4 Ver em LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Instituto Lukács, 2015. 4º edição. Lukács argumentou, em diversas oportunidades, que inúmeros atos humanos não podem ser reduzidos a atos de trabalho, em que pese o fato de o trabalho ser a forma originária e o fundamento ontológico das diferentes

categorias primordiais, por exemplo, como a linguagem e o trabalho. Isso se deve, com o surgimento e a consolidação do sistema capitalista, a sociedade no seu desenvolver das forças produtivas, porém mais constitutivamente social, assume medidas cada vez mais dominantes de ciências “parcelares” em sua forma moderna (como exemplo a Sociologia)⁵. Lukács irá enfatizar que este romper das ciências particulares com as “necessidades filosóficas e de concepção de mundo”⁶ é algo diverso e decididamente amplo. Dentro da crise burguesa do pensamento e da própria sociabilidade humana, temos a crise do pensamento contemporâneo. As raízes desta crise são sociais que remetem, portanto, à crise do capitalismo que reproduz, dentro do âmbito intelectual, filosofias que pouco tem a nos oferecer de sólido perante a práxis social. Uma atitude resignada e alheia a práxis, como aparece em Martin Heidegger (1889 – 1976), fora expressamente adepto em toda sua segunda fase, com base firme em *Ser e Tempo* – obra fundamental de sua “primeira fase”.

Por outro lado, portanto, o intuito do artigo visa entender como o projeto de Lukács perpassa uma discussão mais de perto com a ontologia de Heidegger. Para isso, vale lembrar que essa análise se segue da obra madura do autor húngaro, que traz à tona os problemas do irracionalismo filosófico e da ontologia do ser social. Conforme tenta-se demonstrar, o debate entre Lukács e a filosofia de Heidegger buscará utilizar aspectos metodológicos, ou seja, os sentidos e os nexos categoriais de cada autor, que possibilitem a abordagem de elementos filosóficos centrais e que possam corroborar com a justificativa proposta. Todo posicionamento teórico de recusa à ontologia significa dizer, em termos mais diretos, que a forma de enfrentar toda a tradição da filosofia contemporânea, dominada pelo neopositivismo que, direta ou indiretamente, nega a possibilidade de uma ontologia, adotando critério de validade de uma ciência – seus pressupostos – se atestam por meios epistemológicos e gnosiológicos, pelo qual Lukács mesmo discorre em sua *Ontologia*. Para o autor húngaro, limitar a ontologia, outrossim, significa principiari uma forma acrítica e passiva das concepções de mundo, como se pode ver no neopositivismo.

Portanto, é a partir dessa justificativa de uma ontologia do ser social que se revela necessária nesses termos, pois, de forma a confrontar-se com outra ontologia bastante influente no séc. XX – A filosofia de Martin Heidegger –, enxerga-se um valoroso e caudaloso debate entre essas duas filosofias. Por isso, importante deixar claro que, cons-
formas da práxis social. No decorrer do tópico posterior tratamos disso diretamente.

5 C.f. LUKÁCS, G. *Introdução à uma estética marxista*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

6 Conforme Lukács, a crítica a ciência burguesa que surge para naturalizar as relações econômicas, deslocando-as para um âmbito das “esferas” da vida, “desistoricizada”, serve para a própria justificação histórica das relações de produção existentes historicamente – no caso, o capitalismo: “O nascimento de uma nova ciência, a sociologia, serve fundamentalmente para tratar as categorias sociais desligando-as da economia e, portanto, por um lado, para transformá-las [...] em formas “eternas”, “universais”, da convivência dos homens abstratamente concebida – também eles convertidos em formas “puramente econômicas” – em “eternos” e “universais” (idem, p. 96).

cientemente, algumas minúcias desse debate atual dentro da filosofia não adentraremos, embora saibamos sua complexidade.

ONTOLOGIA DE LUKÁCS: PÔR TELEOLÓGICO E SER SOCIAL

Inicialmente, se nossa atividade tem por detrás um *telos*, isto é, uma finalidade de nossas atividades, por mais irrefletidas e impensadas racionalmente, podem elas serem *falsas* as realizações práticas dessa *falsidade*. Nesse sentido, podemos identificar a preocupação do autor enfatizada já no final de sua vida, quando ao escrever os *Prolegômenos*, um texto de caráter introdutório à *Ontologia*, deu um verdadeiro testemunho filosófico e conclusivo sobre suas ideias. Como leremos:

Só uma ontologia do ser social realizada – porquanto hoje possível – sistematicamente e, falando mais concretamente, uma teoria ontológica, apoiada sobre si mesma, das diversas formas e fases da práxis social dos seres humanos, uma teoria da generalidade que nelas opera quanto à forma e ao conteúdo, poderia nos ajudar a expressar, ao menos com razoável adequação, a problemática aqui existente (LUKÁCS, 2010, p. 102).

No que se refere à ontologia, podemos concebê-la em Lukács que, em seu apontamento essencial, que é uma forma de “mostrar que todos os métodos para tornar, de modo homogêneo, compreensível ao pensamento o que é decisivo ontologicamente no ser social” (LUKÁCS, 2010, p. 59). Em outras palavras, o autor seguirá afirmando e defendendo a tese que tem de partir criticamente que “Sem um domínio intelectual e científico do ser social, que [...], sempre das tentativas teóricas de esclarecimento da práxis humana (no sentido mais amplo), não haverá uma ontologia confiável, objetivamente fundada” (LUKÁCS, *idem*). Esse fundamento “ontológico” é decisivo para a compreensão da totalidade do ser social e da realidade mesma, a partir das “questões da vida cotidiana” (LUKÁCS, 2014, p. 24). Concernente a isso, escreve:

Essa situação se acentua com a indissolúvel ligação com tendências do evoluir ideológico no desenvolvimento da sociedade e da economia capitalista. Aqui consideramos apenas sua influência na ontologia. Não devemos, porém, esquecer que o primeiro avanço irreversível da cientificidade moderna está no início da dominação da produção capitalista (LUKÁCS, *idem*.)

Por assim dizer, ali se buscou formas, no campo intelectual e ideológico, na estruturação e fundamentação de uma práxis que, ao adequar os interesses concretos do capitalismo ascendente e, também, no aspecto ideológico, conciliar “conflitos inso-

lúveis” (LUKÁCS, 2010), também presente com a ideologia religiosa cristã igualmente essencial. Aqui se dá, portanto, o fundamento ontológico da gênese do capitalismo, de maneira importante colocar, sobre a especificidade da mesma mediante as forças produtivas desenvolvidas.

No entanto, a gênese do ser social pressupõe a superação qualitativa da vida orgânica, um processo de lentidão, processual, mas um “salto”. No ser humano, como ser tipicamente social, a “separação do novo ser da objetividade natural se apresenta desde o início”, isso constitui-se na rígida e coesa investigação desta dimensionalidade dos vínculos e distinções entre o ser orgânico (animal) e o ser social (humano). Um método “ontológico-genético”⁷ nas palavras de Tertulian, em que Lukács teria sido, por assim dizer, o primeiro a conceber uma “genealogia das múltiplas atividades da consciência e de suas objetivações (a economia, o direito, a política e suas instituições, a arte ou a filosofia) a partir da tensão dialética entre subjetividade e objetividade. Pode-se definir seu método como ‘ontológico-genético’” (TERTULIAN, 2009, 376). Todavia, percebemos também que, dentro da filosofia do filósofo húngaro, implica a admissão das diferentes formas de ser (*Daseinformen*) do aspecto dinâmico da realidade. Lukács aqui segue a indicação de Marx, que em seu *Grundrisse*, pois, escreve que “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” (MARX, 2011, p. 59).

O confinamento da investigação das categorias, pois, que determinam a dinâmica da vida humana, giram aqui no enfoque de categorias que Lukács expõe a “inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas, como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho” (LUKÁCS, 2013, p. 41), e explica, nos *Prolegômenos*, que isso se efetiva “No próprio homem, o salto – mediado pelo trabalho e pela linguagem – para além da generalidade muda (apenas biológica) não é mais reversível” (LUKÁCS, 2010, p. 115). Atentemos a isto, a divisão do trabalho engendra a categoria de sociabilidade, na qual Lukács escreve que, na caracterização da vida capitalista, de forma social do desenvolvimento da sociedade de classes, “até aqui, como aquele em que a relação dos homens singulares como a sociedade se tornou casual” (LUKÁCS, 2010, p. 116). O desenvolvimento da forma capitalista efetua-se na base objetiva, portanto, causalidade na vida dos seres singulares.

Consequentemente, é na categoria do trabalho que se identifica esse processo ontológico realizado. A primeira “esfera” ontológica, é a inorgânica (como uma pedra que vira um mineral por alguma erosão). A segunda “esfera” é a orgânica – ou biológica – que consiste na reprodução de diversas espécies animais (como os humanos), bem como as

7 TERTULIAN, N. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *Revista Perspectiva*, Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.

dos vegetais. Já a terceira “esfera” – muito fundamental aqui – é a do *ser social*. Aqui se tem a categoria de trabalho, pelo qual o ser humano realiza e efetiva suas ações, transformando a natureza orgânica e inorgânica, de tal maneira que há o caráter intermediário na inter-relação do ser com a natureza à produção de valores de uso. O caráter originário delas está indissolivelmente vinculado umas às outras: porque sem a esfera inorgânica não se pode conceber a vida em nenhum lugar, a ausência de átomos é o *não-ser*, e sem a vida não há ser social, visto que somos seres biológicos e, mais ainda, seres sociais.

Esse processo acaba por articular as três esferas do ser inorgânico, orgânico e social entre si, de modo que o ser inorgânico surge na vida terrena, a partir disso, jorra um ser meramente vital, mas muito mais complexo que a matéria atômica, em seu primeiro estágio; e daí que emerge o ser social, como condição natural e duradoura que incorpora o ser inorgânico e o biológico, por via do trabalho realizado socialmente. Assim podemos sintetizar pelas próprias palavras do autor:

A mudança estrutural provocada pelo pôr teleológico no trabalho, pela relação-sujeito objeto ontologicamente nova que nesse se forma, que é chamada a vida, pelas suas consequências diretas às quais também pertence a linguagem como órgão de comunicação, recebe exatamente nesse totalidade, em sua abrangência objetiva das formas e conteúdos de todos os destinos individuais, nas inter-relações entre os processos de reprodução dos destinos e seu conjunto, a sua constituição como totalidade social, como fundamento objetivo de toda generalidade no nível do ser da sociabilidade (LUKÁCS, 2010, p. 90).

Embora o trabalho seja a base que o ser social cria e reproduz o mundo, nem todo o complexo humano é redutível a este. O *pôr teleológico* exige uma consciência e um conhecimento da natureza. Nos seus *Prolegômenos*, Lukács irá também conceber para além do salto ontológico ente o mundo natural e o estabelecimento da vida tipicamente humana, temos a conexão de categorias heterogêneas entre si: *causalidade* e *teleologia*. A *causalidade* é nada mais do que uma característica dos processos naturais (inorgânicos e orgânicos) que operam por si mesmos; *teleologia* é a categoria posta que implica uma consciência que põe e realiza a sua finalidade⁸.

Na sua tentativa da restauração ontológica de forma séria, o filósofo argumenta que a ciência e sua gênese está ligada à investigação dos meios, e esta ao constituir uma esfera autônoma específica, tem a busca da verdade como finalidade, afastando-se em grande medida das finalidades particulares dos processos de trabalho imediatos. A

⁸ Ver mais em LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social. Vol. I e II.* (mais especificamente no capítulo sobre o trabalho, na segunda parte do Vol. I).

partir disso que Lukács vê um elemento cognitivo, pois, na sua visão, a *alternativa* é a categoria mediadora dentro do trabalho dando o reflexo da realidade tornada veículo da existência. Realidade surgida a partir da objetividade nova. A objetividade dos valores de uso que são produzidos através do trabalho humanamente feito (a partir também de suas técnicas elementares), eles se renovam e conservam no interior do processo social da atividade realizada e no progresso da evolução social. Nesse sentido, podemos perceber que na alternativa temos a base elementar do valor, baseada às necessidades sociais de determinada época.

O curso de vida de cada ser humano consiste numa cadeia de decisões heterogêneas, mas se refere continua e espontaneamente ao sujeito da decisão. As inter-relações desses componentes como o ser humano, como unidade formam aquilo que costumamos chamar [...], o caráter, a personalidade, do ser humano singular (LUKÁCS, 2010, p. 96).

Desse modo, é no interior da posição de um fim no processo de realização do trabalho, executado a partir de decisões conscientemente postuladas, pois, que surge a categoria de *liberdade*. Dentro desses elementos novos colocados pelo autor de forma relevantemente concisa, o pensador sustenta uma compreensão ontológica do trabalho dentro da sociedade capitalista – a partir dos escritos inovadores e revolucionários de Marx. Assim, pode-se ter em mente que permear numa crítica ontológica às ciências, em especial as ciências humanas em geral, nos permite pensar de forma concreta as transformações de mundo e na superação (*Aufhebung*) dos complexos de alienações e reificações⁹ pelo qual também se têm contaminadas certas filosofias burguesas, como a analítica existencial de Heidegger, embora ela tenha como pano de fundo uma crítica, porém *romantizada* da sociedade industrial.

Para tanto, nos próximos tópicos iremos discorrer sobre a questão que nos levou até aqui: a filosofia heideggeriana como objeto de crítica ontológica pela qual Lukács teve de forma aberta e direta. Algumas de nossas aproximações críticas acerca da ontologia de Heidegger e Lukács se darão, com as intenções e objetivos propostos, na identificação, pois, de uma “relação entre os dois pensadores estudados tem relevância em primeiro lugar para a real compreensão de suas filosofias calcadas em distintos posicionamentos sobre a noção de ontologia” (SARTORI, 2013, p. 11).

⁹ O conceito, para o entender de Lukács, está colocado como sendo a “reificação” uma relação social estabelecida entre homens, manifestando-se na forma de uma relação entre coisas, ou seja, na sociedade capitalista; as “coisas” (mercadorias) está atrelada a um fenômeno que o autor vê “o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar uma atitude contemplativa” (LUKÁCS, 2003, p. 204).

Compreendendo isso, temos em mente o caminho a ser explorado, visto que uma tarefa por mais densa e cuidadosa que seja alguns pontos específicos precisam de atenção. Alguns problemas que surgem a partir desse debate entre ambos autores merecem atenção. Um desses aspectos se refere a algumas categorias do existente em Heidegger – pela qual elencaremos – a partir do ponto de vista filosófico de Lukács – exposto preliminarmente aqui. Dessa maneira, é fundamental analisar as categorias de Heidegger mais detidamente.

HEIDEGGER: O SENTIDO DO SER, ALIENAÇÃO E AS CATEGORIAS DO EXISTENTE

Vejamos primeiro, no tópico que se segue, um prévio mapeamento da filosofia heideggeriana, e a partir disso elaborar a crítica dentro do proposto. Diante disso, como nos escreve Sartori: “O autor de *Ser e Tempo* não é alguém cuja atenção se volta para a filosofia por mera vocação – trata-se também de alguém que busca expressar, pela filosofia, um posicionamento frente à modernidade” (SARTORI, 2013, p. 49). O mapeamento geral das ideias de Heidegger é um exercício não apenas para a investigação presente, mas como a identificação do próprio pressuposto filosófico de Heidegger de forma integral. A ontologia fundamental é uma das principais características de *Ser e Tempo*: uma tentativa de *destruição da metafísica* e de uma elaboração da analítica da finitude, com a fenomenologia como ponto de partida das estruturas fundamentais do *dasein* – ou *ser-aí*. Nesse âmbito, na parte introdutória do livro *Os conceitos fundamentais da metafísica*¹⁰, expressou-se da seguinte maneira:

[...] a interpretação da filosofia como proclamação de uma visão de mundo encerra o mesmo engodo que a sua caracterização como ciência. Filosofia (metafísica): nem ciência, nem proclamação de uma visão de mundo. O que lhe resta então? [...] Talvez ela não seja senão algo diverso, *somente determinável a partir de si mesma e como ela mesma* – não se deixando comparar com coisa alguma, a partir da qual pudesse ser positivamente determinada. Dessa forma, filosofia é algo *que repousa sobre si próprio*, algo derradeiro (HEIDEGGER, 2006, p. 3 – grifos do autor).

Nesse trecho temos uma noção de que a metafísica é o motor propulsor da filosofia (c.f HEIDEGGER, 2009). O diálogo do autor com a filosofia é um diálogo muito abrangente que tem um nexos específico: a crítica à modernidade, à técnica e o homem da *sociedade industrial*. Para isso, o centro nevrálgico do autor recorre-se a problemática

¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo – finitude – solidão*. Forense Universitária, 2006. É um livro de difícil compreensão, mas que para a temática se mostra imprescindível. Também é um livro do autor da “segunda fase”. Aqui o seu uso se faz elementar para a aproximação temática do exigido.

do ser (*sein*), ou melhor, *o sentido do ser*. Em *Ser e Tempo*, desde sua introdução e retomada no §45, o autor alemão demonstra a centralidade do “sentido do ser” e sua historicidade. Esse problema é o pano de fundo de todo o livro e de todos seus meandros. Conforme um importante intérprete seu no Brasil, Ernildo Stein (2008, p. 54), a ideia de *destruição* é posteriormente retomada através da expressão “superação da metafísica”. Nesse sentido é que Heidegger desenvolve análises sobre o Ser em Aristóteles, Descartes e Kant (STEIN, 2008, p. 55). Paralelamente, o perguntar pelo sentido de ser, para Heidegger, é adentrar-se na filosofia:

A compreensão de ser vaga e mediana pode também estar impregnada de teorias tradicionais e opiniões sobre o ser, de modo que tais teorias constituam, secretamente, fontes da compreensão dominante. O que se busca no questionar de ser não é algo inteiramente desconhecido, embora seja, numa primeira aproximação, algo completamente inapreensível (HEIDEGGER, 2009, p. 41).

O que se entende desta passagem reside na interrogação da tal “metafísica” que designa a filosofia. Heidegger, como crítico da técnica, segundo o qual esse questionamento da técnica “significa, portanto, perguntar o que ela é” (HEIDEGGER, 2006a, p. 11). No seu entender, vemos a filosofia apenas num grau comparativo com outras áreas do saber e religiosa. Heidegger quer colocar o “isto” da filosofia¹¹, ou seja, o seu elemento mais essencial do pensar humano. E daí que temos a ontologia heideggeriana. No que diz respeito à “superação da metafísica”, ele comenta que ela, assim, “não significa, de forma alguma, a eliminação de uma disciplina do âmbito da ‘formação’ filosófica” (HEIDEGGER, 2006a, p. 61).

Para o autor de *Ser e Tempo* e da *Carta ao Humanismo (1947)*, a ontologia é o que estuda o ser dos entes. Concernente a isso, em *Ser e Tempo* o autor pensará o modo de ser do homem, mas não por si mesmo, mas como dinâmica de articulação de sua existência. Para o autor, no entanto, o ser só se realiza no *dasein*, o *ser-no-mundo* é estrutura de realização, e nesta direção caminha boa parte do livro, com sua “analítica existencial”. Mas, antes disso, a categoria central que permeia toda obra é o *Dasein*: uma reflexão do *dasein* no campo ôntico (ser particular) para o caminho do ontológico (mais geral).

Note-se que o “essencialismo” do Humanismo que teria, outrossom, origem metafísica, ou seja, aquele que substitui o Ser pelo ente, especificamente o homem, não pensaria mais o Ser. Para isso, segundo o Heidegger, “o pensar é o pensar do ser” (HEIDEGGER, 2005, p. 12). Assim, cujo o pensar é posto de lado a técnica (*tékhnē*) é valorizada

11 Ver HEIDEGGER, M. *O que é isto – a filosofia?*. Tradução Ernildo Stein. Petrópolis-RJ: Vozes, 2018.

(HEIDEGGER, 2005, p. 13). Por isso a intenção de Heidegger tecer críticas a “metafísica ocidental” – isso inclui críticas à Descartes, Hegel e Kant, por exemplo (c.f. STEIN, 2008) –, em boa parte de sua vasta obra. Para o autor, uma interpretação técnica do pensar que privilegiaria os entes e em contrapartida esquece-se do Ser (essa crítica vem desde Platão). Como podemos elucidar por meio de uma citação da *Carta ao Humanismo*, o autor dessa maneira prossegue:

Quando, porém, o pensar representa o ente enquanto ente, refere-se, certamente, ao ser; todavia, pensa, constantemente, apenas o ente como tal e precisamente não e jamais o ser como tal. A “questão do ser” permanece sempre a questão do ente (HEIDEGGER, 2005, p 35).

Heidegger passa, no entanto, a busca da estrutura do ser, no decorrer de *Ser e Tempo*; buscando, acima de tudo, uma investigação do seu sentido à procura do existente. O foco central de Heidegger era determinar o ser do existente. É assim que ele principia *Ser e Tempo*: na busca pelo *sentido do ser*. Esse ponto é de grande relevo para o que se propôs, ao passo que a existência não pode se aprisionar num conceito *a priori*. Heidegger pensa o *Dasein* como ente, existência ontologicamente fundamental: contingente, temporal e finita. A temporalidade então é o *ser-aí* que deve ser mostrado pela análise fenomenológica; *tempo* é horizonte de compreensão do ser pelo *Dasein* (*ser-aí*). Nesse aspecto, segundo Heidegger, a tradição não distinguiria o ôntico e o ontológico. Na introdução de *Ser e Tempo*, pois, o caráter ôntico-ontológico do *Dasein* é ontológico porque encerra as possibilidades de se declinar, entoa existiria assim no sentido mais geral, enquanto ser, e ôntico porque inevitavelmente se declina e se faz ente, do qual podemos falar de modo decidido, usando predicados reais como feito na “metafísica tradicional”.

No *Segundo Capítulo* de *Ser e Tempo*, Heidegger irá discorrer sobre o *ser-no-mundo* (uma das categorias do existente). O sentido do *dasein* para o pensador é algo existente, condição de possibilidade. O ente é segundo o modo de *ser-no-mundo*. É uma constituição fundamental do *dasein* que se move na cotidianidade: se tem direção ao se estar direcionando na presença. Por isso, uma “constituição a priori da presença, mas de forma nenhuma suficiente para determinar por completo o seu ser” (HEIDEGGER, 2009, p. 99). Como o próprio escreve:

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-las em elementos, que podem ser posteriormente compostos [...] (HEIDEGGER, 2009, p. 98).

Nas expressões heideggerianas, buscar o *sentido do ser*, nas categorias do existente, torna-se cruciais os elementos para esboçar um entendimento sobre o tema pertinente a que pretendemos chegar: a *alienação*. Ao conferir os escritos fundamentais do autor, recorre-se a uma investigação em muitos termos e suas ressignificações heideggerianas que, aqui, sem dúvidas, é impossível discorrê-los por completamente¹².

Não obstante, identifica-se na *Carta ao Humanismo*, que a questão da alienação, embora, em certo sentido, tendo um pano de fundo, a qual estaria calcada no *esquecimento do ser*, no “esquecimento da verdade do ser, em favor da agressão do ente impensado em sua essência é o sentido de ‘decaída’ nomeada em *Ser e Tempo*” (HEIDEGGER, 2005, p. 36-7). Heidegger procurou apontar o que provocou o estado alienado e de precariedade do moderno homem tecnológico e vinculado ao consumo de massa, dada autoridade contínua do modo metafísico-científico de ver o mundo.

Nesse momento é que se percebe Heidegger dizendo que “Marx enquanto experimenta alienação”, ele pode “atingir uma dimensão essencial da história”, exatamente por isso, “a visão marxista da História ser superior a qualquer outro tipo de historiografia” (HEIDEGGER, 2005, p. 48). Todavia, é neste ponto que Sartori (2010), em seu artigo *O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis*, fundamentou o elemento primordial pelo qual se conecta à alienação, argumento que é significativo para a questão:

[...] por seu turno, é vista pelo autor como a perda do homem de si, como sua imersão em meio à técnica e ao cotidiano moderno – no que há de se explicitar: o posicionamento de Heidegger – ao colocar o marxismo em meio à técnica e ao cálculo – se dá na medida em que, quando diz que Marx atinge uma dimensão essencial da história “enquanto experimenta a alienação”, há um confronto com o autor de *O capital*, quem, para Heidegger, ficaria preso na dimensão que experimenta ao não ser capaz de remeter para além dos entes e de chegar ao próprio ser, [...] (SARTORI, 2010, p. 25).

Então, vejamos: a ênfase pela qual aparece sutilmente o fenômeno da alienação em Heidegger é expressamente posta como categoria pela qual, aparentemente uma categoria periférica, parece perpassar por sua obra. Contudo, não na sua supressão para a “autenticidade” do ser dentro da sociedade capitalista. Contudo, com relação a “inautenticidade”, poderia ela ser uma espécie de alienação? No entender de Heidegger, a inautenticidade marca o conjunto das atividades humanas que afasta o si do seu *poder-ser* mais

12 A questão da linguagem é essencial para a filosofia de Heidegger (linguagem como “morada do ser”). Nota-se na *Carta ao Humanismo*: “O homem, porém, não é apenas um ser vivo, pois, ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é casa do ser; nela morando, o homem existe enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a” (HEIDEGGER, 2005, p. 38).

próprio. Isso quer dizer: a inautenticidade impregna também tudo o que afasta de si, da sua condição primordial de *ser-jogado no mundo*, sem os laços de segurança da proveniência e do destino. Importante saber que Heidegger colocou em causa a sociabilidade intra-mundana enquanto tal, as relações elementares de troca e cooperação entre os seres, vendo exatamente aqui o lugar situado à inautenticidade.

No livro *El Asalto a la Razón* (1959) é a análise do existencialismo alemão, mas não apenas, pois, trata também do percurso do irracionalismo como fenômeno específico que o autor caracterizou como “auge imperialista do irracionalismo revela de um modo muito primário do papel dirigente da Alemanha nesse terreno” (LUKÁCS, 1959, p. 14), enquanto *Existencialismo ou Marxismo?*(1948) consta a minuciosa análise do existencialismo francês. Assim, Lukács assinala nesta a diferença profunda que existe entre os dois existencialismos, como demonstra com detalhes em *A Destruição da Razão*, ser uma filosofia da pura subjetividade, do isolamento, pelo qual isenta de qualquer comprometimento com a história efetiva, nessa tradição estaria como um dos centros da crítica, Heidegger. Na *Introdução à metafísica*, Heidegger vê no Nazismo “o momento em que a Alemanha, recobrando a memória desse esquecimento, é destinada a tornar-se o centro de uma nova época, se superar primeiro a decadência de espírito em que se debate” (HEIDEGGER, 1999, p. 23).

Nessa ausência de uma práxis correspondente, ou seja, um entendimento de crítico do mundo para sua atuação consciente, o autor promove, por outro lado, um pensamento reacionário, o que de fato o levou aderir ao partido nazista. Nesse aspecto, portanto, Heidegger cai nitidamente no que Lukács chamou de “decadência filosófica” em seu grande e polêmico livro *El Asalto a la Razón*: é uma manifestação ideológica própria do período do capitalismo imperialista, marcada por um viés reacionário. Ele surgiria para combater a noção de progresso própria à modernidade, deslegitimada constantemente devida às reiteradas crises endógenas do capitalismo – inclusive dentro da filosofia, tendo por grande e quase único inimigo filosófico, o marxismo.

LUKÁCS E HEIDEGGER ENTRE NOTÁVEIS APROXIMAÇÕES E REPULSAS: ALIENAÇÃO E O IRRACIONALISMO FILOSÓFICO

Vemos que Heidegger era um dos principais alvos da crítica lukácsiana. E de certa forma, convém salientar, o filósofo Martin Heidegger é muito influente na história da filosofia contemporânea – incluindo no Brasil. Deste modo, vemos que em Lukács, por sua vez, teve de explicitar desde o início de seus *Prolegômenos para uma ontologia do ser social* que a orientação de sua obra madura em seu estatuto ontológico não tem fundamento necessariamente comum, a rigor, com o movimento fenomenológico heideggeriano. Porque, no seu entendimento,

[...] as considerações que aqui se seguem nada têm a ver com essas tendências de nosso tempo. Essas tendências [...] partem essencialmente do indivíduo isolado, entregue a si mesmo, cuja “derrelição” no mundo habitual (natureza e sociedade) deve formar seu verdadeiro ser, como a questão fundamental da filosofia (LUKÁCS, 2010, p. 34-5).

Um ponto importante de antemão vale destacar: a filosofia de Lukács, sem dúvidas, ultrapassa em muito a mera redução de um suposto apenas “comentador” de Marx. Ressaltar este aspecto, superando tal senso comum por fora do marxismo, principalmente tendo em vista que uma das obras mais influentes do autor húngaro tenha sido a indispensável *História e Consciência de Classe* (1923), de validade imensa – considerando que o próprio autor tenha feito sua autocrítica posterior sobre o seu trabalho em questão.

Entretanto, quando se argumenta que Lukács confere à exteriorização (*Entäusserung*) um conteúdo distinto do encontrado na enorme maioria dos autores contemporâneos, estamos falando também de Heidegger. Porque Lukács persistia na convicção que haveria em *Ser e Tempo* uma polêmica velada com a concepção marxista da história e da alienação. A questão da alienação, pois, no nosso intuito de demonstração, é central tanto em Heidegger quanto nos pensadores marxistas – especialmente em Lukács –, e é terreno fértil para a confrontação entre esses dois tipos de pensamento. Percebe-se como expõe Tertulian os temas da alienação e da derrelição (*Geworfenheit*) apareceram “muito cedo” (TERTULIAN, 1993, s/p) no pensamento heideggeriano. O que tudo indica, no entanto, que “alienação” e derrelição podem, por assim dizer, mostrarem-se interligadas, mesmo que não se tratem da mesma coisa diretamente¹³.

A ancoragem dessa premissa que requer um cuidado na investigação se dá pela maneira em que ambos pensadores irão tratar de importantes categorias, muito particularmente no modo pelo qual as conceberam. Por isso, é notável o sutil o jogo de argumentação, embora Heidegger faça toda uma ressignificação dos termos; e Lukács que retoma as concepções marxianas para esmiuçá-las e dar seguimento para suas investigações mesmas. Por outro lado, vemos que o filósofo Heidegger reconhece o mérito histórico de Marx como pensador da alienação e, em certo sentido, a superioridade do marxismo frente às outras concepções da história, embora o reduzindo a uma “historiografia”¹⁴.

13 TERTULIAN, Nicolas. *Conceito de Alienação em Heidegger e Lukács*. Artigo publicado em *Archives de Philosophie*, Jul-Set de 1993. Tradução: Maria Augusta Tavares, mestranda [à época] em Serviço Social pela UFPE. Note-se que “Os fenômenos da reificação ou, em um nível superior de generalidade, da alienação, encontram-se no coração da investigação de Lukács ao longo de toda a sua obra [...] E, por fim, não deixou de fazer suas últimas reflexões sobre o tema nos Prolegômenos à Ontologia do Ser Social, seu testamento filosófico. A abordagem sócio-histórica e a firme recusa [...] de toda transfiguração ‘ontológica’ (meta-social) dos fenômenos, imediatamente opõe Lukács à *démarche* de Heidegger. Nada mais estranho à sua visão do que, por exemplo, a satanização da técnica que levou o autor de *Ser e Tempo* a imputar o mesmo espírito maléfico à agricultura mecanizada, às câmaras de gás, à divisão do mundo em blocos ou às bombas de hidrogênio. Tal homogeneização do heterogêneo (sem sequer falar das chocantes implicações éticas do raciocínio) se choca com a interpretação plural, típica de Lukács, dos processos de alienação” (s/p).

14 HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Rubens Eduardo Farias. São Paulo: Centauro, 2005. Um livro influente sobre a “segunda fase” do autor alemão, cujo se encontra, ainda que pouco mencio-

Dessa maneira, percebe-se em Heidegger e Lukács verdadeiros combatentes filosóficos dentro da ontologia, cada um em seus respectivos modos, cujos eles sofrem dessas tensões entre diálogos e críticas evidentes. Como expõe Tertulian no seu ensaio *A ontologia em Heidegger e Lukács: fenomenologia e dialética*, contida na publicação do livro *György Lukács e a emancipação humana*:

Tal confrontação, porém, seria fecunda. Confrontar, por exemplo, o ser-no-mundo heideggeriano com o realismo ontológico de Lukács, a concepção eminentemente dialética da relação sujeito-objeto do segundo com a pretensão heideggeriana de ter transformado por completo a dualidade sujeito-objeto e ter instituído um pensamento radicalmente novo da “subjetividade do sujeito”, permite avaliar as análises ontológicas de Lukács, bem como sua eficácia na desconstrução do pensamento heideggeriano (TERTULIAN, 2013, p. 45).

Consequentemente, o primeiro ponto que se pode destacar é que Lukács identifica a ontologia de Heidegger estando calcada na *derrocada* da razão, fundante o modo pelo qual seu *Dasein* é intimamente ligada a uma “ontologia fundamental”. O segundo ponto é a hostilidade contra a sociedade industrial e o “comunismo” (HEIDEGGER, 2005, p. 49), uma passagem que se justifica nesse ínterim – a animosidade dele contra o pensamento apaziguador, os discursos filosóficos julgados lenitivos por se esquivarem do perigo e do pavor; a revolta contra o estado de coisas em Weimar. Logo, são pontos a serem considerados que o levaram, por exemplo, a adesão ao nazismo, e não ele como adepto ao nazismo fazer sua “ontologia fundamental” (C.f. HEIDEGGER, 2009).

Na sua grande *Ontologia*, o filósofo húngaro irá confrontar-se com Heidegger. Afirmando que ele se ocupa o tempo e a história¹⁵. Porém, justamente no ponto em que a essência real de cada objeto praticamente clama por fundamentação temporal, histórico-social, encontramos na atmosfera atemporal da pura fenomenologia. No que partiu de Husserl, com seus “desvios”, Heidegger trata dessas categorias exatamente como aquele tratou os objetos puramente lógicos (c.f. LUKÁCS, 2012, p. 84).

Esse tratamento fenomenológico do autor passa-se pelos principais elementos de sua filosofia, ou seja, “o método fenomenológico heideggeriano trabalha cuidadoso” (STEIN, 2008, 44). Em outras palavras, ainda que a sua “fenomenologia” não seja a mesma de Husserl, mas partindo-se dela em certos elementos, ela adquire sua forma ontológica mais ampla em uma das categorias mais famosas e influentes de Heidegger, por exemplo: *derrelição* (*Geworfenheit*) e o “*ser-lançado-no-mundo*”, em que estas são, todavia, categorias relacionadas, cujo nexos com a concepção heideggeriana está assentada na ideia

nado, o confronto direto contra o marxismo nomeando-o como parte da “tradição da metafísica ocidental”. Ver nas páginas 48/9, por exemplo.

¹⁵ LUKÁCS, György. *Para uma ontologia do ser social I*. A defrontação com a filosofia heideggeriana só toma força quando Lukács vê “méritos filosóficos” em E. Husserl.

de uma “hermenêutica da facticidade”. Mas, por outro lado, de acordo com Lukács, em toda reflexão filosófica sobre a práxis humana é preciso conhecer o seu *de onde* (gênese e desenvolvimento) e o seu *para-onde* (perspectiva). Evidencia ontologicamente a essência totalmente estranhada do *ser-aí*, mas converte isso – no quadro da vida real terrenal – em algo definitivo, irrevogável.

Por outro lado, é preciso também mencionar a questão da “angústia (*angst*) no pensamento de Heidegger em *Ser e Tempo*. Um tema importante no seu pensamento, pois ela representa o ser do *Dasein* no mundo, como também revela a tensão entre o ente do seu perder-se. Nas linhas de Lukács: [...] “Na medida em que a angústia não é só um dos muitos afetos igualmente possíveis dentro do mundo manipulado, ela não passa de um conceito teológico formalmente desteologizado” (LUKÁCS, 2012, p. 98). Em outras palavras, a angústia (*angst*) da “existência inautêntica” diagnosticada por Heidegger, a “culpa” (c.f. HEIDEGGER, 2009). Essa importância da cotidianidade é propulsora da sua “analítica existencial” (STEIN, 2008).

Posteriormente, nesse sentido, conforme leremos, Sérgio Lessa explica o que seria, concisamente, portanto, a *alienação* em Lukács. Em suas palavras:

É preciso, antes de tudo, salientar que essa negação da essência do ser humano, a alienação, nada tem de natural; é puramente social. Não implica a negação do ser social pela afirmação de categorias naturais; não se constitui em um retorno às esferas inferiores do ser. Pelo contrário, é uma negação da essência humana socialmente posta, é uma negação do homem pelo próprio homem. Portanto, em-si, o fenômeno da alienação é puramente social e não deve nenhum momento da sua processualidade ao mundo da natureza. A alienação é, no contexto da ontologia lukácsiana, uma negação socialmente construída do ser humano (LESSA, 2013, p. 81).

E é nesse contexto, de forma direta, ao mencionarmos outro livro de Lukács, igualmente importante como os outros, *Marxismo ou Existencialismo?*, que foi um embate contra o existencialismo francês. Nesse trabalho, podemos ler que Heidegger é citado diversas vezes também por motivações decisivas: diferentemente de Heidegger, Lukács expressa que o caráter social puro da sociabilidade burguesa possibilitou que a existência humana se alienasse numa intensidade e numa amplitude inédita na história. Todavia, avançar no estudo do fenômeno da *alienação* intermediada à análise de alguns aspectos da formação social capitalista deve, pois, estar situada na época de crise da sociedade burguesa. Porque, como é perceptível aqui, também a filosofia engendradora na crise sofre modificações dentro dela mesma. Então, ecoa-se a palavra do filósofo húngaro, que argumenta ser “evidente que o clima mórbido de *Sein und Zeit* [*Ser e Tempo*], e que o antigo existencialismo,

com seu encorajamento à passividade absoluta e sua noção abstrata de liberdade separada de toda existência pública [...]” (LUKÁCS, 1979, p. 202-3).

Dessa maneira, podemos inferir que tanto é verdade, pois, Ernildo Stein, um dos principais comentadores de Heidegger no Brasil, concentra seu argumento numa pretensão crítica da práxis marxiana. Em seus termos, ainda que não necessariamente direto ao marxismo, a seguinte exposição é clara:

Daí a temporalidade da construção do discurso de *Ser e Tempo*. Ainda que o autor tenha conseguido realizar, através de sua hermenêutica, um movimento de totalidade – totalidade antecipada ao modo de compreensão e totalidade de método e objeto, operando na analítica e conduzindo o conjunto de enunciados de Ser e tempo a um supremo *instante de justificação na boa circularidade da situação hermenêutica*, este movimento não quer assinalar o encontro definitivo da unidade entre teoria e práxis, onde o discurso teórico e o discurso retórico se encontram, na síntese entre justificação de enunciados e justificação pela retórica dos enunciados da adesão a um projeto sócio-histórico e sua concretização efetiva na práxis (STEIN, 2008, p. 121-2 – grifos do autor).

Dessa maneira, o que se pode compreender é que isso corrobora toda a argumentação de Lukács que traçamos até aqui. Em outras palavras, a pedra angular de Heidegger, poderíamos dizer. É uma passagem, portanto, elementar das pretensões de *Ser e Tempo*, pelo qual Lukács afirmou acerca deste tipo de pensamento. Nas palavras do pensador húngaro:

A particularidade de sua filosofia consiste em inscrever, com o auxílio do método extremamente complexo da fenomenologia, o conjunto do problema na estrutura fetichizada da psicologia burguesa, ou mais exatamente, no pessimismo niilista e sem saída da inteligência burguesa do período entre guerras (LUKÁCS, 1979, p. 81).

O raciocínio toma força maior quando, nas investigações de Sartori, assim afirma: “A crítica heideggeriana não acerta Marx e Lukács. Não pode, porém, desconsiderar o conteúdo da crítica caso se queira ver de modo cuidadoso a superação (*Aufhebung*) marxiana da filosofia precedente” (SARTORI, 2013, p. 60). Nesse ponto, Sartori expõe de forma direta: é preciso entender o caminho intelectual de Heidegger para uma crítica imanente bem constituída a partir dos pressupostos colocados até então. Ao invés de tratar da alienação e da reificação¹⁶ capitalista, Heidegger remete à “metafísica ocidental” que enquadra todo o pensamento marxista. Como o mesmo escreve: “A Metafísica absoluta faz parte – com suas inversões, através de Marx e Nietzsche – da história da verdade do ser” (HEIDEGGER,

16 C. f. LUKÁCS, G. (2003)

2005, p. 42). E mais adiante afirma também que “Esta alienação é provocada e isto, a partir do destino do ser, na forma de Metafísica, é por ela consolidada e ao mesmo tempo por ela encoberta, como apatricidade” (HEIDEGGER, 2005, p. 48).

Paralelamente, Heidegger não vê no trabalho uma categoria essencialmente constitutiva do ser social, algo que é indispensável no entender de Lukács. Assim, a posição entre o pensamento de Lukács e de Heidegger se manifesta com clareza: o mundo dos humanos e sua pavimentação ontológica. Quando Ernildo Stein, ao fazer estudos sobre a imensa obra heideggeriana, e ao dizer que o movimento fenomenológico não quer assinalar o encontro definitivo da unidade entre teoria e práxis (STEIN, 2008), está ele “sugerindo” a alienação implicada também no ser “desesperançado” frente à modernidade, à técnica, do qual tanto é crítico.

Na seção que se segue, busca-se os fins de complementar o caminho argumentativo e as linhas mestras que delineamos até aqui. Na exposição que se seguiu, procurou-se adotar o ponto de vista da necessidade superarmos a forma desse modo de pensar heideggeriano dentro da filosofia contemporânea (o que ficará mais evidente nas considerações finais). Por conseguinte, é importante observar, sobretudo, que a filosofia de Heidegger é amplamente debatida e analisada por um grande número de autores posteriores. Por isso, a intenção delimitada que se concentrou no artigo, como já mencionado, visava em compreender, por meio do fio condutor do debate entre Heidegger e Lukács, suas respectivas categorias que perpassaram ambas filosofias: isto é, as “categorias do existente” de Heidegger, e, por outro lado, o que constituiu o “método ontológico-genético” de Lukács.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PARA UM DEBATE DE SUPERAÇÃO CONTRA A *DECADÊNCIA FILOSÓFICA*

Percebemos ao longo do artigo a grande característica do irracionalismo que demonstraria essa queda no nível filosófico, seria a equiparação feita por ele entre o ato de análise do objeto e de sua superação através da inteligência. A passividade para com a questão da *alienação* que a tornou secundária nos complexos categoriais em Martin Heidegger é bastante controversa. Ao invés de compreender a racionalidade como uma realização abstrata que visa superar os limites da observação imediata da realidade, o irracionalismo considera a racionalidade como a própria observação direta, empobrecendo-a. Não é por outro motivo que o irracionalismo tem seu auge concreto no período Entre Guerras, na primeira metade do séc. XX, com um pressuposto claro: o combate ao marxismo e as filosofias de progresso humano; a filosofia da decadência, por outro lado, abandona a razão e se entrega às soluções suprarracionais, metafísicas, intuitivas, como se vê abertamente em Heidegger.

Será no livro *El Asalto a la Razón*, que o termo “decadência” se apresenta também, como conotação crítica, embora haja, de fato, uma análise detida e direta às filosofias de cunho irracionalista; por outro lado, e seguindo o raciocínio, é também designada a terminologia para caracterizar que, até Hegel, a filosofia burguesa teve um caráter “ascendente” e, após os levantes revolucionários de 1848, por exemplo, quando o operariado toma protagonismo no cenário político mundial, a burguesia forjou, e forja desde então, filosofias “decadentes” (como o *niilismo* e o *existencialismo*) para inviabilizar quaisquer tentativas concretas de mudanças substanciais dentro e para além da sociedade capitalista. Consequentemente, a partir disso, atualmente vivenciamos, outrossim, que “o comprometimento social da filosofia reacionária vai agora mais além, pois agora lhe encomenda a missão de mobilizar os espíritos no apoio ao imperialismo” (LUKÁCS, 1959, p. 168 – tradução minha).

Mas, para que sejamos justos, Heidegger foi um autor de grande envergadura e com profunda influência dentro da história da filosofia, mas que interpretou o marxismo como mera “historiografia”. Talvez por isso compreende-o (ao marxismo, evidentemente) na redução que seria a seguinte: “A essência do materialismo não consiste na afirmação de que tudo é apenas matéria; ela consiste, ao contrário, numa determinação metafísica segundo a qual todo o ente aparece como a matéria de um trabalho (HEIDEGGER, 2005, p. 48). Nesse nexos interno de pensamento, temos um Heidegger hostil a qualquer filosofia que vise tratar do mundo tal como está configurado. Nesta hostilidade, ele vê no marxismo um potencial enorme de possíveis críticas pelo que o próprio Heidegger vem a entender seu pensamento.

Portanto, nas sutis críticas ao marxismo, e que também ao passo que tocamos nas aproximações entre Lukács e o autor citado, é notável a precisão quando Heidegger afirma quanto mais a vida da humanidade é alienada, tanto mais a morte está no centro de seus problemas vitais conscientes. Contudo, vale enfatizar o caráter apologético do irracionalismo que diz respeito aos contornos delimitados pelo próprio desenvolvimento científico marcado pela reprodução do capital. Em Lukács, isso não acontecerá, pois, para ele, o problema nunca será a técnica por si, porque a mesma é, de forma objetiva, uma relação tipicamente social. O problema reside, entretanto, por qual relação social cuja técnica está inserida, isto é, objetivada. A relação social pela qual a técnica está inserida é reificada.

Enquanto entendemos um Heidegger criticando a técnica por estar “ligada” à metafísica e ao domínio do ente, Lukács verá acertadamente uma situação diferente: em meio a uma sociedade que a permeia, possui-a uma função social específica e concreta. Outro aspecto de profunda discordância entre ambos os autores, seria a alienação se

fundar na técnica que o ser humano manuseia dentro das forças produtivas vigentes; e não a técnica ser apenas uma expressão das forças produtivas socialmente constituídas até aqui. Ao passo que Heidegger trata o cotidiano “alienado” no mundo do capital, ele fundamentalmente cai nas suas próprias armadilhas, de forma direta, irracionalista em última instância (c. f. LUKÁCS, 1959).

O irracionalismo presente na separação das manifestações das relações sociais atualmente (incluindo nos setores “progressistas”), de sua dinâmica histórica no desenvolvimento da sociedade capitalista, que tem por dentro de sua ontologia um caráter alienante do trabalho, provoca uma discrepância entre aquilo que se pensa e o que de fato acontece, comprometendo a eficiência de qualquer *pôr teleológico*, como delineamos no início presente do artigo. Enfim, observa-se em Heidegger, como nos ensinou Lukács, a decadência da filosofia – vale repetir, atingindo em medida elevada o próprio pensamento autodenominado “crítico” –, porque é na sua base que observamos o que têm por detrás um fundamento efetivo da própria práxis perante a realidade. Por esta razão, o próprio Ernildo Stein afirma: “É por isso também que o filósofo [Heidegger] produz a distância entre o seu pensamento e o pensamento de Marx, no que se refere, quer o problema da relação entre ser e consciência, quer o problema da relação do homem com o utensílio” (STEIN, 2008, p. 129).

Em linhas finalmente conclusivas, o irracionalismo se constitui, portanto, em uma ideologia negadora das categorias mais avançadas de compreensão da realidade, como resposta reacionária e mistificadora ao momento vivido na luta de classes existente (embora convém deixar explícito que o irracionalismo não é redutível apenas ao pensamento de Heidegger, tampouco ao existencialismo). Infelizmente (para ser generoso), o tema da alienação fica à deriva. O que significa que este irracionalismo filosófico terá, no âmbito teórico e especulativo, uma base de alienação perante o mundo real. Por finalmente, vê-se que a existência individual sob a regência do capital é, nesse âmbito posto, sempre alienada, mesmo que ainda as formas de alienação possam ser diversas no interior da vida de cada indivíduo e essas diferenças sejam muito significativas¹⁷. No entender de Lukács, o irracionalismo seria uma simples forma de reação ao desenvolvimento dialético do pensamento humano, bem como a luta de classes que está intimamente ligada a esse elemento. Heidegger faz parte desse diagnóstico. O irracionalismo tem sua história que está dependente do desenvolvimento da ciência e da filosofia, cuja às novas colocações reagem de forma conservadora, portanto, de tal maneira que converte o “próprio problema em solução”, e proclamando a suposta impossibilidade de princípio, em resolver o problema, como uma forma superior de compreender o mundo (LUKÁCS, 1959).

17 Ver LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. Já citamos a obra como ponto de partida para a aproximação do leitor para com a filosofia do pensador húngaro. No livro em questão Lessa trabalha de forma palatável a categoria, de forma muito interessante aos iniciados no assunto.

LISTA DE REFERÊNCIAS

BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2º edição. Trad. Rubens Eduardo Frias. Edição. São Paulo: Centauro, 2005.

_____. A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá. 7º edição. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006. 61 – 86 p.

_____. A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá. 7º edição. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: Universitária São Francisco, 2006. 11 – 38 p.

_____. *Introdução à metafísica*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. 4º edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. *Os conceitos fundamentais de metafísica: Mundo – finitude – solidão*. Tradução Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Shuback; posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. 4º edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

LUKÁCS, G. *Conversando com Lukács*: entrevista a Leo Kofler, Wolfgang Abendroth e Hans Heinz Holz. 1º edição. Tradução Giseh Vianna. São Paulo: Instituto Lukács, 2014.

LUKÁCS, György. *El asalto a la razón*: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. Traducción de Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

_____. *Existencialismo ou marxismo?*. Tradução José Carlos Bruni. São Paulo: Livraria Ciências Humanas, 1979.

_____. *Introdução à uma estética marxista: Sobre a Particularidade como Categoria da Estética*. São Paulo: Instituto Lukács, 2018.

_____. Reificação e a consciência do proletariado. In: *História e Consciência de Classe*: estudos sobre a dialética marxista. Tradução Rodnei Nascimento; revisão da tradução Karina Jannini. São Paulo; Martins Fontes, 2003.

_____. *Prolegômenos para uma ontologia do ser social*. Tradução Lya Luft e Rodnei Nascimento: São Paulo; Boitempo, 2010.

_____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Carlos Nelson Coutinho, Mário Duayer, Nelio Schneider São Paulo: Boitempo: 2012.

_____. *Para uma ontologia do ser social II*. Tradução Nélio Schneider. Prefácio Guido Oldrini. São Paulo: Boitempo, 2013.

BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

LESSA, Sérgio. *Para compreender a ontologia de Lukács*. 4^o ed. Maceió: Coletivo Veredas, 2016. 200 p.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858*. Tradução Mario Duayer. São Paulo; Rio de Janeiro: Boitempo, UFRJ, 2011.

SARTORI, Vitor. O segundo Heidegger e Lukács: alienação, história e práxis. In: *Verinotio Revista On-line*. Belo Horizonte. n. 11, Ano VI, abr./2010.

_____. *Ontologia, Técnica e Alienação: para uma crítica ao Direito*. São Paulo: USP/ Direito, 2013. 495 p. Orientadora: Jeannette A. Maman. (Tese de Doutorado).

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre "Ser e Tempo"*. 4^o edição. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2008.

TERTULIAN, Nicolas. A ontologia em Heidegger e em Lukács: fenomenologia e dialética. In: *György Lukács e a emancipação humana*. Organização: Marcos del Roio. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. Sobre o método ontológico-genético em Filosofia. *Revista Perspectiva*, Florianópolis, v. 27, n. 2, 375-408, jul./dez. 2009.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

SOUSA, Wesley F. R. de. Apontamentos de crítica de Lukács a Heidegger: Ontologia e Alienação. Data de submissão: 19/12/2018 | Data de aprovação: 15/06/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

SOUSA, Wesley F. R. de. Apontamentos de crítica de Lukács a Heidegger: Ontologia e Alienação. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 246-267

TRADUÇÃO

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

BREVE GESTO DE DESALIAÇÃO: NOTA DXS TRADUTORXS AO ENSAIO DE DAVID GRAEBER

Coletivo Máquina Crítica - GEAC



BREVE GESTO DE DESALIAÇÃO:
NOTA DXS TRADUTORXS AO ENSAIO DE DAVID GRAEBER

Máquina Crísica– GEAC

A tradução do texto de David Graeber, intitulado “*Radical alterity is just another way of saying ‘reality’. A reply to Eduardo Viveiros de Castro*”, é parte de uma tomada de posição político-teórica. Há três anos, já havíamos traduzido parcialmente a resposta de Graeber às críticas que Eduardo Viveiros de Castro lhe dirigira no contexto de uma conferência pronunciada em Cambridge em 2014¹. À época, priorizamos o núcleo teórico do argumento, que se sustentava com relativa autonomia e prescindia, para os nossos fins, das explicações e demonstrações de natureza “etnográfica” oferecidas pelo autor. Agora, a convite dos editores da *Revista Práxis Comunal*, retornamos sobre o ensaio de Graeber para finalizar sua tradução. Ontem e hoje, o ânimo que nos leva a empreender a tarefa de tradução permanece o mesmo: pretendemos facilitar o acesso, principalmente para os estudantes de graduação e pós-graduação em antropologia e ciências sociais, ao cuidadoso esforço realizado por Graeber no sentido de elucidar e objetar as premissas subjacentes à chamada “virada ontológica” (VO). Elaborar e disponibilizar esse tipo de insumo reflexivo é uma declaração de compromisso com o debate teórico real, que procura explorar em profundidade – e sem complacência – as premissas de qualquer argumento filosófico concernente à condição humana e ao estatuto da própria realidade. Tal compromisso é ainda mais urgente quando a ofuscante preponderância de certas correntes de pensamento faz escassear a oferta de um instrumental teórico que seria imprescindível para abordá-las criticamente. Sem as armas da crítica, o mal-estar suscitado pela hegemonia de um paradigma não pode se expressar de forma sistemática, através do confronto de ideias e da multiplicação das divergências. A consequência disso é o empobrecimento do pensar e, pior ainda, o desenvolvimento de filiações teóricas tão mecânicas quanto dogmáticas e arbitrárias.

Em se tratando de correntes teóricas conservadoras – como é o caso da chamada VO –, a tarefa de confrontação responde não apenas à fidelidade ao debate intelectual genuíno, mas também à necessidade de assegurar a vigência e a vitalidade de um arcabouço conceitual compatível com as intenções de quem ainda pretende pensar no registro da emancipação coletiva. O texto de Graeber contempla razoavelmente bem essa necessi-

¹ Uma versão textual da conferência “Who is afraid of the Ontological Wolf?” foi publicada em 2015 no *The Cambridge Journal of Anthropology*, vol. 33, n. 1.

dade, na medida em que recupera e procura demonstrar duas teses centrais para a razão emancipatória contemporânea. Sintetizemo-las assim:

1) Onde quer que se desenvolva, a experiência humana é capaz de projetar problemáticas e enunciados potencialmente universais, isto é, pertinentes para qualquer situação onde questões homólogas estejam sendo colocadas.

2) Para o ser humano, a realidade apreende-se mediante fabulação teórica e experimentação prática, de modo que o conhecimento, imbricado no engajamento prático das pessoas com a materialidade que as constitui, estará sempre povoado de inconsistências e dilemas, ou seja, será um processo aberto a redefinições radicais, sem importar onde se manifeste. É precisamente neste aspecto do pensamento humano que reside a capacidade transformadora da própria espécie, tanto no que diz respeito à requalificação das suas formas de cooperação social, quanto no tocante à redefinição do seu metabolismo com a “natureza”.

Traduzimos o ensaio de Graeber porque, em alguma medida, ele entrava em sintonia com nossas orientações teóricas e com o tipo de debate que julgamos necessário. Mas traduzir um texto implica, também, alienar-se nele. Isto significa que, no ato de tradução, nossa própria capacidade de leitura, interpretação e escrita foi colocada a serviço da expressão – e da conseqüente difusão ampliada – dos argumentos de outrem. Finalizado o trabalho de tradução, acometeu-nos a sensação – talvez inevitável – de estar corroborando e aprofundando uma série de apostas teórico-políticas amplamente alheias àquelas que tentamos desenvolver no contexto do coletivo Máquina Crísica - GEAC. Certamente, o texto de Graeber significa um convite contundente ao estranhamento da VO. Além disso, representa uma valiosa oportunidade para visibilizar certos elementos de razão crítica que não costumam ser objeto de exposição e debate aprofundados nos territórios da antropologia disciplinar brasileira. No entanto, é difícil ignorar que nosso autor assume diversos *a priori* que o distanciam do pensamento radical e o aproximam do *mainstream* idealista da disciplina antropológica. O leitor com sensibilidade marxista – ou imbuído de uma saudável irreverência em relação aos discursos autocelebratórios da academia – encontrará indícios do que estamos dizendo ao longo de todo o ensaio. De qualquer forma, para atenuar a alienação de nossas palavras no corpo de um argumento relativamente estranho às inclinações que nutrimos, gostaríamos de assinalar brevemente uma divergência que denota nosso distanciamento político fundamental com relação a Graeber.

Começamos dizendo que, para nós, a resposta de Graeber a Viveiros de Castro é o segundo ato de um debate que põe em evidência diferentes tentativas de politizar duas facetas hegemônicas do fazer antropológico contemporâneo. Uma destas facetas enfatiza a produção da alteridade radical, ao passo que a outra se preocupa com a fundamentação de certo cosmopolitismo teórico de viés humanista. Neste quadro, a VO reencena a fabricação do “nicho do selvagem”², só que agora em chave descolonizadora. Aqui, tudo se passa como se o anti-colonialismo real, que varreu o mundo nos últimos duzentos anos, do Haiti ao Congo, nunca tivesse existido do ponto de vista teórico-filosófico. O que as lutas anti-coloniais postularam a respeito da existência de uma única humanidade – *Tout moun se moun men ce pa memn moun* [Toda pessoa é uma pessoa, ainda quando elas não sejam a mesma pessoa], reza um famoso provérbio haitiano – é irrelevante no paradigma “ontológico”. De fato, como demonstra Graeber de maneira convincente, o saldo epistemológico da VO é a segmentação do real em nichos “ontológicos” auto-referenciais que privam a política do horizonte da universalidade, tornando necessária, outra vez, a figura do antropólogo enquanto intérprete autorizado entre mundos discretos. A diferença com os tempos coloniais reside em que, hoje em dia, o antropólogo já não revela a singularidade do outro para um poder interessado em sujeitá-lo, mas pretende contrabandear para o interior das fronteiras de seu próprio mundo alguns elementos potencialmente desestabilizadores oriundos da “metafísica” selvagem. Por sua vez, a faceta do *mainstream* representada por Graeber almeja conferir à antropologia a tarefa de complexificar cada vez mais a imagem do humano. Isto seria possível através de um longo percurso etnográfico pelas formas exóticas de consciência, tendo em vista o propósito de “reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral”.

Em ambas as concepções, os outros existem em função da desesperada necessidade que a antropologia tardia possui de reivindicar um papel relevante no mundo social onde ela própria se desenvolve e de justificar suas incursões à selva e a ultramar mesmo quando ninguém mais solicita seus serviços nos lugares de destino. Mais do que nunca, os “nativos” existem em função do que se espera deles noutras latitudes. A última das ilusões da disciplina é acreditar-se essencial às lutas domésticas pela liberdade e pela auto-determinação. Agora, os “informantes” são a dádiva que os antropólogos oferecem aos seus próprios conterrâneos, sedentos de emancipação e auto-conhecimento. Ganhamos um espelho mágico onde a imagem miraculosa dos “nativos” distantes sussurra idéias inéditas, verdades desestabilizadoras sobre o mundo, convites ao exame crítico da consciência ocidental. Os caminhos da liberdade não precisam mais passar pelas dores do antagonismo.

2 “Nicho do selvagem” é um conceito cunhado pelo antropólogo haitiano Michel Trouillot para designar o espaço discursivo, constitutivo da “geografia da imaginação” ocidental, que ao longo do século XX foi ocupado e disciplinado pelo saber antropológico. Ver Trouillot, M. (2011). “La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad”. En: M. Trouillot, *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca y CESO-Universidad de los Andes, pp. 43-78.

As alternativas e possibilidades vêm de fora, na bagagem do antropólogo. Graeber anuncia a boa nova com estas palavras: “vejo [em Viveiros de Castro] um companheiro e um aliado político, na medida em que ambos somos ativistas que intuem que a antropologia não só está posicionada para responder questões de importância filosófica universal, mas também possui uma contribuição fundamental para a causa da liberdade humana”.

Ambos os processos de politização – o “ontológico” e o “humanista” – permanecem no terreno do idealismo. Tanto Viveiros de Castro quanto Graeber parecem assumir a premissa de que a redefinição de nossa própria realidade começa com a descoberta de novas categorias de pensamento. Dessas novas categorias intelectivas dependeria a conformação de outro ponto de vista sobre o mundo em que nos inserimos e, em consequência, a colocação em prática de algum tipo de ação transformadora. Nas antípodas desse raciocínio, as razões críticas imanentes às grandes irrupções políticas experimentadas pelo ser humano – o marxismo é uma dessas razões – sustentam que a mudança real responde, em primeiro lugar, às tensões que inevitavelmente caracterizam a vida coletiva em qualquer tempo e espaço. Tais tensões são anteriores às categorias que irão assegurar sua enunciação eficaz e resolutiva – i.e. sua enunciação *política*. Sendo assim, não faz sentido buscar meios para relativizar ou problematizar as categorias que subsidiam nossa vida cotidiana se tal problematização não partir de um incômodo *presente* com essas mesmas categorias. Como escreve Marx nos *Grundrisse*, “as categorias expressam formas de ser, determinações de existência” que “estão tanto na realidade quanto na cabeça”³. A possibilidade de uma crítica real dessas categorias, ou seja, de uma crítica que evidencie seu não absolutismo, é, antes que nada, imanente ao funcionamento das categorias em questão; funcionamento este indissociável da dinâmica de reprodução da própria formação social. Por exemplo: a crítica do fetichismo da mercadoria foi contemporânea das primeiras insurreições operárias europeias e fez-se necessária no contexto do engajamento de Marx com um movimento proletário em ascensão. É a impossibilidade objetiva do modo de produção assente na mobilização intensiva e mortificante do trabalho humano – impossibilidade decretada pelo movimento operário incipiente – que informa a necessidade teórica de um estudo crítico da forma mercadoria enquanto processo de objetificação em nome de cujo desenvolvimento todos os males tornam-se “necessários”.

Pode soar duro para certxs antropólogxs, mas é necessário dizer, sem reservas, que a problematização real e efetiva das categorias que determinam nossa existência prescinde completamente do trabalho de campo antropológico em terras longínquas. Tal problematização é imanente à formação social que habitamos e exprimível com quaisquer palavras que tenhamos ao alcance de nossas mãos. De fato, não falta nada à crítica transformadora salvo a decisão de empreendê-la. Esta constatação não implica que a ati-

³ Ver p. 85. Marx, Karl (2011). *Grundrisse: Manuscritos Econômicos de 1857-1858. Esboço da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo.

vidade de pesquisa careça de relevância para a prática política transformadora, mas redefine completamente sua função. A pesquisa social serve à “causa da liberdade humana” – para usar os termos grandiloquentes de Graeber – quando é função do exercício de tal liberdade, isto é, na medida em que identifica, simultaneamente, as condições de possibilidade e de impossibilidade de uma libertação que *já se ensaia* em contextos sociais específicos. Neste caso, nenhuma antropologia é realmente fundamental, posto que a “revelação de algo novo a respeito dos seres humanos em geral” torna-se atributo da ação política coletiva, desde que esta última não decline, nunca, de seu próprio universalismo. O que fazer, então, com todo o corpus teórico produzido sob a égide da “Antropologia”? Que *utilidade política* ele teria uma vez que a realização das possibilidades intrínsecas ao ser humano devém um processo multilocalizado de experiências libertadoras que podem comunicar suas verdades e percalços umas às outras, de pleno direito e a seu bel prazer, sem qualquer mediação antropologizante? Nesta conjuntura – que é a nossa conjuntura – tudo o que já foi e vier a ser escrito em nome da “Antropologia” talvez compartilhe um valor de uso análogo ao da literatura em geral e ao da poesia: reserva de palavras e de histórias que se doam ao pensamento de quem lê como um estímulo à imaginação e, mais do que isso, como um insumo para dizer coisas novas *quando for necessário dizê-las*. Este seria um encerramento digno e redentor para a era da política antropológica, que começou como apêndice da política colonial e que persiste, hoje, exausta, como uma instância da política representativa⁴. Finalizado o tempo em que, enquanto disciplina, a antropologia era chamada a desempenhar um papel político preciso – seja qual fosse –, estamos, agora, autorizados a fazer nossas pesquisas corpo a corpo com os demais, atentos às suas palavras e pensamentos. Libertos de qualquer fidelidade com a reprodução da política antropológica, podemos participar sem receio do movimento transformador real que pulsa em qualquer situação; movimento que se deixa tanger no enunciado de novas prescrições e possibilidades, as quais não dizem respeito apenas ao outro, mas sim a todo e qualquer ser humano capaz de ouvi-las e de perceber, nelas, um critério para a conjunção política. Podemos fazer tudo isso sem lançar mão de nenhuma prerrogativa de autoridade disciplinar; sem estipular de antemão o valor de nosso trabalho de pesquisa, procurando, ao contrário, definir tal valor em concordância com a tarefa circunstancial que nos propusemos a encarar enquanto pesquisadores.

Graeber nos diz que sua abordagem “não é simplesmente uma questão de ‘ocidentais’ explorando a sabedoria ‘nativa’ para entender melhor a si mesmos”. “Com certeza – ele prossegue –, vivemos em um mundo violento e desigual e as estruturas de poder existentes tenderão a produzir esse tipo de situação exploratória. No entanto, isto ocorre com qualquer projeto intelectual desenvolvido no interior de estruturas violentas e

4 O caráter de instância da política representativa reivindicado pela disciplina fica evidente em épocas de crise e ajuste econômico, quando os praticantes da antropologia sentem-se obrigados a justificar sua relevância perante o Estado, reivindicando um papel chave na formulação de políticas públicas e na produção ideológica necessária à manutenção do regime democrático.

desiguais [...] Tudo pode servir aos propósitos do poder”. Contudo, se deixarmos de lado a pretensão de fazer política em chave antropológica, poderemos experimentar formas de saber e de conhecer que não são imediatamente interiores às “estruturas violentas e desiguais” que originaram essa disciplina e que hoje em dia financiam sua reprodução. Aceitar que “tudo” pode servir aos propósitos do poder é supor, em qualquer prática cognoscitiva, um compromisso potencial com a ordem existente. Esta é, naturalmente, uma vicissitude dos saberes disciplinares. Em maior ou menor medida, esses saberes devem sua existência ao beneplácito econômico dos poderes estabelecidos e à utilidade potencial de sua epistemologia quando se trata de falar sobre os “outros” – mesmo quando os “outros” ignorem completamente o projeto do qual se tornaram parte compulsoriamente. No entanto, se a produção do conhecimento for integralmente assumida – em seus meios e em seus resultados – por quem participa do projeto que a torna necessária, então não há razão para temer a captura nas mãos do poder. Evidentemente, o controle coletivo sobre os meios de produção do conhecimento não é nenhuma garantia contra operacionalizações errôneas e até mesmo desastrosas dos frutos da prática cognoscitiva. De qualquer forma, se tais erros vierem a produzir-se, eles serão responsabilidade de quem os cometeu e poderão, quem sabe – mediante auto-crítica –, aperfeiçoar futuros processos de pesquisa comprometida.

À luz do que viemos argumentando, já não será necessário, como gostaria Graeber, descobrir “qual a melhor abordagem – e as melhores formas – para apoiar aqueles que estão tentando desafiar [as] estruturas de poder e autoridade”. Esta, que é a questão política crucial segundo nosso autor, não faz muito sentido no contexto de uma prática investigativa que, desde o início, é parte de um esforço emancipatório localizado. A pesquisa pode ser o espaço apropriado para especificar a teoria *inerente* a uma política combativa. Teoria, aqui, é sinônimo de um discernimento adequado a respeito da natureza do antagonismo em que estamos inseridos e das nossas próprias capacidades de ação transformadora no mundo social. Em outros termos, trata-se da expressão teórica de um antagonismo real e da enunciação de um horizonte afirmativo situado mais além da resolução desse mesmo antagonismo. Viver a pesquisa social como a busca de uma teoria imanente às situações de antagonismo é aceitar de bom grado aquela exortação que xs antropólogos tiveram que ouvir – especialmente depois da segunda metade do século XX – por parte de quem costumava ser seu objeto privilegiado de pesquisa: “voltem para casa”. É em casa que a pesquisa social prova sua relevância política, sem abdicar, é claro, do diálogo com os outros, partindo do pressuposto de que eles realmente podem ter – como propõe Graeber com lucidez – uma “mensagem para toda a humanidade”. Deixemos, no entanto, que essa mensagem seja articulada conscientemente por seus próprios portadores, reservando-nos a tarefa de mediá-la politicamente em nossas respectivas lutas para, assim, ampliar o horizonte da emancipação coletiva.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

GEAC, Máquina Crítica. Breve gesto de desalienação: nota dxs tradutorxs ao ensaio de David Graeber.

Data de submissão: 19/12/2018 | Data de aprovação: 15/06/2019

A Práxis Comunal é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:

GEAC, Máquina Crítica. Breve gesto de desalienação: nota dxs tradutorxs ao ensaio de David Graeber. In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 269-276

PRÁXISCOMUNAL

volume 2 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2019

ALTERIDADE RADICAL É SÓ OUTRA FORMA DE DIZER “REALIDADE”: RESPOSTA A VIVEIROS DE CASTRO

David Graeber



ALTERIDADE RADICAL É SÓ OUTRA FORMA DE DIZER “REALIDADE”. RESPOSTA DE DAVID GRAEBER A VIVEIROS DE CASTRO¹.

David Graeber²

Velhos debates antropológicos, como aqueles tornados famosos por Edmund Leach ou David Schneider, foram, alguma vez, um dos sinais mais dramáticos – e cativantes – da vitalidade da disciplina³. Eles parecem não ter voltado a acontecer. Talvez esse seja o resultado inevitável da fragmentação: nós já não compartilhamos um substrato comum que nos permita entrar em acordo sobre aquilo que vale a pena ser discutido. Quando os antropólogos se engajam em polêmicas nos dias de hoje, na maioria das vezes eles parecem travar um diálogo de surdos, frequentemente aos gritos.

Neste sentido, devo dizer que Eduardo Viveiros de Castro, em sua recente Conferência Marilyn Strathern, intitulada “Quem tem medo do lobo ontológico”? (2015), está propondo que revivamos uma velha tradição. Ao tomar certos argumentos de um ensaio sobre fetichismo de minha autoria (Graeber, 2005) como exemplos do que ele considera serem “movimentos inadmissíveis” na antropologia, Viveiros de Castro parece estar clamando por algum tipo de resposta. Parece-me que esse tapa de luva cortês, bem humorado e fraternal oferece uma oportunidade para reviver a antiga tradição dos grandes debates num espírito novo e mais generoso. Devo dizer que me sinto lisonjeado pela oportunidade. Sou um profundo admirador do trabalho de Eduardo Viveiros de Castro e vejo nele um companheiro e um aliado político, na medida em que ambos somos ativistas que intuem que a antropologia não só está posicionada para responder questões de importância filosófica universal, mas também possui uma contribuição fundamental para a causa da liberdade humana.

Em outras palavras, nós compartilhamos tantas coisas em comum que a explicitação de nossas diferenças poderia resultar instrutiva.

Finalmente, penso que o ponto imediato de nosso desacordo – ou seja, o que é e o que não é permitido a um antropólogo dizer sobre a magia do granizo malgaxe –, ainda

1 Tradução realizada pelo coletivo Máquina Crítica - Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC). O texto original, licenciado sob Creative Commons, foi publicado pela primeira vez em *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, volume 5, número 2 (outono de 2015) [N. de T.].

2 David Graeber é professor de antropologia na London School of Economics and Political Science. É autor de vários livros, entre os quais cabe destacar: *Lost people: Magic and the legacy of slavery in Madagascar* (2007), *Towards an anthropological theory of value* (2001), *Direct action: An ethnography* (2009), *Debt: The first 5000 years* (2010), *The democracy project: A history, a crisis, a movement* (2013) e *The utopia of rules: On technology, stupidity, and the secret joys of bureaucracy* (2015).

3 Gostaria de agradecer Rita Astuti, Maurice Bloch, Sophie Carapetian, Giovanni da Col, Rebecca Coles, Julie Goldsmith, Stephanie Grohmann, Mervyn Hartwig, Erica Lagalisse, Niall McDevitt, Hayder Al-Mohammad, Heathcote Ruthven, Marshall Sahlins, Alpa Shah, David Wengrow, Heather Williams e Matthew Wilde por suas valiosas leituras e reflexões.

que seja muito específico, pode introduzir questões que a antropologia faria bem em encaminhar; questões que, de fato, têm implicações políticas maiores.

Primeiramente, quero introduzir a questão de modo sumário. Viveiros de Castro se tornou, ao longo da última década, o referente principal do que veio a ser conhecido, na antropologia, como “virada ontológica” (de agora em diante, VO; ver, entre outros, Candea 2011; Henare, Holbraad e Wastel 2007; Holbraad 2007, 2008, 2009, 2012a, 2012b; Pedersen 2001, 2011, 2012; Viveiros de Castro 2003, 2013, 2015; cf. Heywood 2012; Laidlaw 2012; Salmond 2014). Na sua Conferência Strathern, Viveiros apresentou-me como um exemplo de antropólogo *démodé*, que ainda apega-se ao velho hábito de desmentir alegremente o que costumava ser chamado de “crenças aparentemente irracionais” – neste caso, a crença de que um feitiço chamado Ravololona poderia impedir que as tempestades de granizo se abatessem sobre os cultivos agrícolas. Neste sentido, eu pertenceria a uma tradição que encara tais crenças como não verdadeiras em sentido literal e que procura explicá-las como projeções de relações sociais de algum tipo. Tal abordagem não teria se desenvolvido em nenhum sentido fundamental desde que Evans-Pritchard (1937) argumentou que as ideias zande sobre bruxaria não podiam ser literalmente verdade e que, em vez de simplesmente compilar relatos aparentemente contraditórios e tentar imaginar o que esse povo deveria pensar de modo que tais posições fossem consistentes, a tarefa real do etnógrafo seria entender como a sociedade é organizada de tal forma que ninguém nunca perceba que certas declarações são contraditórias.

Devo admitir que, da minha parte, não vejo qualquer vexame na afinidade com Evans-Pritchard. Isto porque eu sempre encarei sua exposição da bruxaria zande como uma das mais brilhantes análises da ideologia jamais feitas. O ponto central de Evans-Pritchard era que, quando falavam em abstrato, os azande iriam invariavelmente proferir certas declarações – por exemplo: que as bruxas eram um pequeno coletivo de agentes malévolos e auto-conscientes; que filhos de bruxos também eram bruxos – que, na verdade, contradiziam sua prática cotidiana (até certo ponto, todo mundo admitia a bruxaria inconsciente e ninguém falava de linhagens de bruxos). Por que não deveríamos sinalizar essa contradição? A resposta de Evans-Pritchard era que a sociedade zande estava organizada de tal modo que os dois [tipos de declaração] nunca se justapunham. Os azande não eram sociólogos. Eles não pretendiam encarar posições individuais sobre esta ou aquela pessoa como um ponto de partida significativo para refletir sobre a sociedade como um todo. As coisas são diferentes em nossa própria sociedade, na qual é comum ouvirmos generalizações absurdas do tipo “qualquer um que for suficientemente determinado e acreditar realmente em si mesmo poderá ter sucesso na vida”. Afirmações desta natureza

ocorrem a despeito da realidade cotidiana: sabemos que se cada indivíduo acordar pela manhã decidido a se tornar o próximo Sir Richard Branson⁴, a sociedade continuará organizada de tal forma que ainda existirão motoristas de ônibus, zeladores, enfermeiros e caixas de supermercado.

Sendo assim, a questão sobre “em que os azande deveriam acreditar para que certas declarações fossem consistentes” é uma pergunta equivocada. Os proponentes da VO estariam de acordo comigo neste ponto, mas por razões opostas às minhas. Eles argumentariam que tal indagação ainda não foi longe o suficiente: a verdadeira questão não deveria ser “o que os azande precisam crer”, mas sim “o que o mundo *deveria ser* para que suas declarações sejam consistentes?” Seria, então, incumbência do etnógrafo escrever *como se* esse mundo realmente existisse, pelo menos para os azande. Isto implicaria não só reconhecer sua alteridade radical, mas também aceitar que nós jamais poderemos entendê-la completamente, o que não nos impediria de fazer com que os conceitos subjacentes a essa alteridade “perturbem” nossas próprias crenças teóricas.

Agora, detenhamo-nos na objeção de Viveiros de Castro sobre o feitiço malgaxe do granizo.

Primeiramente, quero reagir às acusações que me foram endereçadas inserindo minhas observações num contexto etnográfico mais integral. Ao fazê-lo, pretendo evidenciar o que está realmente em jogo quando se abre uma fissura entre as abordagens “ontológicas” e aquelas empreendidas por antropólogos como eu. Este ensaio irá explorar alguns textos fundamentais da virada ontológica para argumentar, entre outras coisas, que, a despeito de suas declarações em sentido contrário, tal movimento teórico não abandona a tradicional indagação filosófica em torno de uma ontologia universal. Na verdade, a VO propõe sua própria ontologia universal tácita que consiste, essencialmente, numa forma de idealismo filosófico. Em contraste, eu argumento em favor de uma combinação entre realismo ontológico e relativismo teórico, sugerindo que, longe de tentar impor concepções próprias pelas costas dos meus interlocutores malgaxes, tal abordagem está bem próxima da forma como os próprios malgaxes pretendem pensar sobre essas questões. Tal proximidade proporciona um diálogo significativo sobre um conjunto de questões consideradas pertinentes por meus interlocutores em Madagascar.

O DEBATE

Não é necessário sumarizar meu artigo sobre fetichismo porque Viveiros de Castro evoca apenas uma pequena passagem dele. Basta dizer que se trata, fundamental-

⁴ Richard Charles Nicholas Branson é um empresário britânico, o fundador do grupo Virgin e autor de diversos livros. Seus investimentos vão da música à aviação, vestuário, biocombustíveis e até viagens aeroespaciais [N. de T.].

mente, de um ensaio sobre o pensamento duplo. A palavra “fetiche” é geralmente invocada quando as pessoas parecem falar de uma maneira e agir de outra. Tomemos o caso dos objetos africanos outrora rotulados como “fetiches” pelos comerciantes europeus e por outros viajantes. Quem empregava ditos objetos insistia em seu caráter divino, ainda quando agisse como se não acreditasse nisso (os deuses em questão podiam ser criados e descartados conforme a necessidade). Diga-se de passagem, no caso do atual fetichismo da mercadoria, ocorre exatamente o oposto: um corretor financeiro vai insistir em que ele não acredita realmente que a carne de porco ou os derivativos securitizados estão fazendo isto ou aquilo – em tese, tratar-se-ia apenas de figuras de linguagem. Sendo assim, o corretor em questão *age* como se acreditasse que as mercadorias estão fazendo essas coisas. Pois bem, no artigo mencionado por Viveiros de Castro, eu sublinhava que os *ody* malgaxes – termo geralmente traduzido como “encanto” ou “feitiço” – eram muito similares aos fetiches africanos evocados anteriormente. Além disso, eu sugeria que o duplo pensamento é típico dos momentos de criatividade social. Aqui, uma abordagem marxista clássica, que vê no “fetichismo” apenas uma confusão entre a perspectiva individual e a natureza da totalidade social, não seria pertinente porque a totalidade social relevante ainda carece de existência – de fato, a totalidade está em processo de criação precisamente através desses atos “fetichistas”⁵.

Viveiros de Castro passa por cima de todas essas reflexões para enfatizar um único parágrafo, que aparece ao final do ensaio. Ele indica que, comumente, os antropólogos declaram que o entendimento de seus informantes sobre o mundo está errado. Evans-Pritchard teria agido assim quando esclareceu aos seus leitores que “as bruxas, tal e como os azande as concebem, não existem” (Evans-Pritchard, 1937, p. 63). Mas não precisamos retornar até a obra de Evans Pritchard. Hoje em dia, alguns antropólogos ainda fariam como ele. Para ilustrar este ponto, Viveiros de Castro cita a seguinte passagem do meu ensaio:

Claro que estaríamos indo longe demais se afirmássemos que a visão fetichista é simplesmente verdadeira: o Lunkanka não pode realmente dar um nó nos intestinos de alguém; o Ravololona não pode prevenir realmente a queda do granizo sobre as plantações. No final das contas, nós provavelmente estejamos lidando, aqui, com o paradoxo do poder, entendido, este último, como algo que existe apenas se outras pessoas creem que ele existe. Trata-se de um paradoxo que, como já argumentei, também se encontra no núcleo da magia, a qual parece estar envolvida por uma aura de fraude, espetáculo e artimanhas. No entanto, poderíamos sugerir que este não é apenas o paradoxo do poder. É, também, o paradoxo da criatividade (Graeber, 2005, p. 430 *apud* Viveiros de Castro, 2015, p. 15).

5 E, é claro, não há garantia de que a tentativa de totalização realmente funcione.

Esta é a resposta de Viveiros de Castro:

“Já está decidido desde o início”, como diriam Deleuze e Guattari, que os fetiches só podem servir para representar ilusões necessárias, conjuradas pela vida em sociedade. Márcio Goldman, num artigo do qual eu roubei esta passagem, assim como o espírito geral do comentário, observa que o esforço de Graeber por salvar a noção marxista de “fetichismo” – segundo a qual os fetiches seriam “objetos que parecem investir qualidades humanas que são, no final das contas, derivadas dos próprios atores” – está mal colocado. Graeber procura alguma maneira de reconciliar os merina com Marx, argumentando que os fetiches só se tornam “perigosos” quando “o fetichismo abre caminho para a teologia, isto é, para a segurança absoluta de que os deuses são reais” (reais como as mercadorias, poderíamos dizer). Goldman (2009, p. 114 e ss.) pontua que o problema com esse árduo esforço de salvar os nativos é que ele é empreendido pelas suas costas. Em primeiro lugar, conviria questionar se a conversão do fetichismo em uma “vontade de crer” que estaria na raiz do poder social ou real seria aceita pelos nativos. Em segundo lugar, poderíamos indagar se tal redução – que soa mais como uma tentativa de reconciliar uma ontologia ocidental explícita (a saber, o materialismo dialético) com a ontologia merina implícita – não terminaria sendo o reforço, e não apenas a preservação, de nossa própria estrutura ontológica. Aqui, parece não existir um esforço de problematização das nossas próprias premissas. O poder mágico, tal como os merina o concebem, não existe. (ibid.)

O que dizer sobre esta passagem? Viveiros de Castro, seguindo um ensaio anterior de Marcio Goldman (2009), parece propor os seguintes argumentos:

1) que existe um povo chamado “os merina” ao qual pode ser atribuída certa “ontologia implícita” que inclui determinada concepção de poder mágico;

2) que eu estou negando a legitimidade dessa concepção “merina” quando digo que o Ravololona (feitiço do granizo) não pode “realmente” parar o granizo;

3) que eu estou substituindo a teoria merina explícita por uma teoria diferente, derivada de Marx, para a qual tais ilusões são a projeção de qualidades humanas em objetos materiais;

4) que quando digo que os “nativos” reconhecem tacitamente que isto está acontecendo, eu estou tentando formular meu argumento “pelas suas costas”, por meio de declarações e teorias sobre o poder social com as quais seria improvável que eles concordassem.

5) que, ao fazer isso, eu falho em problematizar minhas próprias premissas teóricas (marxistas) em resposta à ontologia “nativa” tácita sobre o poder mágico.

Começo pelo último argumento (número 5). Seria pouco razoável esperar que o autor tenha feito um estudo detalhado dos meus primeiros escritos etnográficos a respeito da *fanafody* – ou feitiçaria – malgaxe (cf. Graeber 1996a: 15–19; 1996b [ver, também 2007b: 226–34, 241–43]; 2001: 108–14, 232–45; 2005: 421–26; 2007a: 35–39, 73–86, 139–82, 185–87, 232–36, 242–50, 261–308, 320–23, 338–47; 2007b: 165, 195, 278–79; 2012: 36–39). De qualquer forma, levando em conta que Viveiros de Castro presumivelmente leu o artigo que está criticando, é de se esperar que ele esteja ciente de que se trata de uma tentativa explícita de empregar a etnografia para problematizar as categorias teóricas marxistas. Eu finalizo o ensaio argumentando que os “fetiches” africanos não são, no final das contas, fetiches no sentido marxista. A clássica análise marxista do fetichismo não pode ser aplicada a qualquer contexto que envolva atividade social dramática⁶. Em tais circunstâncias, o que nós chamamos de fetichismo ou magia pode, de certa forma, ser considerado verdadeiro. Em meu ensaio, eu ainda sugeria – na segunda metade do parágrafo que Viveiros de Castro cita em sua palestra – que o que Marx concebe como uma sociedade livre poderia ser, pelo menos em certo sentido, mais fetichista que a nossa própria sociedade!

Sendo assim, presumivelmente a objeção de Viveiros de Castro não seria a de que eu me abstenho de usar o material etnográfico para problematizar minhas próprias premissas teóricas, mas sim a de que eu não faço isso da forma como ele gostaria. O que eu deveria ter feito seria examinar “o poder mágico, tal e como ele é concebido pelos *merina*” e, em seguida, tratá-lo não como uma teoria ou crença, mas como realidade; uma realidade que “nós ocidentais” jamais seremos capazes de compreender completamente; uma realidade à qual nossas categorias mais familiares, como fetiche, não aplicam-se. Em outras palavras, só há dois caminhos autorizados para “problematizar nossas próprias premissas”: podemos aceitar e tratar de lidar com a alteridade radical dos conceitos “nativos”, considerando as implicações de tomá-los como uma forma de realidade (mas uma realidade que existe apenas para esse grupo particular de “nativos”), ou, alternati-

⁶ Neste sentido, meu argumento assemelhava-se ao que Bruno Latour (2007) desenvolvia naquela mesma época. Para ele, a ciência social durkheimiana pode até ser adequada em tempos de normalidade, mas não está em condições de tanger situações de criatividade social. Latour parece não ter concordado com o paralelismo, dado que depois de eu ter-lhe enviado meu artigo, ele imediatamente suspendeu a troca de mensagens.

vamente, podemos aceitar o marco teórico geral proposto pelos protagonistas da “virada ontológica”. Quanto a mim, devo admitir que não estou disposto a seguir nenhuma dessas vias. Em vez disso, concluo que os exemplos do *nkisi* bakongo e do *ody* malgaxe podem nos ensinar algo inesperado sobre os seres humanos de qualquer lugar – e não só sobre agricultores e astrólogos malgaxes, “antropólogos ocidentais”, xamãs amazônicos, lojistas egípcios, poetas mexicanos, e revolucionários alemães do século XIX.

Desta forma, poderíamos dizer que Viveiros de Castro não está objetando o fato de eu deixar de problematizar as premissas com as quais estou familiarizado, mas sim minha tendência a problematizá-las *em demasia*.

Antes de prosseguir, detenhamo-nos mais longamente sobre este ponto. É necessário ponderar o que está em jogo aqui. Parece haver duas concepções muito diferentes sobre o que é a antropologia no fim das contas. Quando, afinal, estamos desestabilizando realmente nossas próprias categorias? Tal desestabilização depende de que entendamos a “alteridade radical” de um grupo específico? Ou, por outro lado, associa-se ao esforço de mostrar que, em certo sentido, a alteridade não é tão radical quanto parece, de modo que podemos usar certos conceitos aparentemente exóticos para reexaminar nossas próprias premissas cotidianas, visualizando, assim, algo novo a respeito dos seres humanos em geral? Obviamente, eu sou um expoente da segunda posição. De fato, parece-me que os grandes logros da antropologia ocorrem, precisamente, quando estamos dispostos a empreender esse segundo movimento, do qual emergem indagações do tipo: “Mas, ao fim e ao cabo, não seríamos todos totemistas em algum sentido?” “Conhecer a lógica do tabu polinésio não nos levaria a ver com outros olhos categorias mais familiares, como a etiqueta ou o sagrado?”

Desejo enfatizar o seguinte: conduzir o tipo de análise pelo qual propendo não é simplesmente uma questão de “ocidentais” explorando a sabedoria “nativa” para entenderem melhor a si mesmos. Com certeza, dado que vivemos num mundo violento e desigual, as estruturas de poder existentes tenderão a produzir esse tipo de situação exploratória. No entanto, isto ocorre com qualquer projeto intelectual desenvolvido no interior de estruturas violentas e desiguais (incluindo os projetos de reconhecimento da alteridade radical, que podem acabar incorrendo em algum tipo de *apartheid* moral ou político: cf. Leve 2011; Graeber 2007b: 288–90). Tudo pode servir aos propósitos do poder. Para mim, a questão política consiste em nos perguntarmos sobre qual abordagem deveria ser seguida para apoiar aqueles que estão tentando desafiar as estruturas do poder.

A “teoria etnográfica”, tal e como Giovanni da Col e eu (2011) a denominamos, é uma tentativa de tornar mais explícita essa segunda abordagem que vim reivindicando. Poderíamos dizer que tal abordagem inclui dois passos articulados que se repetem inter-

minavelmente (“recursivamente”, como diriam os OuTros⁷): 1) uma tentativa de tanger a lógica interna de um conceito – ou prática – aparentemente exótico (tendo em mente que os conceitos são sempre a contra-cara de uma forma de prática – i.e., os números não são um *a priori*, mas um efeito da prática de contar; o tabu é um efeito da prática de interditar [tabooing]); 2) um esforço de reexaminar práticas menos exóticas e aparentemente mais familiares sob a luz dessa análise, de modo a ponderar se as noções do senso comum são, em algum sentido, parciais, inadequadas ou equivocadas. A história do conceito de fetichismo é, na verdade, uma ótima ilustração do que venho dizendo. Como William Pietz (1985, 1987, 1988) argumentou celeberrimamente, os comerciantes europeus que operavam no oeste da África nos séculos XVI e XVII inventaram a palavra “fetiche” porque careciam de uma linguagem através da qual falar sobre a maioria das práticas que eles observavam em sua contra-parte africana. Uma vez que eles efetivaram tal invenção, a noção de fetiche assegurou aos pensadores europeus um tipo de pivô conceitual que lhes permitiu conceber algumas das suas práticas comuns e correntes (comerciais e sexuais) sob uma luz radicalmente nova. As teorias resultantes levaram outras pessoas a retornarem ao material africano para descobrir que a concepção original de “fetichismo” era amplamente inadequada, o que, por sua vez, levou-nos a repensar nossas próprias premissas teóricas sobre o “fetichismo” da mercadoria... e por aí vai. Meu próprio ensaio era só mais um momento desse intercâmbio permanente.

Certos propositores da VO tendem a afirmar explicitamente que uma das maiores vantagens de sua própria abordagem é nos proteger do desconforto de realizar esse segundo movimento. Palavras de Martin Holbraad:

Um corolário [da virada ontológica] sinalizado com menos frequência tem a ver com a forma em que ela na verdade protege ambos os lados envolvidos num suposto desacordo. Os proponentes da virada ontológica enfatizam reiteradas vezes que [seu procedimento] nos salva da arrogância de pensar que as pessoas que nós estudamos são bobas quando elas falam e fazem coisas que, para nós, figuram como irracionais. Mas, da mesma forma, [a virada ontológica] nos previne contra o impulso relativista de dizer que o que nós consideramos racional é algo “situado”, “construído”, etc. Nosso desejo antropológico de dar crédito a quem parece estar dizendo que as pedras são pessoas não encontra sustentação no senso comum compartilhado segundo o qual as pedras não são pessoas: novamente, o que conta como uma pedra é diferente em ambos os casos. *A virada ontológica, em outras palavras, protege nossa “ciência” e nosso “senso comum” tanto quando ela protege o “nativo”*⁸. (Holbraad *apud* Alberti, Fowles, Holbraad, Marshall e Witmore 2011, p. 903). Grifos meus.

7 No texto original, David Graeber escreve “the OThers”, fazendo uma brincadeira com o vocábulo “others” (outros) e a sigla em inglês para “virada ontológica”, OT (*Ontological Turn*). Escolhemos manter, na presente tradução, esta sobreposição de sentidos proporcionada pela grafia em caixa alta das letras O e T [N.deT.].

8 Pelo menos aqui a palavra “nativo” está escrita entre aspas...

Esta passagem é crucial porque deixa clara a natureza em última instância conservadora do projeto ontológico – pelo menos nesta acepção particular. A ciência ocidental e o senso comum estão “protegidos” de qualquer desafio – o que significa, necessariamente, a proteção daquelas estruturas de autoridade que nos dizem, efetivamente, em que consiste a “ciência ocidental” ou o “senso comum”. Sendo assim, se o teu interlocutor for um budista theravada reformador (cf. Leve, 2011) ou um naxalita revolucionário (cf. Shah, 2013; 2014) que afirma ter uma mensagem para toda a humanidade, a recomendação “ontológica” seria que ele baixasse a bola e falasse por si mesmo. Quaisquer pretensos Zaratrustas devem retornar às suas montanhas. Com efeito, o ontologista declara o seguinte:

Não pretendo desafiar a autoridade de um adivinho cubano que me diz que “pó é poder” no interior daquele espaço que foi atribuído ao adivinho cubano para falar sobre tais assuntos; da mesma forma, esse adivinho cubano não tem por que desafiar um cientista ocidental que está operando dentro do que considero uma esfera de autoridade apropriada para o cientista ocidental. No que diz respeito a essas pessoas que eu defino como “ocidentais”, não questionarei – na esfera definida como “ocidente” – quaisquer suposições comuns sobre a natureza do tempo, dos objetos, das mudanças, dos sujeitos, da consciência, da criatividade ou da ação em referência àquilo que o adivinho cubano tem a dizer.

Em outras palavras, o adivinho não pode nos dizer nada a respeito dos seres humanos em geral, assim como o antropólogo também não pode fazê-lo. Como disse Wittgenstein uma vez, devemos deixar o mundo exatamente como nós o encontramos.

Retornemos sobre aquela sentença em particular que Viveiros de Castro se propôs a criticar: “o Ravololona não pode prevenir realmente a queda do granizo sobre as plantações”⁹.

Cabe explicar que “Ravololona” é o nome de um famoso *ody* – ou “encanto” – malgaxe. Outrora, um encanto de mesmo nome figurava no panteão oficial do *sampy*, às vezes chamado de “palladia real” (Berg, 1979), que protegia o reino de Merina no século XIX. Uma manifestação desse encanto se manteve como feitiço do granizo do outro lado das montanhas, em Betafo, a comunidade onde eu realizei meu trabalho de campo do doutorado entre 1989 e 1991¹⁰. Viveiros de Castro sugere que é difícil de imaginar que “os

9 O Lunkanka, que também foi citado, não é um *ody* malgaxe propriamente dito, mas um *nkisi* bakongo que foi discutido numa longa citação de meu ensaio (Graeber 2005: 417). Viveiros de Castro assume, erroneamente, que ambos os feitiços seriam malgaxes.

10 O *sampy* foi oficialmente destruído quando o Rei Ranavalona II converteu-se ao cristianismo em 1869. A palavra passou, então, a ser utilizada como tradução do termo “ídolo”, que aparece no Velho Testamento. Já *fanampoana sampy* (“servir aos ídolos”) se tornou a tradução de “paganismo”. Como resultado, ninguém hoje em dia admite ter algum tipo de relação com o *sampy*. Os feitiços do granizo contemporâneos (*ody havandra*) – cujos poderes não estão, de nenhuma forma, limitados ao granizo – são, contudo, nítidas versões tardias de uma mesma coisa e, frequentemente, possuem os mesmos nomes e poderes. No século XIX, o Ravololona foi um *sampy* real, ainda que de importância menor (ele não aparece em todas as listas oficiais de feitiços). Diz-se que ele escapou do expurgo real e veio a se tornar o guardião de um poderoso

merina” concordassem com as minhas afirmações. Diante de semelhante assertiva, proponho-me a especificar em que consiste o suposto “movimento ilegal”¹¹ do qual sou acusado por Viveiros de Castro. Aparentemente, eu estaria apelando a uma forma ocidental de conhecimento da realidade que, enraizada na ciência, pretende fazer afirmações de ordem universal e se considera necessariamente superior ao entendimento – ou às realidades – daqueles que estão sob estudo.

Há, de fato, uma série de problemas neste tipo de crítica. O primeiro deles concerne à real existência de um povo que possa ser referido como “os merina”. No meu trabalho, tomo o cuidado de evitar o uso da palavra “merina” neste sentido¹². Há uma razão simples para isso. Se bem a palavra “merina” parece ter sido eventualmente utilizada no século XIX e início do XX como um termo genérico para designar os habitantes do norte do planalto central de Madagascar, momento a partir do qual começou a estabelecer-se na literatura antropológica, eu mesmo não encontrei durante meu trabalho de campo nenhuma pessoa que se referisse a si mesma como “merina”. Meus interlocutores recorriam a uma série de outras referências para se auto-denominar: grupo de status (*andriana*, *hova* ou *mainity*), lugar de residência (“as pessoas do centro do país...”) e assim sucessivamente. Se eles estavam dialogando sobre temas como o *fanafody* ou a magia, referiam-se a si mesmos simplesmente como “malgaxe”, de maneira que neste contexto as diferenças sociais e geográficas eram basicamente irrelevantes.

Era compreensível que eles assim o fizessem, já que as ideias e práticas relacionadas ao *fanafody* eram, de fato, uniformes em toda a ilha. Mas isso levanta algumas questões espinhosas para os ontologistas. A magia e as práticas a ela associadas são geralmente tratadas como um fenômeno pan-malgaxe; se existe uma ontologia tácita que as anima, ela deveria abarcar toda a ilha. Por outro lado, as ideias sobre os ancestrais, por exemplo, variam consideravelmente de acordo com a região de Madagascar. Isto significaria, por acaso, que a realidade é estratificada? E se alguém que vive em Betafo estiver numa realidade diferente de alguém que mora em Tulear quando o assunto são os ancestrais, mas se encontrar na mesma realidade quando se refere ao *fanafody*? Se isso for correto, eu poderia presumir que, no concernente a uma terceira questão – a epidemiologia, por exemplo –, estes sujeitos estão na mesma realidade que os nova-iorquinos ou os londrinos?

ancestral chamado anak’Antitra na região de Arivonimamo, a mesma área onde fiz meu trabalho de campo (Clark 1896: 455-56; Renel 1915: 142, 158-59; Domenichini 1985: 694-96). Havia várias expressões do Ravololona à época de minha pesquisa, assim como também estava presente seu feitiço rival, o Ravatomaina. A história que me contaram em Betafo foi que o atual detentor do Ravatomaina havia perseguido o Ravololona através de uma montanha até a cidade de Ambatomivolana. Ainda hoje, os dois feitiços rivais tentam empurrar o granizo um para os campos do outro.

11 Este termo é usado com certa ambiguidade. Aparentemente, Viveiros de Castro está dizendo que, sendo a VO um “jogo de linguagem” wittgensteiniano, meu movimento pode ser encarado como irregular. Contudo, como não estou jogando esse jogo em particular, e mesmo assim continuo sendo criticado por fazer jogadas irregulares, presumo que os critérios de Viveiros de Castro poderiam aplicar-se à totalidade dos etnógrafos.

12 Eu uso o termo como um adjetivo, especialmente quando se refere ao século XIX. Também me refiro uma vez a “Imerina”, o território do reino merina do século XIX. No que segue, vou usar “merina” principalmente em referência ao reino do século XIX.

Não se trata apenas de reflexões soltas. Estas questões são diretamente relevantes para pensar o conceito de *fanafody*, que também era utilizado para indicar o tipo de medicamento que poderia ser receitado numa clínica ou numa farmácia. É bastante comum justapor uma coisa considerada “malgaxe” com algo considerado “vazaha”, por exemplo – termo que podemos traduzir como “francês”, “com pinta de europeu” ou simplesmente “estrangeiro”. Existem maneiras malgaxe e vazaha para fazer qualquer tipo de atividade, desde tomar o café da manhã até engajar-se no debate político. Isto também é verdade para as práticas terapêuticas e de cura mágica. Mas devemos ressaltar que este hábito de misturar referências não é apenas produto do colonialismo. Madagascar foi, desde a sua fundação, um centro de comércio e migração. Portanto, há razões para crer que o hábito de sobrepor maneiras “malgaxe” e estrangeiras remete a épocas anteriores ao período colonial, chegando, talvez, até os primeiros tempos de ocupação humana (Graeber, 2013a) – ainda que, no passado, presumivelmente os estrangeiros típicos não eram *vazaha*, mas *silamo* (“muçulmanos”).

O que eu gostaria de sublinhar aqui é a completa impossibilidade de pensar o “poder mágico tal como os merina o concebem” – ou até mesmo como os malgaxe poderiam concebê-lo – se, para isso, imaginamos um tipo de bolha conceitual, no interior da qual tais ideias definiriam sua própria realidade. *Fanafody* sempre foi uma forma de engajamento com um mundo mais amplo. Isto ocorre, em parte, porque ele sempre foi encarado como algo malgaxe por excelência, definido em contraposição ao mundo exterior; mas também porque, apesar disso, incorporou continuamente técnicas, objetos e ideias estrangeiras. No século XVII, o *fanafody* parece ter assimilado, por exemplo, fragmentos da escrita árabe. Nos séculos XVIII e XIX, no auge do tráfico de escravos, os amuletos utilizados para proteção eram tipicamente compostos por dois elementos: madeiras raras e contas utilizadas no comércio ou, então, ornamentos de prata (estes últimos feitos da prata derretida do Táler de Maria Teresa ou de moedas similares a essa). Tanto as contas quanto a prata chegaram originalmente a Madagascar como dinheiro estrangeiro (Edmunds 1896; Bernard Thierry 1946; Bloch 1990; Graeber 1996: 141.).

Tal senso de confrontação dialógica, inerente à real constituição do *fanafody*, encontra-se igualmente refletido na maneira como as pessoas se referem aos temas que lhe concernem. As formas de se referir à magia – e, de acordo com vários relatos, isto sempre aconteceu¹³ – estão marcadas por uma diversidade infinita de perspectivas frequentemente

13 Obviamente, nossas informações sobre esses assuntos em períodos anteriores são bastante limitadas, mas o rei merina Radama I, do início do século XIX, era um notório cético que, segundo os relatos, teria dito a visitantes estrangeiros que ele achava que todos os aspectos do *fanafody*, particularmente o *sampy* real, eram meras fraudes, ponderando que a religião em si era, em suas palavras, “uma instituição política” (por exemplo, Copalle, 1827). Ele também era famoso por inventar testes para colocar à prova o poder de seus *sampy*, por exemplo, escondendo um objeto no palácio e desafiando seus guardas a encontrá-lo (por exemplo, Ellis 1838, 408, p. 411-12, etc.; Callet, 1908, p. 1104-1105). Não é preciso dizer que, se bem os observadores da época notaram que os guardas sempre falhavam nos testes, mais tarde as tradições orais – algumas das quais eu mesmo pude ouvir – invertem as histórias e insistiram que os *sampy* mais poderosos milagrosamente confundiam aqueles que tentavam encontrá-los.

te contraditórias, incluindo expressões dramáticas de ceticismo em relação à sua eficácia. Tais contradições não são incidentais. Pelo contrário, são constitutivas da natureza do próprio *fanafody*.

Tal questão, por sua vez, leva ao ponto mais importante deste ensaio. Algum malgaxe realmente se oporia à afirmação de que o “Ravololona não pode evitar, de fato, que o granizo caia na plantação de alguém”? Tendo morado durante um ano numa comunidade que era protegida por um feitiço chamado Ravololona, na companhia de vizinhos que ainda hoje são protegidos por ele, eu posso assegurar ao leitor que as pessoas dizem coisas deste tipo o tempo todo. Claro que dependia de para quem tu dirigisses a pergunta. Vários habitantes de Betafo insistiam que o Ravololona não poderia evitar o granizo em nenhum tipo de circunstância. Tratar-se-ia simplesmente de uma fraude – portanto, para tratar de evitar o granizo, eles tinham seu próprio feitiço local, que pertencera a um astrólogo antigo e venerável, embora controverso, de nome Ratsizafy. Muitos deles tinham o cuidado de observar que havia outros feitiços capazes de impedir a queda do granizo. No entanto, várias pessoas também negavam a eficácia de quaisquer encantamentos. Ponderações sobre a potencial eficácia de um ou outro tipo de *fanafody*, ou mesmo quanto ao *fanafody* em geral, eram, de fato, tão comuns que eu poderia chamá-los de um modo popular de entretenimento – não tão popular, talvez, quanto os debates sobre dinheiro ou sobre os complexos relacionamentos poliamorosos, mas popular afinal. Em outras palavras, minha declaração não foi algum tipo de rejeição desmedida às concepções sustentadas uniformemente por um povo chamado “merina”. Ela foi, isto sim, uma intervenção numa conversa malgaxe em pleno desenvolvimento. Talvez minhas palavras tenham soado um pouco arrogantes porque eu me identifiquei tão intensamente com meus informantes que senti que poderia expressar-me da mesma maneira que qualquer um deles fazia.

Além do mais, a existência de tais ponderações sobre a eficácia do *fanafody* foi o ponto de partida para minha análise. Elas constituíam uma das coisas que mais me surpreenderam quando comecei o trabalho de campo; tratava-se de algo imprevisto que, de fato, abalou as suposições com as quais eu dera início à pesquisa. Fui à Madagascar esperando encontrar algo muito próximo a uma ontologia diferente, isto é, um conjunto de ideias fundamentalmente distintas sobre como o mundo funciona. O que eu encontrei, em vez disso, foram pessoas que admitiam não entenderem realmente o que ocorria em relação ao *fanafody* e que tinham, no que diz respeito a ele, posições amplamente diferentes e frequentemente contraditórias, apesar de todos concordarem que a maioria dos praticantes eram mentirosos, trapaceiros ou fraudulentos. Quando retornei do trabalho de campo, consultei colegas que passaram por situações semelhantes (nos Andes, nas Ilhas Andaman, em Papua Nova Guiné...) e descobri que tais sentimentos são, na verdade,

bastante comuns. Meus colegas também confessaram que nunca souberam bem o que fazer com essas impressões. De fato, este é precisamente o aspecto das práticas mágicas que termina sendo descartado na maioria das vezes, como se carecesse de importância.

Quanto a mim, decidi levar a sério meus informantes e, fazendo isso, fui conduzido a repensar meus próprios pressupostos teóricos.

Como apontei na passagem citada por Viveiros de Castro, meu ensaio sobre o fetichismo é a extensão de um argumento anterior, desenvolvido no último capítulo do livro *Toward an anthropological theory of value* (2001)¹⁴. Certamente, é um pouco estranho citar a si mesmo, mas neste caso sinto que será necessário. Este é o início da cadeia de argumentos que levou às conclusões originalmente citadas por Viveiros de Castro:

Os antropólogos geralmente reconheceram a existência desse tipo de ceticismo – a aura de potencial desconfiança que sempre parece cercar aqueles fenômenos que ficaram conhecidos como “magia” –, mas apenas para imediatamente desconsiderá-lo como algo sem importância. Evans-Pritchard, por exemplo, notou que boa parte dos azande insistia que a maioria dos feiticeiros eram fraudulentos e que havia somente um punhado de “profissionais confiáveis”. “Assim, no caso de qualquer feiticeiro em particular, as pessoas nunca estão completamente seguras sobre sua fiabilidade” (1937: 276). Coisas similares foram relatadas sobre feiticeiros em praticamente todos os lugares. Mas a conclusão é sempre a mesma: desde que todos, ou quase todos, concordem que existam *alguns* praticantes legítimos, o ceticismo não é importante. A conclusão era a mesma em relação aos truques, ilusões e prestidigitadores usados por *performers* mágicos como os xamãs ou os médiuns (que fingem sugar objetos do corpo das pessoas, forjam vozes, comem vidro...). Neste quesito, o texto clássico é “O feiticeiro e sua magia”, de Lévi-Strauss (1958). A análise do antropólogo francês destaca um jovem Kwakiutl que aprendeu técnicas xamânicas para poder denunciar a fraude dos seus praticantes, mas acabou se tornando um curandeiro muito famoso. A conclusão é sempre a mesma: se bem é verdade que os curandeiros dificilmente podem ajudar a curar alguém – e, mais do que isso, estão cientes do caráter ilusório de suas intervenções –, eles também creem que há uma ponta de verdade naquilo que fazem, pois, vez que outra, as curas de fato acontecem. Os truques, em si, não são o elemento significativo do ponto de vista da análise. Existem boas razões históricas para explicar por que os antropólogos tenderam a deixá-los num segundo plano – a existência dos missionários é apenas a mais óbvia delas. Mas, se pudéssemos mudar de perspectiva e considerar que o ceticismo é interessante em si mesmo? Isto é, e se pudéssemos tomar alguma atitude em relação aos feiticeiros? Evans-Pritchard comenta que nas sessões de magia zande ninguém da audiência estava comple-

14 Na verdade, foi originalmente escrito para fazer parte desse capítulo, mas teve que ser suprimido para se adequar ao espaço que eu dispunha.

tamente seguro sobre se o curandeiro era ou não um charlatão. A mesma observação se aplica para o caso de Madagascar. As pessoas tendem a mudar de ideia o tempo todo sobre a confiabilidade de feiticeiros específicos. Consideremos o que isso significa. Curandeiros, genuínos ou não, são claramente pessoas poderosas e influentes. Sendo assim, qualquer um que assistir a uma performance estará ciente de que a pessoa à sua frente *poderia ser* alguém cujo poder baseia-se apenas na habilidade de convencer os demais do caráter extraordinário de seu próprio talento. E isso possivelmente abre caminho para alguns *insights* profundos sobre a natureza do poder social. (Graeber, 2001, p. 243-244)

Em outras palavras, longe de descartar de maneira arrogante o que meus informantes me comunicaram, estou tentando levar a sério o que eles disseram, mesmo quando suas afirmações geralmente não sejam consideradas importantes por outros etnógrafos.

Devo esclarecer que a afirmação de que a magia funciona apenas porque é capaz de convencer os demais sobre sua eficácia não foi algo que simplesmente extrapolei de dúvidas pontuais sobre feiticeiros específicos.

A maioria das pessoas que conheci em Madagascar consideravam isso uma questão de senso comum: se uma pessoa realmente não acredita em magia, então não funciona com ela. Logo depois de minha chegada, ouvi uma história sobre um padre italiano que havia sido enviado à ilha para assumir uma paróquia. No seu primeiro dia no país, ele foi convidado para jantar na casa de uma abastada família malgaxe. No meio da refeição, todos desmaiaram repentinamente. Alguns minutos depois, dois ladrões entraram pela porta da frente, mas, percebendo que alguém ainda estava acordado, saíram correndo. Acontece que eles tinham colocado um *ody* na casa para que todos adormecessem às seis da tarde. No entanto, como o padre era um estrangeiro que não acreditava nesse tipo de bobagem, o feitiço não teve efeito sobre ele. Isso era de conhecimento comum. Muitas pessoas iam mais longe e afirmavam que, se alguém estivesse fazendo uma magia para te atacar e tu não soubesses disso, tal magia não funcionaria.

Na primeira vez que escutei esse tipo de afirmação, meus interlocutores eram pessoas relativamente bem educadas. Isto me levou a suspeitar de que elas estivessem apenas dizendo o que, supostamente, eu gostaria de ouvir. No fim das contas, elas descreviam exatamente a postura da maioria das pessoas nos Estados Unidos em relação à feitiçaria: se a magia funciona, deve-se puramente ao poder de sugestão que ela é capaz de sustentar. No entanto, com o passar do tempo, encontrei vários astrólogos e curandeiros que me disseram a mesma coisa; pessoas que não tiveram nenhuma escolarização formal e claramente não tinham nenhuma ideia do que os estadunidenses supostamente pensavam (na verdade,

um deles estava convencido de que eu era africano). Dei-me conta de que praticamente qualquer pessoa concordaria com essa tese se ela fosse formulada de um modo abstrato. No geral, ao dialogar sobre poderes mágicos, meus interlocutores ofereciam todo o tipo de ressalvas – “sim, [a magia] era real, salvo, é claro, que tenha sido fruto de algo colocado na tua comida”. Ou salvo que fosse um daqueles feitiços de amor realmente poderosos. Ou salvo que...

O bizarro é que, na prática, o princípio de que a magia só funciona pelo seu poder de persuasão era contradito completamente. Todo mundo concordava com o princípio em questão, mas ninguém agia como se ele fosse verdade. No geral, a atitude esperada dos curandeiros era a seguinte: em primeiro lugar, eles deveriam dizer que a doença de seu paciente era fruto da magia utilizada por alguém em particular; em segundo lugar, o nome e os métodos do perpetrador da magia deveriam ser revelados. Obviamente, se a eficácia do feitiço estivesse condicionada à consciência da vítima, então o procedimento do curandeiro – tal como acabei descrevê-lo – não faria nenhum sentido (já que, uma vez percebido como real, o feitiço tornar-se-ia eficaz e potencialmente prejudicial). De fato, a teoria contradizia a prática em quase todos os níveis. Mas se ninguém agia como se a teoria fosse verdade, então por que ela ainda existia? (Graeber 2001: 244-45)

Como já mencionei, as pessoas discutiam e argumentavam sobre estes assuntos o tempo todo – não apenas no tocante ao *fanafody*, mas também no concernente a qualquer tema relacionado com espíritos, com ancestrais ou com a categoria geral das coisas que operam através de meios imperceptíveis (*zavatra manan-kasina*). Foi precisamente este tipo de conversas que me levou a desenvolver a noção do paradoxo da criatividade e, em consequência, da política¹⁵.

Tais conversas supunham infinitas sutilezas. Seja como for, falando mais amplamente, elas tendiam a tomar uma entre duas direções possíveis. Ou o sujeito iniciava o diálogo assegurando que os poderes mágicos de fato existiam, para logo em seguida ponderar que a maioria dos exemplos concretos que ele conhecia eram, na verdade, simples imposturas. Ou, ao contrário, o sujeito começava assegurando que o poder mágico tinha uma natureza puramente social e, em seguida, ponderava que existiam certos tipos de *fanafody* que realmente pareciam funcionar independentemente das crenças individuais e que, inclusive, em alguns casos, eles foram usados para punir horrivelmente os céticos que duvidaram do seu poder. Para ambos os casos, eu concluí que “existe uma mesma relação incômoda entre duas premissas que são claramente contraditórias, mesmo que na prática elas pareçam depender uma da outra” (2001, p. 245). Por exem-

15 É importante enfatizar que todas essas conversas ocorreram inteiramente em língua malgaxe. As pessoas dificilmente teriam falado sobre esses assuntos de maneira tão despreocupada se estivessem falando francês.

plo, a premissa de que a magia negativa só afeta quem nela acredita pode apenas ser verdade se a maioria das pessoas pensarem que os feitiços não funcionam – dado que obviamente ninguém deseja ser prejudicado por um feitiço malévolo. Da mesma forma, a premissa oposta, de que os espíritos punirão aqueles que zombam deles, obviamente depende da existência dos céticos.

A maioria das pessoas conhecia bem esses paradoxos e brincava com eles o tempo todo. Dois irmãos adolescentes, Nivo e Narcisse, cujos pais haviam se mudado da cidade para o interior, me explicaram uma vez que, assim que chegaram à aldeia, seus vizinhos começaram a usar feitiços nocivos para tentar fazer com que eles adoecessem, pois só assim eles seriam forçados a se submeter aos curandeiros locais que também eram figuras de autoridade política. “Claro que não funcionou comigo”, assegurou-me Narcisse, “eu não acredito nesse tipo de bobagem”.

Sua irmã Nivo parecia ligeiramente aborrecida. “Bom, eu também pensei que não acreditava nisso”, ela disse, “mas acho que agora devo acreditar, porque desde que cheguei, eu fico doente o tempo todo”.

A maioria dos etnógrafos simplesmente ignorou tais enigmas. Na melhor das hipóteses, o discurso cético foi tratado como algo estranho, estrangeiro, produto da educação “ocidental” ou, ainda, como algum resquício inútil e superficial que recobria as crenças reais (isto é, tudo aquilo que parecia afrontar o “senso comum ocidental”). Porém, neste caso, a tensão entre duas perspectivas contraditórias é precisamente algo que constitui o universo *fanafody* e tudo que está associado a ele. Além disso – e este é um argumento importante que infelizmente não poderei desenvolver aqui –, o poder político foi abordado nos rituais merina dos séculos XVIII e XIX exatamente da mesma maneira. O poderoso *ody* que protegia o reino era igualmente paradoxal: tratava-se de feitiços criados em rituais que postulavam, ao mesmo tempo, sua condição de produtos de um acordo coletivo e seu estatuto de poderes autônomos por direito próprio¹⁶. Os reis e seu domínio também eram explicados da mesma forma. A monarquia merina foi tratada efetivamente como um tipo de *ody*. Como tal, ela era um poder criado (e continuamente recriado) pelo povo através de atos conscientes de acordo¹⁷ e, simultaneamente, algo anterior à própria existência do povo: um poder estranho e incompreensível.

16 Uma fonte missionária típica do período colonial diz o seguinte: “até que a consagração tivesse sido realizada e que os juramentos de lealdade tivessem sido feitos, o amuleto, embora bem definido em relação à sua construção e características gerais, era para eles apenas um pedaço de madeira” (Edmunds 1897: 62; itálico meu). Várias outras fontes confirmam que o que dá poder ao amuleto é uma espécie de acordo coletivo. No entanto, outras histórias indicam, também, que o espírito de certos amuletos visitou o seu futuro dono em sonhos e visões e isso fez com que ele os “descobrisse” (por exemplo, Domenichini 1985).

17 Por exemplo, sempre que os sujeitos chegavam a um acordo ou registravam um contrato oficial de qualquer tipo, eles tinham que dar uma pequena peça de prata ao rei. Este ato foi denominado *manasin’Andriana*, cuja melhor tradução neste contexto é “dar poder ao rei”. Na cerimônia anual do Banho Real, tais “presentes de poder” na forma de moedas de prata eram realizados por todo o reino e o rei passava por um processo ritual que reproduzia precisamente a criação de um poderoso *ody* ou feitiço (ver Graeber 1996: 15-19; 2007a: 35-39).

Este tipo de poder acarretou intermináveis argumentos sem solução: por exemplo, mitos que afirmavam que a dinastia governante descendia do céu eram sempre equilibrados por provérbios como o seguinte: “os reis não desceram realmente do céu” (Graeber 2001: 237–38). E aqui, novamente, os paradoxos não são incidentais, mas sim constitutivos do objeto; mesmo os mitos malgaxes sobre as origens da vida e da morte, os quais com certeza são encarados como portadores de verdades importantes sobre a condição humana, tendem a finalizar com o bordão “não sou eu quem mente; essas mentiras vêm dos tempos antigos”.

Nesta altura, é claro, os ouTrOs ainda poderiam objetar que minhas afirmações são verdadeiras apenas em certo nível da prática. Posso imaginá-los levantando a seguinte observação: “tudo isso que tu dizes não supõe, nunca, a possível existência de certas formas de poder fundamentalmente diferentes daquelas autorizadas pelo senso comum do próprio etnógrafo e, neste sentido, imanentes a uma ontologia tácita irreduzível à nossa”.

Por outro lado, eu retrucaria que minhas reflexões giram em torno do real significado da noção de “ontologia”, que, a propósito, não é auto-evidente. Muitos antropólogos passaram a usá-la de forma vaga, como se não passasse de um sinônimo para “cultura” ou “cosmologia”. Mas os OuTros têm algo mais específico em mente. Antes de responder às hipotéticas objeções de minha contra-parte “ontológica”, será necessário investigar mais profundamente o que a própria palavra “ontologia” realmente quer dizer.

ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E OUTROS TERMOS EM DEBATE

Uma coisa está bastante clara: quando os proponentes da VO em antropologia usam a palavra “ontologia”, eles se referem a algo muito diferente daquilo que os filósofos tradicionalmente denominam com esse termo. “Ontologia”, assim como “epistemologia” ou “semiologia”, são palavras de cunhagem¹⁸ relativamente recente, mesmo que as divisões conceituais que elas representam remontem às origens da filosofia grega. Recorrendo a uma prática mnemônica útil, eu poderia recuperar três premissas levantadas pelo sofista Gorgias de Leontini, um contemporâneo de Sócrates. Tais premissas compreendem o conjunto de sua filosofia:

- Nada existe
- Se existe, não pode ser conhecido
- Se pode ser conhecido, não pode ser comunicado¹⁹.

¹⁸ A ontologia se remonta ao ano de 1606 e é geralmente associada a um filósofo alemão chamado Jacob Lorhard. A epistemologia foi introduzida muito mais tarde, pelo filósofo escocês James Frederick em 1854. A semiótica é mencionada em Locke, mas só entra realmente no uso comum com um legado do trabalho de C.S. Peirce a partir da década de 1860. A semiologia vem ainda mais tarde, com Saussure nos anos vinte.

¹⁹ Gorgias escreveu, aparentemente, um livro *Concerning what is not, or, on nature*. Ele não sobreviveu.

À primeira vista, estas três premissas parecem negar a própria existência de (1) ontologia; (2) epistemologia; (3) semiologia – ou, como a maioria prefere dizer: semiótica. Contudo, este não é o caso. Isto porque “ontologia” não é uma palavra que se refere a “ser”, “forma de ser” ou “modo de existência”. Ela se refere ao discurso (*logos*) sobre a natureza do ser (ou, alternativamente, sobre sua essência ou sobre o ser como tal ou em si mesmo ou sobre a matéria prima fundante da realidade... a única palavra realmente importante neste primeiro momento é “sobre”). Portanto, “nada existe” é um postulado ontológico. De forma similar, “se existe, não pode ser conhecido” é um postulado epistemológico – um postulado minimal, é verdade: a epistemologia não é conhecimento do mundo, mas sim um discurso concernente à natureza e a possibilidade do conhecimento sobre o mundo. (Notemos, também, que tal conhecimento pressupõe – e Gorgias era consciente disso – a existência de um mundo sobre o qual o conhecimento pode se dar. Não se pode ter conhecimento sobre algo que não está ali, salvo o conhecimento de que esse algo não é. Gorgias apenas acrescenta que tampouco podemos ter conhecimento de algo que está ali – o que não quer dizer que ali não exista nada.) Finalmente, semiótica não é comunicação, mas sim o estudo da comunicação ou, mais amplamente, um discurso sobre a natureza e a possibilidade da comunicação²⁰; discurso que presume, portanto, que há alguma coisa para ser comunicada.

Em contraste, quando os OuTros empregam essas palavras, eles parecem fazer referência a algo muito diferente. Como aproximação inicial, poderíamos dizer que, para eles, ontologia corresponde a “forma de ser” ou a “modo de ser”. Epistemologia se refere a “forma ou modo de conhecer” e semiótica – se é que o termo ainda é usado – alude a “forma ou modo de comunicar”.

Ora, não há nada de errado com usar palavras de um jeito novo, mas se fazemos isso e não tornamos claro como o novo uso que propomos difere dos usos mais tradicionais, podemos causar confusão.

Muitos dos que são agora considerados os textos fundadores da VO parecem fazer o melhor possível para evitar tal confusão. “Dado que esses termos – “epistemologia” e “ontologia” – são usados e abusados no discurso atual”, observam Henare, Holbraad e Wastel naquele que é geralmente considerado o texto fundador mais importante de todos, a introdução de *Thinking through things* (2006: 8), “é importante ser bastante explícito sobre o tipo de sentido que queremos atribuir-lhes em nosso argumento”. Contudo, não fica claro se eles tiveram sucesso em sua tarefa. Seria de grande ajuda, penso eu, tomar esse ensaio em particular para evidenciar o tipo de deslizamentos aos quais referidos termos são submetidos.

Para um bom resumo do seu argumento ver Barnes 1979: 136–37.

20 Eu estava a ponto de escrever “da comunicação humana”, mas, de fato, C. S. Peirce, que inventou o termo, acreditava que a comunicação tem lugar em todos os níveis da realidade física e que termos como “iconismo” ou “idexicalidade” poderiam inclusive ser aplicados ao trabalho das partículas atômicas.

O argumento central dos autores é que as décadas precedentes presenciaram uma ampla – e até agora não reconhecida – mudança (ou virada) na teoria antropológica “de questões de conhecimento e epistemologia para questões de ontologia” (2006: 8)²¹. A antropologia de antes, dizem os autores, assim como boa parte das ciências sociais, viu a si mesma como uma forma de conhecimento e, conseqüentemente, concebeu sua missão como uma questão de entendimento e relato das formas de conhecimento das pessoas estudadas (suas culturas, sistemas simbólicos ou visões de mundo). Na prática, isto tendia a significar a imposição de algum modelo teórico (estruturalismo, hermenêutica, materialismo dialético...) como marco de análise para o entendimento do que Malinowski originalmente chamou de “ponto de vista dos nativos”. Contudo, tornou-se cada vez mais claro que isso era uma armadilha. Apenas se sairmos da “orientação epistemológica” em direção a uma “orientação ontológica” nós conseguiremos permitir que nossos informantes coloquem os termos do debate, ainda que isso signifique “perturbar” nossas próprias premissas teóricas a respeito do que é possível dizer a respeito deles.

Este é um objetivo admirável e certamente a ideia de que uma abordagem ontológica poderia significar levar nossos informantes mais a sério enquanto interlocutores constitui o núcleo deste apelo. Por enquanto, contudo, quero destinar uma atenção prioritária ao que está acontecendo com os termos filosóficos. Os autores em questão citam, como inspiração, uma série de conferências (hoje famosas) pronunciadas uma década atrás, em Cambridge, por Viveiros de Castro:

A antropologia parece crer que sua tarefa principal é explicar como ela chega a conhecer (a representar) seu objeto – um objeto também definido como conhecimento (ou representação). É possível conhecê-lo? É decente conhecê-lo? Podemos realmente conhecê-lo ou não podemos fazer mais do que olhar para nós mesmos num espelho? (Viveiros de Castro, 1998, p. 92)

Esta questão tão familiar – “como posso conhecer o Outro?” – é absolutamente epistemológica no sentido filosófico do termo. Nossos autores citam a conclusão de Viveiros de Castro, que evoca uma armadilha criada pelo pensamento modernista:

A ruptura cartesiana com a escolástica medieval produziu uma simplificação radical da nossa ontologia ao postular apenas dois princípios ou substâncias: pensamento limitado e matéria extensa. Tais simplificações estão ainda entre nós. A modernidade começou com a conversão massiva de questões ontológicas em questões epistemológicas – ou seja, questões de representação. Uma conversão provocada pelo fato de que todos os modos de ser não assimiláveis à obstina-

21 Note-se, aqui, a ambigüidade do fraseio: “questões de conhecimento e epistemologia”. Isto implica que elas não são exatamente a mesma coisa. Mas no resto do ensaio as palavras vêm a ser usadas como se fossem aparentemente intercambiáveis.

da “matéria” foram engolidos pelo “pensamento”. Em consequência, a simplificação da ontologia conduziu a uma enorme complicação da epistemologia. Depois que os objetos ou coisas foram pacificados, relegados a uma “Natureza” exterior, silenciosa e uniforme, os sujeitos começaram a proliferar e a falar infinitamente: Egos transcendentais, entendimentos legislativos, filosofias da linguagem, teorias da mente, representações sociais, lógica do significante, teias de significação, práticas discursivas, políticas do conhecimento – chame como quiser. (ibid.)

Parece-me que as avaliações de Viveiros de Castro são substancialmente corretas. Claro que a divisão alma/corpo, mente/matéria dificilmente foi criação de Descartes. Ela remonta pelo menos a Pitágoras. No entanto, Descartes introduziu uma versão muito mais radical da dicotomia, em boa medida graças à eliminação da velha categoria estóica-neoplatônica de imaginação que, por sua vez, serviu aos escolásticos como um intermediário quase-material entre os pólos dicotômicos²². Como resultado, a filosofia se afastou de questões sobre a natureza do mundo, que foram sendo progressivamente deixadas à ciência, para se ocupar de questões sobre a possibilidade do conhecimento. O ceticismo humeano e a resposta apriorística de Kant foram, obviamente, pontos de inflexão fundamentais a esse respeito.

Viveiros de Castro argumenta que, como resultado, as ciências sociais tenderam a focalizar em questões da mente em detrimento do corpo; do intelecto em detrimento da realidade vivida. Este é um argumento difícil de sustentar (existe uma quantidade enorme de ciência social resolutamente materialista), mas certamente há correntes fortes que apontam em tal direção. No entanto, o que eu gostaria de enfatizar aqui é o seguinte: na medida em que Viveiros de Castro desenvolve seu argumento, podemos observar claramente que o termo “epistemologia” perde seu clássico sentido filosófico (“questões sobre a natureza ou possibilidade do conhecimento”) e passa a denotar simplesmente “conhecimento”. O próprio estruturalismo, para tomar um exemplo arbitrário, dificilmente poderia ser encarado como uma forma de “epistemologia”. Ele poderia ter implicado uma epistemologia, uma teoria sobre a natureza do conhecimento, mas quando Claude Lévi-Strauss (1958) propôs uma análise estrutural do mito de Édipo como uma história sobre pés e olhos, ele não estava, em nenhum sentido, elaborando uma tal teoria. Estava apenas aplicando-a e, desta forma, lançando mão daquele tipo de ciência social que costumamos exercer quando assumimos que a teoria é verdadeira de antemão²³.

22 Ver, por exemplo, Graeber 2007b: 66–69. Eu duvido, diga-se de passagem, que muitos OuTros compartilhem esse diagnóstico em particular. A maioria parece rejeitar a imaginação como apenas mais um subconjunto do que eles chamam de “epistemologia”, se bem que eu diria que isto é verdade apenas para o que eu chamei, em outro lugar, de imaginação “transcendente” como oposta a imaginação “imaneante”, esta última sendo um elemento em todas as formas de ação. A solução última da virada ontológica – a criatividade etnográfica – me parece um simples retorno do projeto imaginativo com outro nome.

23 Então, quando Henare, Holbraad e Wastel definem epistemologia, o fazem deste modo: “as várias formulações sistemáticas do conhecimento” (2006:9), ou seja, qualquer conhecimento informado por uma teoria de qualquer tipo.

Henare, Holbraad e Wastel (2006, p. 9) irão argumentar que:

sempre se assumiu que a antropologia era uma episteme – de fato, a episteme das outras epistemes, que nós chamamos de culturas (cf. Wagner 1981; Strathern 1990). O caráter inveterado desse pressuposto deve-se ao fato de que ele é o corolário direto de “nossa” ontologia – isto é, a ontologia dos euro-americanos modernos.

E o problema com tudo isso é que, na medida em que a ontologia euro-americana assume que existe um mundo real, uma natureza – aquela revelada pela ciência ocidental –, ela também assume que a diferença pode ser apenas matéria de perspectivas diferentes ou diferentes formas de perceber, conhecer ou representar uma realidade única. Isto leva à bifurcação das ciências. A ciência “Natural” está dedicada a revelar as leis uniformes que governam uma realidade indiferenciada; a ciência “social” é o estudo das distintas formas em que pessoas diferentes representam a realidade.

Essas formulações envolvem um curioso apagamento do domínio da ação. Certamente as ciências sociais não estudam apenas como as pessoas conhecem, percebem ou representam o mundo; elas também estudam como as pessoas interagem com ele, modelam-no e são remodeladas por ele – isto para não mencionar como elas atuam umas sobre as outras. Mas apresentar as coisas desse modo poderia tornar muito mais difícil a manutenção da clareza conceitual do argumento²⁴. Em vez disso, os autores concluem que não se trata de examinar como os projetos humanos de ação problematizam essas divisões (corpo/mente, natureza/cultura, material/ideal, etc.), mas sim de repensar a própria ideia de que se possa falar de um mundo natural único e indiferenciado. Nossa insistência na unidade da natureza (e, por conseguinte, como corolário, nossa premissa de que toda a diferença pode apenas ser cultural) é, dizem os autores, produto de nossa própria ontologia ocidental dualista. Nós não deveríamos impô-la aos outros. Em presença da alteridade genuína nós devemos falar não de pessoas que têm crenças radicalmente diferentes sobre – ou percepções de – um mundo único compartilhado, mas sim de pessoas que literalmente habitam mundos diferentes. Em suma, devemos aceitar a existência de “múltiplas ontologias”.

Notemos que no transcorrer desse argumento o significado de “ontologia” sofreu mudanças profundas. No final das contas, se “ontologia” significa simplesmente um discurso sobre “a natureza do ser em si mesmo”, nós dificilmente poderíamos afirmar que a filosofia ocidental é particularmente monolítica: a maioria dos filósofos considerados “grandes” o são porque eles apresentaram uma ontologia diferente. Mesmo os OuTros obtêm grande parte de sua concepção sobre o que poderia ser uma ontologia não dualista

²⁴ Eu percebo que em postulados teóricos mais recentes os OuTros começaram a enfatizar a prática, mas isto não parece ter afetado sua própria prática de forma perceptível.

dos trabalhos de Gilles Deleuze que, a propósito, nunca disse estar fazendo outra coisa mais além de escrever sua própria síntese criativa de ideias derivadas de filósofos pós-cartesianos como Leibniz, Spinoza, Nietzsche, Bergson e Whitehead. Então, “ontologia” deixa de ser uma forma explícita de discurso filosófico para passar a se referir a um conjunto amplamente tácito de premissas subjacentes à prática das ciências naturais e sociais (as quais tendem a permanecer insistentemente fixas, o que quer que os filósofos digam a seu respeito), tornando-se, assim, pressupostos tácitos subjacentes a qualquer conjunto de práticas ou modos de ser de qualquer tipo.

O que acontece, então, com as velhas concepções filosóficas – vamos chamá-las de Ontologia 1, Epistemologia 1 e Semiótica 1 para diferenciá-las dos novos usos preconizados pela virada ontológica, aos quais nos referiremos como Ontologia 2 e Epistemologia 2 – sob esta nova abordagem? Bem, se Epistemologia 2 se refere apenas, como Henare, Holbraad e Wastel (2006, p. 9) propõem, a “formulações sistemáticas do conhecimento”, disso depreende-se que todos os ramos da filosofia, incluindo Ontologia 1, Epistemologia 1 e Semiótica 1, são simplesmente expressões da Epistemologia 2 – e, portanto, consistem, precisamente, naquilo que os pensadores da virada ontológica nos convidam a deixar para trás. Neste caso, a Ontologia 2 não deveria se referir (por processo de eliminação) às premissas tácitas sobre a natureza do ser “em si mesmo” e às formas de ação e modos de experiência que elas tornam possíveis (ou, possivelmente, às teorias explícitas dos antropólogos sobre tais premissas tácitas)?

Este parece ser o caso. Mas eis que surge outro problema: sendo assim, o que “em si mesmo” poderia significar? Consideremos, aqui, a seguinte definição que, devo enfatizar, vem de alguém que eu considero ser um pensador invulgarmente sutil e filosoficamente sofisticado da virada ontológica: “Ontologia – a investigação e teorização das diversas experiências e entendimentos da natureza do ser em si mesmo” (Scott 2013: 859). Destrinchemos esta definição. Pois bem: ontologia²⁵ começa como um modo de produção teórica acadêmica, uma forma de discurso, mas seu objeto não é o discurso (dado que isso seria, presumivelmente, Epistemologia 2), mas “experiências e entendimentos da natureza do ser em si mesmo”. “Entendimento” soa um tanto como conhecimento, mas vamos dizer, por uma questão de argumento, que estamos falando dos entendimentos tácitos subjacentes a certas formas de “experiência”. Sem dúvidas isso escapa da acusação de Epistemologia 2. Mas então aparece outra questão: como exatamente nós poderíamos ter uma experiência da “natureza do ser em si mesmo”? Podemos ter certamente a experiência de manifestações específicas do ser (palitos de dente, oceanos, música ruim vindo de uma festa no andar de cima...). Contudo, normalmente nós chamamos isso de “experiência”. Talvez uma experiência mística, como a que poderia ter tido Jalal al-Din al-Rumi ou Meis-

25 Escrever Ontologia 1 ou Ontologia 2 seria inapropriado neste caso, dado que o autor parece tentar formular uma síntese de ambas.

ter Eckhart, pudesse ser qualificada como uma experiência da “natureza do próprio ser”. Contudo, presumivelmente, este não é o tipo de coisa sobre o qual os autores estão falando. Neste caso, seu argumento só faz sentido se “o ser em si mesmo” for simplesmente qualquer “entendimento” que as pessoas possam dizer que têm dele. Sendo assim, a expressão “em si mesmo” parece sinalizar, precisamente, um objeto antropológico muito familiar, a saber: as suposições tácitas sobre a natureza do tempo, do espaço, da ação, da personalidade e por aí vai. Suposições estas que fundamentam o que costumava ser chamado de um universo cultural particular – só que agora construído como um “como se”, ou seja, o tipo de Ontologia 1 que nós imaginamos que as pessoas estudadas construiriam se elas fossem aquela espécie de sujeito que investe seu tempo em filosofia especulativa.

Sendo assim, o significado de “ontologia” pouco mudou desde que Irving Hallowell introduziu pela primeira vez a palavra em seu ensaio “Objiway ontology, behavior, and world-view”, em 1960²⁶. O que mudou não foi a busca por suposições subjacentes, mas sim o significado mais amplo que lhes é atribuído. Os OuTros estão argumentando que – a menos que eu os esteja entendendo muito mal –, em presença de tais suposições ou, como eles dizem, “concepções” que são suficientemente estranhas às do próprio etnógrafo (por exemplo, que as pedras são pessoas ou que pó é poder), o etnógrafo deve agir *como se* essas concepções fossem – para os interlocutores e para qualquer pessoa que supostamente compartilha sua Ontologia 2 – constitutivas da realidade e, portanto, da natureza em si mesma.

Esse “como se” é crucial. Dizer que existem “muitas naturezas” pode parecer uma reivindicação bastante radical. Mas ninguém está na verdade sugerindo que existem lugares do mundo onde a água corre para cima, onde existem macacos voadores de três cabeças ou onde o número Pi é calculado a 3,15. Eles não estão realmente sugerindo que há lugares nos quais as antas moram em aldeias – ou seja, eles não estão dizendo que faria sentido afirmar que as antas moram em aldeias mesmo num mundo onde não houvesse ameríndios que dissessem isso. Cada natureza diferente pode apenas existir em relação a um grupo específico de seres humanos que compartilha a mesma Ontologia 2. Pelo menos isso evita que a formulação soe flagrantemente absurda. Mas mesmo assim, a linguagem parece ir e vir entre o subjuntivo “como se” e a simples afirmação. Eis que encontramos Henare, Holbraad e Wastel (2006, p. 14, em itálico no original) defendendo seu argumento de que, digamos, os adivinhos Ifá cubanos existem num “mundo” diferente contra uma objeção que seria óbvia:

26 Hallowell não foi exatamente o primeiro. Havia uma série de referências à ontologia no tocante ao tempo, escritas por Hallowell. Chegando o mais longe que posso, o verdadeiro responsável por introduzir o termo ontologia em antropologia foi Ethel Albert, uma filósofa analítica que trabalhou no Harvard Values Project dirigido por Clyde Kluckhohn (e.g., Albert 1956). Ela propôs dividir os princípios subjacentes a qualquer cultura em termos de metafísicas (conformadas por ontologias e cosmologias), epistemologias, psicologias e valores. Muitos trabalhos desenvolvidos no marco do Values Project – ou por ele influenciados – adotaram variações dessa abordagem (Albert & Kluckhohn 1959). Parece improvável que Hallowell não tivesse conhecimento disso.

Se as coisas realmente são diferentes como nós sugerimos, então por que elas parecem as mesmas? Se “mundos diferentes” residem em coisas, então como poderíamos tê-los perdido por tanto tempo? Por que, quando nós olhamos os pós dos adivinhos cubanos, vemos apenas pó? ... [Porque] a própria noção de percepção simplesmente reitera aquela distinção na qual os “mundos diferentes” colapsam. A questão, em se tratando de mundos diferentes, é que eles não têm como serem “vistos” num sentido visualista. Eles são, por assim dizer, a-visíveis. Em outras palavras, colapsar a distinção entre conceitos e coisas (aparência e realidade) nos obriga a conceber um modo completamente diferente de revelação.

À primeira vista isto parece não fazer sentido algum. Se dissolvermos a distinção entre aparência e realidade como se fosse um falso dualismo cartesiano, isso não equivaleria a dizer que as coisas são o que parecem ser e, portanto, que as coisas que possuem a mesma aparência são iguais? Mas o que os autores estão dizendo é, na verdade, muito diferente: para eles nós não deveríamos prestar muita atenção no que as coisas parecem ser, mas, em vez disso, deveríamos ouvir o que as pessoas dizem. Mais do que isso, declarações [autoritativas] devem ser tratadas como janelas para os “conceitos” e os conceitos, por sua vez, devem ser tratados – mediante uma espécie de “construtivismo radical” – como se fossem, eles próprios, realidades com o mesmo estatuto ontológico das “coisas” ou, de fato, como constitutivos do próprio mundo²⁷.

A “virada ontológica” envolve não apenas o abandono do projeto da Ontologia 1, mas também a adoção de uma ontologia tácita que parece indistinguível do idealismo filosófico clássico²⁸. Ideias geram realidades. Podemos ir ainda mais longe. O que eles parecem propor é o abandono de todo o projeto da filosofia (ou, pelo menos, da filosofia tal como ela foi encarada historicamente na Europa, na Índia ou no Mundo Islâmico). A ciência, por outro lado, seria preservada, mas como uma propriedade especial dos “ocidentais” ou “euro-americanos”²⁹ – o que, se fôssemos levar a sério, equivaleria a um dos maiores

27 Só para o caso de o leitor achar que eu estou exagerando: “Embora Foucault diga que o discurso cria seus objetos, ele ainda está trabalhando a partir da suposição de que existe algum mundo real lá fora. Por exemplo, quando um corpo não pode ser masculino ou feminino até um discurso de gênero evocar essa distinção como operativa, temos, ainda, um corpo ao qual o discurso se refere. Em contraste, o que propomos aqui é uma coisa totalmente diferente do construtivismo – um construtivismo radical não muito diferente daquele almejado por Deleuze... O discurso pode produzir efeitos não porque ele “sobredetermina a realidade”, mas porque nenhuma distinção ontológica entre “discurso” e “realidade” é pertinente, em primeiro lugar. Por outras palavras, conceitos podem portar coisas porque conceitos e coisas são uma e a mesma coisa” (Henare, Holbraad, Wastel 2006: 13). Aparentemente não há nada, não importa o quão obviamente louco seja, que um acadêmico contemporâneo não consiga atribuir, de alguma forma, a Gilles Deleuze. (E neste caso os próprios autores admitem que a ligação é bastante tênue)

28 Os OuTros certamente objetariam que isto é injusto, dado que eles estão tentando dissolver o próprio dualismo que torna possível a oposição entre materialismo e idealismo: mas quase todo o mundo afirma isso hoje em dia. A questão é tentar saber se eles estão tratando de dissolver o materialismo no idealismo, o idealismo no materialismo ou ambos, materialismo e idealismo, em alguma outra coisa. Todas as evidências nos dizem que a primeira opção é a correta. Por exemplo, no texto de Henare, Holbraad e Wastel (ibid.), palavras como “material” ou “físico” regularmente aparecem entre aspas, mas palavras como “conceito” (“ideia” aka) ou “concepção” nunca.

29 Eu pensei duas vezes antes de afirmar o óbvio, mas a palavra “ocidentais” é amplamente usada, hoje em dia, como um eufemismo para “pessoas brancas”. É claro que os OuTros não são mais culpados disso do que qualquer outra pessoa, mas é necessário chamar a atenção sobre o fato.

atos de roubo intelectual da história humana, já que, no final das contas, muito do que hoje subjaz àquilo que chamamos de “ciência ocidental” foi realmente desenvolvido em lugares como Pérsia, Bengala, China e no – ousou dizer? – mundo real. Ao fim e ao cabo, a maioria das pesquisas científicas não está sendo desenvolvida por euro-americanos.

Sei que estou sendo um pouco injusto. As propostas que venho discutindo não são feitas para serem realmente encaradas de um modo programático. Mais do que qualquer coisa, a virada ontológica é um marco teórico elaborado para abrir espaço a uma forma muito particular de prática etnográfica. E esta forma de prática não deixa de ter seus méritos. Tendo falado muito sobre seus problemas críticos, deixem-me terminar, então, com uma observação positiva. Penso que a força real da virada ontológica reside no fato de que ela encoraja o que poderia ser chamado de uma postura de respeito criativo com relação ao objeto da pesquisa etnográfica. Com isso eu quero dizer, em primeiro lugar, que a virada ontológica parte do pressuposto de que, dado que os mundos que estudamos não podem ser inteiramente conhecidos, nós estamos, na verdade, em presença da – como coloca Viveiros de Castro (2015, p.13), tomando emprestada a linguagem de Deleuze – “possibilidade, da ameaça ou promessa de outro mundo contido na ‘face/olhar do outro’”, uma possibilidade que pode apenas ser realizada através do etnógrafo, mesmo que este, ao tentar descrever – e não explicar – esse outro mundo, inevitavelmente traia a promessa ou, nas palavras de Viveiros de Castro, “dissipe sua estrutura” pelo menos em alguma medida. Contudo, a despeito da inevitabilidade da traição, a tarefa do etnógrafo é manter viva essa possibilidade. A alteridade radical não pode nunca ser contida por nossas descrições, o argumento avança e nós não podemos compreendê-lo através do raciocínio dedutivo; em vez disso, a tarefa do etnógrafo é um projeto criativo, experimental e inclusive poético – uma tentativa de dar vida a uma realidade estranha que perturba nossos pressupostos básicos sobre o que poderia existir. Se nós estamos diante de uma guerra, trata-se de uma guerra que o etnógrafo nunca deve vencer.

E SE O MUNDO EXISTIR, MAS NÓS SIMPLEMENTE NÃO PUDERMOS PROVAR?

Se o ponto forte da virada ontológica é sua disposição de abraçar os limites do conhecimento humano (como uma forma de Epistemologia 1), sua grande fraqueza, pelo menos a meu ver, é que ela não leva este princípio longe o suficiente. A alteridade radical se aplica apenas às relações entre mundos culturais. Não há nenhum reconhecimento de que as pessoas que existem dentro de outras Ontologias 2 tenham qualquer problema para entender umas às outras e muito menos o mundo ao seu redor. Em vez disso,

por respeito a sua alteridade, estamos obrigados a agir como se o seu comando sobre o ambiente fosse tão absoluto a ponto de não haver diferença entre suas ideias sobre, digamos, as árvores, e as árvores em si mesmas.

Parece-me que ao fazê-lo, principalmente quando tal atitude se torna um imperativo ético, a virada ontológica nos impossibilita de conhecer uma das coisas mais importantes que os seres humanos realmente têm em comum: o fato de que todos nós temos que enfrentar, de uma forma ou de outra, aquilo que não podemos conhecer.

Em termos filosóficos, o que a virada ontológica propõe é simplesmente uma variação antropológica do método transcendental, um exercício que se estabelece para deduzir as “condições de possibilidade” da experiência humana: essencialmente, trata-se de perguntar sobre o que deveria ser verdade para que a experiência seja possível³⁰. Immanuel Kant usou o método transcendental para produzir sua lista de categorias conceituais apriorísticas do pensamento (a oposição entre unidade e pluralidade; a noção de causa e efeito, etc.) conjuntamente com alguns enquadramentos básicos como a noção de tempo enquanto relação entre passado, presente e futuro³¹. Kant argumentou que nada disso poderia ser derivado da experiência, uma vez que já deveria estar na mente para que pudéssemos experienciar qualquer coisa da forma como experienciamos. Para Kant não se tratava, então, de categorias ontológicas. Ele rejeitou a própria possibilidade da Ontologia 1, pois não acreditava que pudéssemos falar algo sobre a natureza das coisas em si mesmas.

Sempre houve uma tensão no tipo de antropologia que tentou aplicar uma análise similar para formas particulares da experiência social ou cultural. Um tipo de antropologia que procurou encontrar categorias culturais utilizando a mesma abordagem usada por Kant para as categorias conceituais. No final das contas, o procedimento kantiano está muito próximo daquilo que os etnógrafos invariavelmente fazem – ou seja, perguntar sobre “o que as pessoas devem pensar de forma que todas as suas declarações sejam verdade”. Isto leva os antropólogos a confundirem frequentemente elementos diferentes, porque categorias kantianas e categorias culturais não são, de forma alguma, a mesma coisa ou o mesmo tipo de coisa. Um típico exemplo é o ensaio de Mauss e Durkheim intitulado *Primitive classification* ([1903] 1963; cf. Schmaus, 2004), no qual se argumenta que as categorias kantianas seriam melhor interpretadas não como anteriores a experiência, mas como produtos da organização social e, portanto, variáveis em diferentes sociedades organizadas – misturando, neste caso, o arranjo do tempo numa sequência particular (por exemplo, verão, outono, inverno) com a própria noção de que deve ser possível atribuir a qualquer coisa uma sequência linear de certo tipo³². Este é, obviamente, um erro básico

30 Por exemplo, Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro (2014) definem a VO como “a dedução transcendental comparativa etnograficamente fundamentada do Ser”.

31 Tempo e espaço não são, tecnicamente, “categorias” para Kant (se é que o eram para Aristóteles). Entretanto, tinham um status conceitual apriorístico similar.

32 Parte desta cegueira é sem dúvidas possível, uma vez mais, graças a priorização da reflexão abstrata

de categoria, como têm apontado gerações de estudantes do primeiro ano da graduação forçados a ler referido texto. No entanto, a tentação de formular argumentos similares nunca parece se dissipar totalmente. A virada ontológica, nesta perspectiva, pode ser considerada uma radicalização extrema de tal abordagem: uma radicalização que sugere que a realidade é cognoscível dado que os conceitos são realidade. Feita esta afirmação, a Virada Ontológica desdobra um modo mais elaborado de argumentação transcendental: em vez de proceder diretamente da experiência em direção ao conceito, ela toma certos tipos de afirmações verbais (“pó é poder”) e propõe que empreguemos o método transcendental para derivar conceitos dessas afirmações (certo tipo de tempo, certo modo de causalidade); conceitos que devem ser tratados como se fossem constitutivos não apenas da experiência, mas também da realidade em si mesma³³.

Em outras palavras, não se trata apenas de idealismo – trata-se da forma mais extrema de idealismo que poderia existir.

É possível, contudo, aplicar a mesma forma de método transcendental na direção oposta. Aplicá-la aos problemas de Ontologia 1, ou seja, às questões concernentes à natureza da realidade em si mesma. Esta é a abordagem adotada por Roy Bhaskar e outros vinculados à tradição do Realismo Crítico (Cf.: Bhaskar 1975, 1979, 1986, 1989, 1994; Archer, Bhaskar, Collier, Lawson e Norrie 1998; Hartwig 2007; Sayer 2011)³⁴. A posição filosófica de Bhaskar é demasiado complexa para ser resumida com algum detalhamento, mas ela se estabelece a partir da mesma observação de Viveiros de Castro: desde Descartes, a filosofia ocidental deslocou-se das questões de ontologia em direção às questões de epistemologia. Mas os caminhos se bifurcam quando Bhaskar acrescenta o seguinte: esse deslocamento tendeu a confundir as duas coisas. O resultado é o que ele chama de “a falácia epistêmica”: a questão “o mundo existe?” veio a ser tratada como indistinguível da pergunta sobre “como eu posso provar que o mundo existe”, ou ainda, “me é possível ter um conhecimento definitivo desse mundo?”. Isto implica uma premissa falsa que poderíamos sintetizar assim: se o mundo existe, então deveria ser possível ter dele um conhecimento absoluto

(“experiência”) sobre a ação (que integra a experiência). Certamente ninguém pode organizar seus assuntos pessoais e muito menos organizar um grupo social em duas metades rotuladas de “verão” e “inverno” ou como quer que queiramos chamá-las, a menos que já esteja funcionando como a consciência de que todos os eventos não são simultâneos, que as ações têm efeitos e assim sucessivamente. Vale a pena observar que alguns filósofos como Alfred North Whitehead (1929) pegam o mesmo argumento e acusam o próprio Kant de abstrair a ação da experiência. Whitehead observa que quando, instintivamente, saímos do caminho de um veículo que se aproxima, não estamos calculando conscientemente que o choque causará uma lesão, estamos, isto sim, operando num nível inconsciente onde nossas ações são indistinguíveis das dos peixes ou insetos ou, em certo grau, até mesmo das plantas. Parece razoável concluir, então, não que as noções de tempo ou causa existem na mente das formigas e dos arbustos, mas sim que todas as entidades físicas operam num mundo real onde tempo e causa são parte da realidade e nós sabemos disso porque “nós” não somos, na verdade, diferenciáveis de nossos corpos.

33 Então, Viveiros de Castro (2015: 10) argumenta que a emergência do termo ontologia deve-se, em parte, “à exaustão do nomos crítico que separa o fenômeno da coisa em si” – dizendo, aparentemente, que não há coisa em si e renomeando de “ontologia 2” o que Husserl chamaria de fenomenologia.

34 Este foi o ponto de partida para o meu livro sobre valor (ver Graeber 2001: 51–54).

e compreensivo. Não existe razão para assumir essa premissa. Não há razão intrínseca para pensar que não poderia haver um mundo configurado de tal forma que os filósofos que nele vivem não pudessem oferecer a prova absoluta de sua existência; e quando se trata de conhecimento absoluto e abrangente, a premissa parece não apenas estar errada, mas também atrasada. Faz muito mais sentido definir a “realidade” como precisamente aquilo que nós nunca conheceremos completamente; aquilo que nunca será inteiramente englobado em nossas descrições teóricas. As únicas coisas sobre as quais podemos ter conhecimento absoluto e abrangente são as coisas que nós fazemos.

Bhaskar aplica o método transcendental para indagar não apenas sobre as condições de possibilidade da ação e da experiência cotidiana, mas, acima de tudo, para indagar sobre as condições de possibilidade da ciência contemporânea. Aqui, ele enfoca a prática, perguntando não apenas por que os experimentos científicos são possíveis (por que é possível gerar situações com resultados regularmente previsíveis?), mas também por que eles são necessários (por que não é possível ter conhecimento preditivo dos eventos a menos que tenhamos devotado um enorme trabalho em criar essas situações controladas?). Para responder estas perguntas, ele propõe uma “ontologia profunda” que identifica a realidade última como “mecanismos” e “tendências” que operam em séries de níveis emergentes de complexidade. Como esses mecanismos irão interagir, fora do contexto dos experimentos científicos, é algo inerentemente imprevisível. Isto é verdade, segundo o Realismo Crítico, por duas razões: em parte, porque é impossível saber como as tendências (“leis”) operantes em diferentes níveis emergentes de realidade irão afetar umas as outras em situações de sistema aberto (“mundo real”); em parte, também, porque em cada um desses níveis emergentes, começando pelo nível subatômico, a liberdade é inerente à natureza do universo em si mesmo.

Os realistas críticos argumentam – de forma convincente, a meu ver – que a maioria das posições filosóficas contemporâneas são simples variações da falácia epistêmica. Para tomar um exemplo particularmente notável: tanto os positivistas como os pós-estruturalistas tendem a estar de acordo em que, se houvesse um mundo real independente do sujeito, seria possível (pelo menos em princípio) que o sujeito tivesse dele um conhecimento absoluto e abrangente. Os positivistas dizem que tal conhecimento é possível; os pós-estruturalistas, pelo menos na maioria dos casos, dizem que sendo tal conhecimento impossível, devemos concluir que não há nenhuma realidade independente.

Aqui eu retorno sobre o elemento final da crítica desenvolvida por Viveiros de Castro. Para ele haveria uma contradição entre minha orientação política e meu marco teórico:

como podemos ver, nem todos os anarquistas políticos aceitam a anarquia ontológica, i.e. a ideia de que o único significado *político* viável para *ontologia* em nosso tempo depende de aceitar a alteridade e o equívoco como “insubsumí-

veis” a qualquer ponto de vista transcendente (a própria ideia de um ponto de vista transcendente é um oxímoro, o que não impediu que ele fosse postulado por algumas ontologias). (Viveiros de Castro 2015: 10; grifado no original)

A primeira referência se dirige claramente a mim, dado que, como Viveiros de Castro sugere em seguida, eu estou seduzido pelo “ponto de vista transcendental” quando escrevo que o feitiço Ravololona não pode realmente deter a chuva de granizo. Seria muito melhor adotar – observa ele – o que o ensaísta anarquista Peter Lamborn Wilson chamou de “anarquia ontológica” e reconhecer que qualquer conhecimento privilegiado e, portanto, perspectiva moral, é impossível. Neste contexto, é interessante observar que a “anarquia ontológica” é uma posição que, até onde eu sei, Wilson não desenvolve nos trabalhos que ele publica com nome próprio, mas unicamente naqueles escritos sob o pseudônimo de um poeta louco chamado Hakim Bey (1985, 1994). Eis a descrição oferecida por Bey da “anarquia ontológica numa casca de noz”:

Dado que absolutamente nada pode ser predicado com alguma certeza real como sendo a “verdadeira natureza das coisas”, todos os projetos (como diz Nietzsche) podem apenas ser “fundados em nada”. E, no entanto, deve haver um projeto – nem que seja apenas porque nós mesmos resistimos a ser categorizados como “nada”. Partindo do nada, *nós faremos alguma coisa: a Sublevação, a revolta contra tudo que proclama: “A Natureza das Coisas é isso ou aquilo”*. Nós não estamos de acordo, nós somos não-naturais, nós somos menos que nada aos olhos da Lei – Lei Divina, Lei Natural ou Lei Social – faça sua escolha. Partindo do nada, *nós iremos imaginar nossos valores e através desse ato de invenção nós viveremos*. (Bey, 1994, p. 1)

Os valores, então, não estão baseados em outra coisa além de sua própria afirmação. Os perigos morais óbvios dessa posição podem ser estimados pelo fato de, nos círculos anarquistas, Wilson ser alvo de controvérsias devido a acusações de ter inventado esse argumento para justificar a pedofilia³⁵.

Então: “anarquia ontológica” significa que qualquer um pode fazer a si mesmo, sejam quais forem seus valores? (Ou significa que apenas certas pessoas podem fazer isso?)³⁶

35 A persona ficcional, Bey, é um pedófilo de cabo a rabo; o grau em que Bey poderia ser tratado como um substituto para o autor em tal matéria é, como se pode imaginar, alvo de muita discussão.

36 Eu observo que, ao passo que Bey rejeita toda a autoridade e toda a certeza, a atual posição da VO parece ser a oposta -- pelo menos no que diz respeito a quem poderia ser classificado como o “nativo” devidamente autorizado. É por isto que Bhaskar (1986: 41) insiste que “fora do realismo, o falibilismo colapsa em dadaísmo, em um deslocamento epistemológico do ceticismo humeano (“tudo pode acontecer”). E ceticismo, aqui (“tudo vale”), como em qualquer lugar, significa, na prática, a aceitação do status quo. Mais ou menos isso: “tudo se mantém”. Apesar das intenções do autor, o ceticismo (como anarquismo) é invariavelmente dogmático (e conservador) de fato. Podemos observar perfeitamente esse deslizamento na citação de Holbraad, onde a anarquia ontológica termina se tornando um ponto de apoio para as formas existentes de autoridade. E falando enquanto ativista, posso afirmar que o relativista moral mais sistemático que eu conheci tinha sido policial.

Foi exatamente este tipo de questão que motivou Roy Bhaskar – ele mesmo um ativista político – a se voltar para a filosofia da ciência em primeiro lugar. Um dos seus primeiros interlocutores foi Paul Feyerabend, um filósofo anarquista da ciência (cf. Feyerabend, 1975). Feyerabend assumiu a posição que Viveiros de Castro endossa, embora – dado que estava usando a linguagem filosófica tradicional – ele tenha concluído que a Ontologia 1 era desnecessária e que qualquer teoria científica contemporânea consistia apenas em uma entre várias perspectivas incomensuráveis³⁷, todas elas capazes de construir seus objetos ostensivos e nenhuma delas possuidora de qualquer privilégio de verdade. Ele se referia a essa posição como “Anarquia Epistemológica”³⁸.

A intervenção de Feyerabend foi crucial e a noção de perspectivas incomensuráveis tornou-se muito influente na teoria social. E na política também. Os movimentos sociais mais radicais dos dias de hoje tiveram que aceitar que democracia significa acomodar uma diversidade incomensurável de perspectivas. Eu mesmo tentei incorporar esse espírito no meu trabalho, antes de me tornar consciente de sua história³⁹. Mas a resposta de Bhaskar a Feyerabend também me soou convincente⁴⁰. Em vez de rejeitar a noção de que diferentes teorias ou perspectivas constroem seus objetos e são, sob vários aspectos, incomensuráveis, Bhaskar argumentou que isso era verdade – o que não significa que precisamos rejeitar a Ontologia 1.

De acordo com Bhaskar, o erro reside precisamente na suposição de que uma única realidade necessariamente significa a aceitação de um “ponto de vista transcendental” único. Este, observa Bhaskar, é o exemplo perfeito da falácia epistêmica. O fato de que o objeto da ciência é, em alguma medida, constituído pela teoria e pela prática da ciência em si mesma não significa que a realidade é inteiramente constituída dessa maneira; pelo contrário, argumenta ele, é impossível dar conta dos muitos aspectos da prática científica (experimentos) sem apelar ao que ele chamou de uma “dimensão intransitiva” da realidade – i.e., aspectos do mundo que permanecerão os mesmos ainda que a ciência, os cientistas ou, para o caso que nos ocupa, os seres humanos de qualquer tipo, desapareçam completamente⁴¹. Portanto, não é a perspectiva que é transcendental (o que seria, de fato, uma contradição em termos), mas sim os aspectos mais fundamentais da realidade – no

37 Feyerabend foi, de fato, amplamente responsável pela introdução da palavra “incomensurabilidade” no discurso acadêmico.

38 De novo, usando o termo no seu sentido tradicional, epistemologia 1. Enquanto que Thomas Kuhn é considerado o introdutor da noção de incomensurabilidade teórica, Feyerabend já havia usado o termo nos anos 50.

39 Por exemplo, os primeiros dois ensaios teóricos que publiquei (Graeber 1996, 1997) tinham a intenção de representar diferentes, e até certo ponto incomensuráveis perspectivas sobre problemas que se justapunham. O mesmo pode ser dito sobre meu trabalho sobre o valor (2001, 2013b) e sobre a dívida (2011).

40 Eu tenho comigo uma cópia do livro de Feyerabend intitulado *Against method* que Bhaskar uma vez tirou da estante do seu escritório para me presentear. “Feyerabend é ótimo”, assegurou, “ele foi um anarquista genuíno e o livro é simplesmente maravilhoso. Tu deves lê-lo! Claro que eu mesmo estou totalmente em desacordo com ele”.

41 De qualquer forma, não tenho a impressão de que os Outros realmente negariam isso; eles apenas declarariam “ilegal”.

sentido clássico de transcendental como alguma coisa que pode nos afetar, mas que não pode ser afetada por nós. No entanto, uma vez mais, uma das qualidades definidoras da realidade é que ela não pode ser completamente conhecida, muito menos englobada dentro de uma perspectiva particular.

Ao aceitar isso, é lícito dizer que os cientistas podem falar coisas que são verdade e, pela mesma razão, eles podem dizer coisas que são falsas. (É bem possível – de fato, eu diria que é provável – que boa parte daquilo que atualmente passa por conhecimento científico é incorreto.) Isto também torna possível dizer que outras perspectivas incomensuráveis sobre a realidade, como o senso comum, a expertise técnica, o mito cosmogônico maori, Vedanta ou as comédias stand-up são capazes de dizer outras coisas que são igualmente verdade e que a ciência não pode dizer – ou nem mesmo pensou a respeito. Todas essas perspectivas são, até certo grau, incomensuráveis. Contudo, sem uma Ontologia 1 realista e sem alguma forma de ancorar nela certos valores, nós não teremos base sólida sobre a qual argumentar que todos os pontos de vista contêm verdade ou, ainda, que uma diversidade incomensurável de perspectivas é, de qualquer forma, desejável.

Afinal, a simples afirmação de um valor não significa nada em si mesma, a menos que, como alguns dos meus amigos malgaxes se apressariam em observar, tu consigas convencer os outros de que o valor está baseado em alguma coisa além da mera afirmação.

Parece-me que levar a sério os interlocutores significa não apenas estar de acordo com tudo o que eles dizem (ou ainda, tomar suas afirmações aparentemente mais estranhas e contraditórias e tentar imaginar um mundo no qual elas possam ser literalmente verdade), mas começar reconhecendo que nenhuma das partes envolvidas na conversa irá entender a outra completamente e tampouco o mundo em torno dela. Isto é simplesmente parte do que significa ser humano. Boa parte do que nos une, óbvia e imediatamente, para além das fronteiras de qualquer espécie – incluídas as fronteiras conceituais – é o reconhecimento de nossas limitações comuns: nem que seja o fato de que todos nós somos mortais ou que nenhum de nós nunca poderá saber com certeza como nossos projetos irão funcionar.

Se formos um pouco mais longe e argumentarmos não apenas que a realidade não pode ser englobada em nossos construtos imaginativos, mas também que a realidade é aquilo que nunca pode ser totalmente englobado nos nossos construtos imaginativos, então, seguramente, “alteridade radical” seria apenas outra forma de dizer “realidade”. Mas “real” não é um sinônimo de “natureza”. Nós nunca poderemos compreender completamente a diferença cultural porque a diferença cultural é real. Mas, pela mesma razão, nenhum iatmul, nambiquara ou irlandês-americano será jamais capaz de compreender totalmente qualquer outro porque a diferença individual é, também, real. A realidade de

outra pessoa é a medida de que tu nunca poderás ter certeza do que ela irá fazer⁴². No entanto, para terminar, todos nós estamos, de fato, confrontados com a realidade teimosa – ou seja, imediatamente imprevisível, incognoscível – do ambiente físico que nos rodeia.

EPISTEMOLOGIA MALGAXE OU FIGURAS GRACIOSAS DESENHADAS NUM ABISMO

Com a palavra, Germain, o irmão mais novo de meu amigo Armand, de Betafo. Acompanhemos suas reflexões sobre os espíritos vazimba:

Vazimba é um tipo de coisa que não pode ser vista. Eles não mostram seus corpos como qualquer um de nós ou como os espíritos divinos que possuem os médiuns e curam as pessoas. Se tu levas carne de porco até o lugar onde se encontra um desses espíritos, então, pela noite, logo depois de apagares a luz, verás mãos que se movem na tua direção. Quando acenderes o lampião novamente, as mãos já não estarão ali. Digamos que tu estás lavando o rosto e a tua cara começa a inchar, a ficar gigante. O problema só vai passar quando tu queimares incenso. Tu também precisas procurar alguém que de tê *hasina*. Assim estarás curado. Mas, no final das contas, não temos nenhuma ideia sobre o que havia realmente na água com a qual tu lavaste o rosto (*apud Graeber, 2007a, p. 221*).

A única expressão que eu ouvi na maioria das vezes em que as pessoas falavam de espíritos era, simplesmente, “não sei”. A incognoscibilidade era um atributo inerente aos espíritos. (Os espíritos que possuíam os médiuns também eram incognoscíveis no final das contas). Em tais circunstâncias, acabei por concluir que esta falta de conhecimento não era acidental, mas sim fundacional. Falando sem rodeios, enquanto a VO me exortaria a privilegiar o fato de que eu nunca irei entender completamente as concepções malgaxes, de modo que a alternativa seria agir como se essas concepções simplesmente fossem determinantes da realidade, eu, por outro lado, decidi privilegiar o fato de que meus interlocutores malgaxes insistiam que, também para eles, a realidade não era completamente compreensível. Neste sentido, ninguém estaria em condições de entender integralmente o mundo e tal situação proporcionaria, em si mesma, um bom tema de conversa. Além disso, a impossibilidade de alcançarmos uma compreensão completa da realidade nos permite desestabilizar mutuamente nossas respectivas ideias, dando margem a uma prática dialógica genuína.

Em minhas reflexões etnográficas sobre o *fanafody*, eu argumento que, de fato, não é possível compreender as ideias malgaxes sobre o sujeito sem entender sua episte-

42 Isto também significa reconhecer sua liberdade. No posfácio de *Lost people* (2007a: 379–92) eu argumento que nosso reconhecimento dos outros como humanos se assenta acima de tudo na sua imprevisibilidade, nos limites para nosso possível conhecimento deles. Esta perspectiva está amplamente inspirada no meu próprio engajamento com a epistemologia 1 malgaxe.

mologia 1. Isto porque, em grande medida, as ideias sobre espíritos eram, elas mesmas, uma forma de epistemologia – isto é, tratava-se de reflexões a respeito da possibilidade do conhecimento. Se, por um lado, conhecimento é poder, então, por outro lado, o poder é algo que não conseguimos entender. Quase nunca as pessoas me diziam que tal ou qual indivíduo “possuía” um *ody*. Em vez disso, elas afirmavam que esse indivíduo “conhecia” (*mahay*), “sabia usar” (*mahay mampiasa*) ou “sabia como construir” (*mahay manamboatra*) um *ody*⁴³. O poder estava mais além de todo o saber, ao passo que também implicava o conhecimento de como manipular forças que eram, em si mesmas, inerentemente incompreensíveis (*tsy hita, tsy azo, tsisy dikany*).

A palavra para conhecimento em geral (*fahalalana*) era raramente usada. Normalmente as pessoas falavam de *fahatsiarovana* (memória, conhecimento do passado) ou *fahaizana* (saber-como, conhecimento prático, orientado ao futuro). A palavra *fahatsiarovana* aparecia em contextos nos quais se mencionava algum tipo de autoridade ancestral. Em outros casos, este vocábulo estava ausente. A maioria dos conhecimentos eram *fahaizana*, que estava invariavelmente ligado a algum tipo de prática. Tudo o que se relacionava com a feitiçaria ou o curandeirismo, isto é, com o *fanafody* – palavra cujo campo semântico abrange desde misturas herbáceas para a cura da dor de garganta até os encantamentos utilizados para deixar nossos oponentes com a língua presa nas contendas judiciais –, era uma forma de *fahaizana*. A mesma palavra também aludia ao conhecimento acadêmico, que envolve pesquisas, experimentos e a escrita de artigos. *Fahaizana* não era sinônimo de autoridade, mas sim de poder puro, cujo resultado podia considerar-se moralmente ambíguo em várias situações.

Os *ody* – ou encantamentos, feitiços – não eram, contudo, uma simples extensão do conhecimento humano. Eles eram assegurados pelos espíritos (*lolo, zavatra, fanahy*)⁴⁴, os quais – pelo menos no caso dos *ody* mais poderosos – eram tratados como se tivessem agência autônoma, humores, caprichos e até personalidades. Entretanto, no concernente a esses espíritos “em si mesmos”, nenhum conhecimento era possível. Até mesmo os astrólogos e curandeiros mais respeitados afirmariam que é impossível dizer algo sobre eles. Quem afirmasse o contrário só poderia ser um mentiroso ou um tolo. O poder era invisível, amorfo, genérico, oculto – tratava-se de uma pura potencialidade. O conhecimento humano pode direcionar seu poder genérico de acordo com formas e habilidades

43 As únicas exceções reais eram os *ody* famosos, como o Ravololona, que possuíam nomes e histórias, frequentemente escolhidos por seus proprietários. Mas isto ocorria apenas quando se falava dos *ody*. Já no tocante aos seus donos, as pessoas empregavam o termo “conhecimentos”. Por exemplo: “fulano ‘conhecia’ feitiços do granizo, feitiços do raio”, etc.

44 *Fanahy* é o termo genérico para “alma”, incluindo a alma dos seres humanos vivos. No entanto, era apenas ocasionalmente empregado em referência aos espíritos subjacentes ao *fanafody*. *Lolo* significa literalmente “fantasma”. Na medida em que ninguém aceitaria que os espíritos responsáveis pela eficácia dos feitiços tivessem alguma relação com os espíritos dos mortos, o termo “*lolo*” aplicava-se, fundamentalmente, para os espíritos desencarnados. *Zavatra* significa “coisa”. No século XIX os “*zavatra*” eram conhecidos genericamente como *Ranakandriana* (Callet, 1908, p. 83–85, 134, 179–82) e também careciam de nome, sendo indistinguíveis uns dos outros e incognoscíveis.

específicas – a maioria dos *ody* eram feitos de pedaços de madeira e outros objetos, cujos nomes evocavam uma utilidade específica que, não obstante, estava condicionada a que os adeptos do *fanafody* não apenas dominassem uma infinita variedade de ingredientes, mas também a ciência da astrologia, de modo a determinar o momento exato para usá-los ou combiná-los. Porém, o conhecimento jamais poderia dar conta dos espíritos em si mesmos. Inclusive os *ody* célebres, dotados de nomes e de personalidade – como o Ravololona ou o Ravatomaina –, eram evocados em referência aos seus ingredientes físicos, e não de acordo com as eventuais propriedades dos espíritos que lhes davam nome e eficácia. De fato, ninguém jamais poderia saber se esses espíritos eram um ou vários. Eles eram o incognoscível⁴⁵.

Hasina era o termo genérico utilizado para designar qualquer tipo de poder operante mais além dos limites da compreensão humana: era o poder dos ancestrais, dos espíritos, da magia, mas também da linguagem persuasiva (Délivre 1971: 143-45). Por fim, também era a palavra utilizada para designar objetos oferecidos às forças desconhecidas, de modo a pacificá-las, controlá-las, invocá-las para que realizassem um favor em particular e, inclusive, a partir daí, para que se tornassem eventualmente parte do *ody* por direito próprio (Ellis, 1838, p. 435; Callet, 1908, p. 56; Chapus e Ratsimba, 195, p. 91; Graeber, 2007a, p. 36–38). Como havia comentado anteriormente, um processo análogo fora utilizado nos rituais do século XIX para afiançar o poder monárquico. O *hasina* era muito real. Além disso, coisas inexplicáveis aconteciam. Mas sabia-se tão pouco sobre as causas de tais eventos que ninguém podia ter certeza se eles eram fenômenos puramente sociais ou se estavam baseados em algo mais.

Gostaria de chamar a atenção sobre o seguinte: o que os malgaxes parecem estar fazendo em muitos destes casos é surpreendentemente análogo àquilo que os OuTros sugerem para a prática do antropólogo. Os malgaxes estão se engajando num processo imaginativo e poético para chegar num acordo com uma realidade que – eles pressentem – jamais poderá ser completamente entendida. Uma das qualidades deste processo imaginativo é que ele sempre tende a permanecer na fronteira entre arte e fraude. Lembremos dos mitos cosmogônicos malgaxes mencionados anteriormente. Eles fazem referência às

45 É importante enfatizar esta questão porque o estilo de crítica inaugurado por Goldman (2006; também replicado, por exemplo, por Tassi & Espírito Santo, 2013, p. 96) afirma que os “fetiches” afro-brasileiros são vistos por seus elaboradores como passíveis de ativar poderes intrínsecos que existem nas substâncias materiais, o que encaixa, naturalmente, na perspectiva latouriana. Devo assumir que as coisas são realmente assim, mas enfatizando, sempre, que no caso do *fanafody* malgaxe a situação é outra. Meus informantes insistiam muito em que o poder emergia da conjunção de acordos sociais e espíritos invisíveis; os ingredientes canalizavam uma agência genérica sob a forma de poder, de modo a realizar funções específicas. As explicações sobre o *nkisi* bakongo são bastante similares, salvo que, neste último caso, os poderes costumam ser descritos enquanto espíritos dos mortos. Toda a questão, no concernente aos “fetiches” da moderna África Ocidental gira em torno do fato de que a qualidade dos objetos não é o elemento mais importante. As fontes mais antigas podem, é claro, estar erradas, mas na medida em que elas estão em conformidade com a etnografia recente neste aspecto específico, seria recomendável apresentar pelo menos o caso de um antropólogo que, desenvolvendo estudos na África e falando com fluência a língua local, afirme que os poderes são inerentes à “materialidade” dos fetiches. Só assim faria sentido mudar de perspectiva sobre esta temática.

questões mais fundamentais da vida, do amor e da morte – os mistérios mais profundos da existência humana. Também são tiradas cômicas; as pessoas riem quando certos mitos são contados e se referem a eles como «as mentiras dos nossos ancestrais» – embora a maioria dos malgaxes sinta que, em algum nível, eles também são verdadeiros. Eles somente não são verdadeiros num sentido literal – mas o são em vários outros. De fato, para toda grande questão existencial, geralmente existem meia dúzia de respostas míticas que claramente se contradizem entre si. Alguém poderia, com certeza, perguntar: “no que essas pessoas acreditam?” ou “como seria a realidade para elas?”, de modo a eliminar a contradição que essas diferentes histórias oferecem e tratando os conceitos resultantes dessa questão como determinantes de uma realidade que nunca compreenderemos completamente. Mas fazer isso não corresponderia ao princípio de “levar a sério nossos interlocutores”. Praticamente qualquer um desses interlocutores ficaria muito feliz em apontar que, na verdade, os narradores dos mitos não entendem realmente dos assuntos que tratam. Ninguém entende, nem mesmo o etnógrafo. Isso significa que, no final das contas, estamos todos no mesmo barco.

Para ilustrar o tipo de análise que essa perspectiva nos abre, voltemos ao *hasina*. A palavra é frequentemente empregada em situações em que um falante do inglês diria “sorte”, “possibilidade” ou “fortuna” (embora, no último caso, ela se sobreponha a outra palavra: *vintana*). Eu levei algum tempo para entender esse uso. Como o emprego de *hasina* no sentido de “sorte” era compatível com a noção de “eficácia invisível” ou “poder sagrado”? Quer dizer que tudo, mesmo os eventos do dia-a-dia, era causado por espíritos? Um belo dia me dei conta de que meus amigos malgaxes, incluindo aqueles que dominavam idiomas europeus, ficavam igualmente intrigados quando eu aplicava a linguagem das probabilidades estatísticas a eventos cotidianos. Por exemplo: “qual a possibilidade de o ônibus chegar nos próximos dez minutos?” ou “eu aposto 10 para 1 que você deixou algo na sua outra bolsa”. Essas declarações não faziam sentido para eles. Refletindo sobre a questão, ocorreu-me que nossa própria aplicação da estatística nos eventos cotidianos é realmente tão peculiar quanto os conceitos supostamente místicos como *mana*, *hasina* ou *sakti*. Quando evocamos as estatísticas nestes casos, estamos efetivamente quantificando o exato grau em que não sabemos o que vai acontecer.

Em última análise, os seres humanos estão todos no mesmo dilema existencial. Dificilmente conseguimos prever eventos futuros com precisão, mas, simultaneamente, conforme o tempo vai passando e, na medida em que algo acontece, faz menos sentido falar como se outra coisa “pudesse” ter acontecido. Isto também é verdade no caso dos cientistas sociais, especialistas em escrever sobre eventos passados como se eles pudessem ter sido previstos. Inclusive quando eles tentam prever o futuro, geralmente se equi-

vocam. Sempre que encontramos uma crença “aparentemente irracional” é provável que estejamos na presença de um dilema existencial, um quebra-cabeça que ninguém conseguirá resolver de fato⁴⁶.

UMA OBSERVAÇÃO FINAL SOBRE AS RAMIFICAÇÕES POLÍTICAS DAS IDEIAS TEÓRICAS

Comecei este ensaio observando que eu parecia ter sido colocado diante de um desafio. Essencialmente, perguntaram-me por que minha posição teórica não seria, simplesmente, uma forma de positivismo condescendente. Eu também disse que me parecia útil esclarecer a diferença teórica atual entre Eduardo Viveiros de Castro e eu mesmo, dado que parecia haver algo genuíno em jogo nesta matéria.

Agora deve ter ficado claro que, de fato, nós temos posições teóricas quase diametralmente opostas. Eu sou um realista ontológico e um relativista teórico⁴⁷. Valorizo o desenvolvimento de uma rica diversidade de perspectivas teóricas incomensuráveis – pelo menos parcialmente – sobre uma realidade que, creio eu, não pode nunca ser completamente englobada por nenhuma dessas perspectivas – pela simples razão de que ela é real. Em contraste, Viveiros de Castro adota uma abordagem muito diferente para a ontologia e (a menos que eu o tenha lido mal) considera que as abordagens teóricas prévias (por exemplo, a hermenêutica, o materialismo dialético ou o estruturalismo clássico) são profundamente equivocadas, na medida em que consistem em formas de Epistemologia 2.

Contudo, na medida em que a virada ontológica está apenas desenvolvendo um novo conjunto de questões para os etnógrafos introduzirem no seu material, seria uma tolice levantar qualquer objeção (na verdade seria inclusive inconsistente do ponto de vista do relativismo teórico). Afinal, quem se oporia a um chamado a abordar seu material de pesquisa de uma forma mais criativa e experimental? Isto é, sem dúvidas, algo bom. Mais ainda, as tentativas de lidar com questões ontológicas empreendidas por Irving Hallowell (1960), Fred Myers (1986) e Michael Scott (2013) contribuíram efetivamente e de forma grandiosa para a disciplina. Os próprios escritos de Viveiros de Castro sobre o perspectivismo (1992, 1998, 2004) em particular se tornaram, em minha opinião, a contribuição mais surpreendente e original para a teoria antropológica em anos recentes.

Creio, contudo, que o problema aparece, em grande medida, quando a virada ontológica começa a fazer afirmações explicitamente políticas, estabelecendo-se, desta for-

46 Apenas para evitar possíveis mal-entendidos, devo dizer que não estou aqui defendendo algo como a posição wittgensteiniana promovida por filósofos como Peter Winch (1964). Ou seja, não estou defendendo a posição de que a magia, assim como ideias semelhantes, seriam mais bem entendidas não como afirmações de poder mas como formas de refletir sobre os limites do poder humano. A magia é, de fato, uma afirmação de poder que se joga nos limites do nosso conhecimento.

47 Para algum curioso: eu tendo a combinar um amplo marco teórico realista crítico com elementos marxianos, spinozistas e whiteheadianos.

ma, como uma metateoria em condições de legislar sobre o que os antropólogos podem dizer ou não⁴⁸.

Ainda que eu hesite em dizer, considerando a hostilidade declarada pela virada ontológica com relação à tradição do relativismo cultural, os problemas parecem muito semelhantes com o que aconteceu quando os relativistas pararam de ver a si mesmos como enunciadores de uma metodologia, uma forma de entender as culturas “nos seus próprios termos”, e começaram a insistir em que o relativismo deveria ter, também, um status moral e político⁴⁹. Era compreensível que eles tivessem que fazê-lo. Muitas das pessoas estudadas pelos antropólogos naquele tempo eram amplamente descartadas como selvagens ou primitivas, sujeitos cujas perspectivas, ideais e estéticas eram tratadas como intrinsecamente indignas e, inclusive, patológicas. Obviamente, alguns apontamentos morais básicos – que não fazia sentido dizer que incisões labiais eram questionáveis enquanto usar brinco não era; que é problemática a promulgação de leis que proíbem a realização de potlatches – tinham de ser feitos. E ninguém realmente os estava fazendo. Mas no momento em que o relativismo se torna um princípio político e, pior ainda, um guia para legislar – o momento em que alguns começaram a dizer que ninguém tinha o direito de julgar qualquer declaração ou ação realizada no marco de um universo cultural diferente do seu – surgem os problemas. Em primeiro lugar, quem define o que conta como um universo cultural? Os nuer não podem julgar os dinka ou, ao contrário, todos os nilotas são próximos o suficiente para serem considerados a mesma comunidade moral? Ao traçar fronteiras, não podemos simplesmente seguir as “categorias nativas” porque precisamos dessas fronteiras para saber quem são os “nativos” relevantes. Então, é necessário que exista uma autoridade externa que decida sobre as fronteiras. No entanto, daí surge novamente o problema: quando precisamos decidir quem, dentro dessas fronteiras, é capaz de definir o que pode ser considerado como “ideias nuer”. São poucas as chances de que as pessoas que acabamos de definir como “nuer” estejam de acordo a esse respeito. Então, o relativista deve apelar para visões autoritativas. Mas quais são as autoridades locais? Não podemos usar as “ideias nuer” para identificar as autoridades porque cairíamos numa lógica circular: primeiro precisamos saber quem são as autoridades para saber o

48 Viveiros de Castro há muito vem falando de “autodeterminação ontológica” como um projeto político, mas a declaração mais explícita da VO como um movimento político é o texto “The politics of the ontological turn” (2014), no qual os autores declaram que a VO é revolucionária em todos os sentidos do termo. Numa discussão online de acompanhamento organizada pela revista *Cultural Anthropology* eles compilam catorze reflexões diferentes, feitas por uma miríade de autores, sobre as implicações políticas da VO. Eis uma lista de palavras que não aparecem em nenhum ensaio da referida compilação: servo, escravo, casta, raça, classe, patriarcado, guerra, exército, prisão, polícia, governo, propriedade, fome, desigualdade. (Deixei de fora “gênero” porque a frase “perspectivas tacitamente generizadas” só aparece em um ensaio). É verdade que os ensaios eram bem curtos, mas para uma discussão sobre políticas ostensivamente revolucionárias, a ausência de qualquer um desses termos é, ainda assim, notável.

49 Marshall Sahlins: “O relativismo não é e não pode ser uma relativismo moral vulgar. Ele foi sempre um modo de avaliar as condições de possibilidade das práticas dos outros, portanto, da ontologia comparativa. Neste sentido, a investigação ontológica foi instalada dentro da disciplina: uma condição de possibilidade da antropologia em si mesma” (comunicação pessoal, setembro de 2015).

que são realmente as “ideias nuer” sobre autoridade⁵⁰. Então, estranhamente, se formos relativistas culturais, a única coisa sobre a qual *não podemos* ser relativistas é a autoridade. Finalmente, no momento em que decidimos não emitir julgamento sobre as visões de alguém que reside num universo cultural diferente (alguém que é nuer, dinka, etc.), precisamos desenvolver, imediatamente, uma supercategoria especial – do tipo “moderno” ou “ocidental” – na qual incluir aqueles pontos de vista que deveriam ser condenados e questionados. Esta supercategoria tende a se inflar infinitamente, até englobar qualquer pessoa, desde cientistas malásios até antropólogos cingaleses, donos de plantações creole ou políticos iraquianos – ou seja, qualquer sujeito cujas opiniões o relativista se sente inclinado a considerar errôneas.

A virada ontológica ou a introdução da noção deleuzeana de alteridade radical como princípio político pode melhorar essa situação? Creio pode torná-la ainda pior. A única grande diferença que consigo divisar com relação à posição relativista, tendo em vista este problema específico, é que alguns defensores da VO (por exemplo, Holbraad, 2011) levam as implicações conservadoras do relativismo clássico ainda mais longe e propõem que a virada ontológica protege quaisquer pontos de vista autoritativos dentro do próprio “Ocidente”. Pior ainda, eles continuam exigindo padrões universais para o reconhecimento da autoridade legítima (mesmo através de vários “mundos”); eles propõem que estas autoridades tenham a prerrogativa de determinar a natureza da realidade em si mesma no seu respectivo território sem importar se os indivíduos em questão desejam realmente ser investidos de tal poder! Esta é, para mim, a ironia definitiva. Depois de ser acusado de introduzir teorias marxistas “pelos costas dos nativos”, eu não sou de grande valia. Sendo assim, só me resta devolver a questão: os Outros realmente acham que a maioria das pessoas com as quais os antropólogos trabalham iriam realmente estar de acordo com a proposição de que elas vivem em “naturezas” e “ontologias” fundamentalmente diferentes das dos outros humanos – ou ainda, que as palavras determinam as coisas?⁵¹

O problema com o relativismo cultural é que ele situa as pessoas em caixas que elas não conceberam. Como problema meramente intelectual, isto não é muito importan-

50 Isto não é apenas jogar com a lógica; uma das primeiras coisas que se aprende geralmente, quando fazemos um trabalho de campo, é que as opiniões sobre quem pode falar com autoridade estão fortemente divididas. Para voltar aos nuer: obviamente os anciãos locais (“touro”) têm uma autoridade assegurada com a qual quase todos concordam. Mas e os profetas? E se os profetas contam, devemos incluir todos eles, ou apenas os que parecem ter os pontos de vista menos controversos? Se profetas e anciãos locais discordam, qual perspectiva tem precedência? E o que dizer dos chefes de pele de leopardo?

51 Neste caso, o legado de perspectivismo permite evitar a questão, uma vez que constitui um forte argumento de que muitos povos indígenas nas Américas concordariam pelo menos com algumas dessas propostas. Mas, certamente, a maioria das pessoas que vivem no Senegal, Karnataka ou Madagascar não. Normalmente, quando os críticos (por exemplo, Heywood 2012) objetam que a VO parece estar impondo a sua própria “meta-ontologia” a resposta consiste em insistir que a VO não é uma teoria, mas um método (“ontografia”, por exemplo, Holbraad 2012: 263-64, Pedersen 2012). Esta é uma resposta válida, mas também em outros contextos, os próprios autores (por exemplo, Holbraad, Pedersen e Viveiros de Castro 2014) propõem que a VO deve ser considerada um movimento político “revolucionário” de importância presumivelmente universal. Estas duas posições parecem ser irreconciliáveis. Se alteridade é um princípio político, tem que haver alguma maneira de determinar quem é Outro e quem não é.

te. Contudo, no momento em que o relativismo se torna uma posição moral ou política, as coisas adquirem outra dimensão. A Ontologia 2 apenas substituiu os compartimentos.

Algumas pessoas gostam de compartimentos. Parece haver boas razões para acreditar que este é o caso daqueles sujeitos com quem Viveiros de Castro trabalha, aqueles junto aos quais ele luta pelo direito à “auto-determinação ontológica”. Contudo, por esta mesma razão, nós devemos respeitar os desejos de quem espera que seus compartimentos sejam menos herméticos ou, ainda, de quem não quer ser colocado em nenhum tipo de compartimentalização.

Uma ideia que não é perigosa não merece ser chamada de ideia.

Oscar Wilde

Nos meus momentos mais cínicos eu às vezes penso na teoria social como uma espécie de jogo no qual um dos prêmios mais cobiçados consiste em ver quem teve a ideia mais selvagem, mais chocante, mais aparentemente perigosa, mas que não oferece qualquer desafio às estruturas de autoridade existentes. Nos acostumamos tanto a jogar esse jogo que já não sabemos como seria uma ideia realmente perigosa. Deixem-me explicar.

Mais acima eu observei que um realismo ontológico que torna possível dizer que alguns enunciados científicos são verdadeiros também permite afirmar que outros são falsos. Deixem-me virar o jogo agora – ainda que isto signifique violar uma espécie de tabu da escrita antropológica (sou ciente de que o que estou prestes a dizer poderia me colocar em mais problemas do que a defesa de qualquer tipo de “teoria social radical”): ser capaz de dizer que certas formas de magia não funcionam realmente permite afirmar que outras formas de magia sim funcionam.

No caso do *fanafody* malgaxe, isto pode não parecer uma afirmação tão extravagante assim. Como já mencionei, o *fanafody* representa um continuum, que vai de infusões e cataplasmas, muitos dos quais possuem claramente propriedades farmacológicas (algumas conhecidas e outras desconhecidas para a ciência *mainstream*) até encantamentos destinados a produzir relâmpagos, tornar seu portador invisível ou levar um ex-namorado à loucura através da possessão de espíritos malignos. Mas eu não estou me referindo às fronteiras ambíguas entre efeitos “somáticos” e “psicológicos”. Estou querendo dizer que, talvez, existam pelo menos alguns casos em que a prática do *fanafody*, ou outras formas daquilo que os antropólogos costumam chamar de “magia”, envolve mecanismos causais que nós simplesmente ainda não entendemos. Existem, no final das contas, abundantes

tradições alternativas na ciência – todas elas tratadas com hostilidade pelo *mainstream* intelectual – que especulam sobre tais possibilidades. (Algumas envolvem a pesquisa de ideias originalmente propostas por filósofos como Peirce, Whitehead ou Bergson, mas no momento em que alguém tira essas ideias das salas de conferência para usá-las como base para experimentos científicos, é desacreditado) Sem dúvidas, muitos dos seus expoentes são o tipo de lunático do qual tanto se fala. Mas e se alguns deles estivessem certos?

O que estou perguntando, então, é o seguinte: “e se o Ravololona realmente for capaz de evitar que o granizo caia sobre as plantações?”. Devo confessar que me parece improvável. Mas talvez – e apenas talvez – eu esteja errado. Ainda assim, de uma coisa estou certo: nós nunca teremos a chance de descobrir se estivermos comprometidos em tratar cada declaração inusitada dos nossos interlocutores como se fosse a porta para alguma realidade alternativa que nunca iremos compreender. O engajamento com esse tipo de experimento mental nunca irá nos abrir às possibilidades inquietantes. Ou, pelo menos, não para aquele tipo de possibilidade inquietante que faz as pessoas perderem seus empregos. Pelo contrário, certos experimentos mentais nos privam dessas possibilidades na exata medida em que, como sugere Holbraad, a virada ontológica protege a ciência ocidental e o senso comum.

Eu comecei com os azande, então me permitam finalizar com eles. É certo que Evans-Pritchard postulou que a bruxaria zande não era literalmente verdade. Mas existe uma passagem famosa na qual ele parece matizar essa postura. Depois de contar como seus informantes explicavam que as bruxas enviavam uma substância imaterial na forma de luzes brilhantes que se deslocavam ao longo dos caminhos pela noite para aprisionar e destruir as almas das suas vítimas, ele observa:

Apenas uma vez pude ver a bruxaria em seu caminho. Ficava escrevendo até tarde, em minha cabana. Por volta de meia-noite, antes de me recolher, tomei uma lança e saí para minha costureira caminhada noturna. Andava pelo jardim atrás de minha cabana, entre bananeiras, quando avistei uma luz brilhante passando pelos fundos do abrigo de meus criados, em direção à residência de um homem chamado Tupoi. Como aquilo parecia merecer uma investigação, comecei a segui-la até que um trecho de relva alta obscureceu minha visão. Corri depressa, atravessei minha cabana e saí do outro lado, de forma a ver onde a luz estava indo; mas não consegui mais enxergá-la. Sabia que apenas um de meus criados tinha uma lamparina capaz de emitir luz tão brilhante. Mas na manhã seguinte ele me disse que não tinha saído àquela hora e nem usara a lamparina. Não faltaram informantes solícitos para dizer que o que eu tinha visto era bruxaria. Pouco depois, na mesma manhã, morria um velho parente de Tupoi, agregado à sua residência. O acontecimento explicou inteiramente a luz que eu vira. Nunca cheguei a descobrir sua origem real; possivelmente um punhado de relva

aceso por alguém que saía para defecar. Mas a coincidência da direção em que a luz se movia e a morte subsequente estavam de acordo com as ideias azande (Evans-Pritchard, 1937, p. 34).

É verdade, Evans-Pritchard oferece uma explicação potencial, racional, mas ele não parece estar muito convencido dela. E a simples materialidade dos fatos descritos pelo autor tem claramente o objetivo de abrir uma possibilidade inquietante: quem sabe aqui esteja acontecendo alguma coisa que simplesmente não conhecemos? No final das contas, se alguém diz seriamente que pode estar acontecendo algo que a ciência não explica, é preciso aceitar a possibilidade de que essa pessoa esteja realmente certa.

REFERÊNCIAS

Albert, Ethel. 1956. "The classification of values, a method and illustration." *American Anthropologist* 58 (2): 221–48.

Albert, Ethel, and Clyde Kluckhohn. 1959. *Values, ethics, and aesthetics*. Glencoe, IL: Free Press.

Alberti, Benjamin, Severin Fowles, Martin Holbaard, Yvonne Marshall, and Christopher Witmore. 2011. "'Worlds otherwise': Archaeology, anthropology, and ontological difference." *Current Anthropology* 52 (6): 896–912.

Archer Margaret, Roy Bhaskar, Andrew Collier, Tony Lawson, and Alan Norrie, eds. 1998. *Critical realism: Essential readings*. New York: Routledge.

Barnes, Jonathan. 1979. *The pre-Socratic philosophers*. London: Routledge & Kegan Paul.

Berg, Gerald. 1979. "Royal authority and the protector system in nineteenth century Imerina." In *Madagascar in history: Essays from the 1970s*, edited by R. Kent, 102–22.

Albany: The Foundation for Malagasy Studies.
Bernard-Thierry, S. 1946. "Perles magiques à Madagascar." *Journal des Africanistes* 29: 33–90.

Bey, Hakim. 1985. *T.A.Z.: The temporary autonomous zone, ontological anarchy, poetic terrorism*. Brooklyn: Autonomedia.

———. 1994. "Ontological anarchism in a nutshell." In *Immediatism: Essays by Hakim Bey*, 1–6, Edinburgh: AK Press.

Bhaskar, Roy. 1975. *A realist theory of science*. Leeds: Leeds Books.

———. 1979. *The possibility of naturalism*. Brighton: Wheatshead.

- . 1986. *Scientific realism and human emancipation*. London: Verso.
- . 1989. *Reclaiming reality*. London: Verso.
- . 1994. *Plato etc.: The problems of philosophy, and their resolutions*. London: Verso.
- Bloch, Maurice. 1990. "The symbolism of money in Imerina." In *Money and the morality of exchange*, edited by Maurice Bloch and Jonathan Parry, 165–90, Cambridge: Cambridge University Press.
- Candea, Matei. 2011. "Endo/Exo." *Common Knowledge* 17: 146–50.
- Callet, R. P. 1908. *Tantara ny Andriana eto Madagascar*. Tananarive: Académie Malgache.
- Chapus, G-S., and E. Ratsimba, eds. 1953–1958. *Histoires des Rois* (4 volumes, A French translation of Callet's *Tantara ny Andriana*). Tananarive: Academie Malgache.
- Clark, Henry. 1896. "The Zanak'Antitra tribe: Its origins and peculiarities." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 16: 450–56.
- Collier, Andrew. 1999. *Being and worth. (Critical realism: Interventions)*. London: Routledge.
- da Col, Giovanni, and David Graeber. 2011. "Foreword: The return of ethnographic theory." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 1 (1): vi–xxxv.
- Copalle, A. 1827. "Voyage dans l'intérieur de Madagascar et à la capitale du roi Radama, pendant les années 1825 et 1827." *Bulléтин de la Academie Malgache* VII [1910]: 7–73.
- Deleuze, Gilles and Guattari, Félix. 1987. *A thousand plateaux: Capitalism and schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Délivré, Alain. 1974. *L'Histoire des rois d'Imerina: Interprétation d'une tradition orale*. Paris: Klincksieck.
- Domenichi, Jean-Pierre. 1985. *Les Dieux au service des rois: Histoire orale des sampin'andriana ou palladiums royaux de Madagascar*. Paris: CNRS.
- Durkheim, Emile, and Marcel Mauss. (1903) 1963. *Primitive classification*. Translated by Rodney Needham. Chicago: University of Chicago Press.
- Edmunds, William. 1896. "By-gone ornamentation and dress among the Hova Malagasy." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 20: 468–77.
- . 1897. "Charms and superstitions in southeast Imerina." *Antananarivo Annual and Malagasy Magazine* 22: 61–67.
- Ellis, William. 1838. *History of Madagascar. Volume 1*. London: Fisher & Son.
- Espirito Santo, Diana, and Nico Tassi. 2013. *Making spirits: Materiality and transcendence in contemporary religions*. London: I. B. Tauris.

Evans-Pritchard, E. E. 1937. *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

Feyerabend, Paul. 1975. *Against method: Outline of an anarchist theory of knowledge*. London: Verso.

Goldman, Marcio. 2009. "Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica." *Análise Social* 44 (190): 105–37. [Also released in the same year as "An Afro-Brazilian theory of the creative process: An essay in anthropological symmetrization." *Social Analysis* 53 (2): 108–29.]

Graeber, David. 1996a. "Beads and money: Notes toward a theory of wealth and power." *American Ethnologist* 23 (1): 4–24.

[38]———. 1996b. "Love magic and political morality in Central Madagascar, 1875–1990." *Gender and History* 8 (3): 416–39.

———. 1997. "Manners, deference and private property." *Comparative Studies in Society and History* 39 (4): 694–728.

———. 2001. *Toward an anthropological theory of value: The false coin of our own dreams*. New York: Palgrave.

———. 2005. "Fetishism as social creativity, or fetishes are gods in process of construction." *Anthropological Theory* 5 (4): 407–38.

———. 2007a. *Lost people: Magic and the legacy of slavery in Madagascar*. Bloomington: Indiana University Press.

———. 2007b. *Possibilities: Essays on hierarchy, rebellion, and desire*. Oakland and Edinburgh: AK Press.

———. 2011. *Debt: The first 5000 years*. Brooklyn: Melville House.

———. 2012. "The sword, the sponge, and the paradox of performativity: Some observations on fate, luck, financial chicanery, and the limits of human knowledge." *Social Analysis* 56 (1): 25–42.

———. 2013a. "Culture as creative refusal." *Cambridge Anthropology* 31 (2): 1–19.

———. 2013b. "[Postscript] It is value that brings universes into being." *HAU: The Journal of Ethnographic Theory* 3 (2): 219–43.

Hallowell, A. Irving. 1960. "Ojibway ontology, behavior, and world-view." In *Culture in history: Essays in honor of Paul Radin*, edited by Stanley Diamond, 49–82. New York: Columbia University Press.

- Hartwig, Mervyn, Ed. 2007. *A dictionary of critical realism*. London: Routledge.
- Henare, Amira, Martin Holbraad, and Sari Wastell. 2007. "Introduction: Thinking through things." In *Thinking through things: Theorizing artefacts ethnographically*, edited by Amira Henare, Martin Holbraad & Sari Wastell, 1–31, London: Routledge.
- Heywood, Paolo. 2012. "Anthropology and what there is: Reflections on 'ontology.'" *Cambridge Anthropology* 30 (1): 143–51.
- Holbraad, Martin. 2007. "The power of powder: Multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifá (or mana, again)." In *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*, edited by Amira Henare, Martin Holbraad, and Sari Wastell, 189–225. London: Routledge.
- . 2008. "Definitive evidence, from Cuban gods." In *Objects of evidence*, edited by Matthew Engelke, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 14 (1): 93–109.
- . 2009. "Ontography and alterity: Defining anthropological truth." *Social Analysis* 53 (2): 80–93.
- . 2012a. *Truth in motion: The recursive anthropology of Cuban divination*. Chicago: Chicago University Press.
- . 2012b. "Truth beyond doubt: Ifá oracles in Havana." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 2 (1): 81–109.
- [39]Holbraad, Martin, Morten Axel Pedersen, and Eduardo Viveiros de Castro. 2014. "The politics of ontology: Anthropological positions." *Cultural Anthropology*, <http://www.culanth.org/fieldsights/462-the-politics-of-ontology-anthropologicalpositions>.
- Kuhn, Thomas. 1962. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Laidlaw, James. 2012. "Ontologically challenged." *Anthropology of This Century*, 4 <http://aotcpress.com/articles/ontologically-challenged/>.
- Latour, Bruno. 2007. *Reassembling the social: An introduction to actor-network theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leve, Lauren. 2011. "Identity." *Current Anthropology* 52 (4): 513–35.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- Myers, Fred. 1986. *Pintupi country, Pintupi self: Sentiment, place, and politics among western desert Aborigines*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Pedersen, Morten Axel. 2001. "Totemism, animism and North Asian indigenous ontologies." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (3): 411–27.

———. 2011. *Not quite shamans: Spirit worlds and political lives in northern Mongolia*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

———. 2012. "Common nonsense: A review of certain recent reviews of the 'ontological turn.'" *Anthropology of this Century*, 5. http://aotcpress.com/articles/common_nonsense/.

———. 2013. "Islands of nature: Insular objects and frozen spirits in northern Mongolia." In *Anthropology and Nature* edited by Kirsten Hastrup, 96–108, London: Routledge.

Pietz, William. 1985. "The problem of the fetish I." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 9: 5–17.

———. 1987. "The problem of the fetish II: The origin of the fetish" *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 13: 23–45.

———. 1988. "The Problem of the fetish IIIa: Bosman's Guinea and the enlightenment theory of fetishism." *RES: Journal of Anthropology and Aesthetics* 16: 105–23.

Renel, Charles. 1915. "Amulettes malgaches, ody et sampy." *Bulletin de l'Académie Malgache N.S.* (2): 29–281.

Salmond, Amiria J. M. 2014. "Transforming translations (part II): Addressing ontological alterity." *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 155–87.

Sayer, Andrew. 2011. *Why things matter to people: Social science, values and ethical life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmaus, Warren. 2004. *Rethinking Durkheim and his tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scott, Michael. 2013. "The anthropology of ontology (religious science?)." *Journal of the Royal Anthropological Institute N.S.* (19): 859–72.

Shah, Alpa. 2013. "The intimacy of insurgency: Beyond coercion, greed or grievance in Maoist India." *Economy and Society* 42 (3): 480–506.

[40]———. 2014. "The muck of the past: Revolution and social transformation in Maoist India." *Journal of Royal Anthropological Institute* 20: 337–56.

Strathern, Marilyn. 1990. "Artefacts of history: events and the interpretation of images." In *Culture and history in the Pacific*, edited by J. Siikala, 24–44. Helsinki: Finnish Anthropological Society.

Todd, Zoe. 2014. "An indigenous feminist's take on the ontological turn: 'Ontology' is just another word for colonialism." <https://zoeandthecity.wordpress.com/2014/10/24/an-indigenous-feminists-take-onthe-ontological-turn-ontology-is-just-another-word-for-colonialism/>.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1992. *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*. Chicago: University of Chicago Press.

———. 1998. "Cosmological deixis and Amerindian perspectivism." *Journal of the Royal Anthropological Institute N.S.* (4): 469–88.

———. 2003. "AND." *Manchester Papers in Social Anthropology* 7.

———. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation." *Tipiti* 2 (1): 3–22.

———. 2012. "Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere." Four lectures delivered at the Department of Social Anthropology, University of Cambridge. February– March 1998. *Hau Masterclass Series*. <http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/issue/view/Masterclass%20Volume%201>.

———. 2013. "The relative native." Translated by Julia Sauma and Martin Holbraad. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 3 (3): 473–502.

———. 2015. "Who's afraid of the ontological wolf: Some comments on an ongoing anthropological debate." *Cambridge Anthropology* 33 (1): 2–17.

Wagner, Roy. (1975) 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Whitehead, Alfred North. 1923. *Process and reality: An essay in cosmology*. New York: MacMillan.

Winch, Peter. 1964. "Understanding a primitive society." *American Philosophical Quarterly* 1 (4): 307–24.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v2.n.1 JAN-DEZ. 2019
Periodicidade: Anual

seer.ufmg.br/index.php/praxiscomunal
praxiscomunal@fafich.ufmg.br

GRAEBER, David. *Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade: Resposta a Viveiros de Castro* (Tradução: Máquina Crítica - GEAC).
Data de submissão: 19/09/2019 | Data de aprovação: 11/12/2019

A *Práxis Comunal* é uma revista eletrônica da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

Como citar este artigo:
GRAEBER, David. *Alteridade Radical é só outra forma de dizer Realidade: Resposta a Viveiros de Castro* (Tradução: Máquina Crítica - GEAC). In: **Práxis Comunal**. Belo Horizonte: Vol. 2, N. 1, 2019, pp. 277-323.

**Belo Horizonte
2019**