
PRÁXIS COMUNAL



PRÁXISCOMUNAL

v.1, n.1 2018 | jan-dez.2018
PERIODICIDADE: Anual
ANTROPOLOGIA, ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA

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

Projeto Gráfico e Diagramação: Sabrina Carozzi Bandeira

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 do Departamento de Antropologia e Arqueologia da UFMG)

Lucas Parreira Álvares (Mestrando em Direito e Justiça pelo Programa de Pós Graduação em Direito da UFMG; Graduando do curso de Ciências Sociais - UFMG)

Matheus de Araújo Almeida (Mestrando em Antropologia pelo Programa de Pós Graduação em Antropologia Social da USP; Graduado no curso de Antropologia - UFMG)

Aníbal Carvalho de Godoy (Graduando do curso de Antropologia - UFMG)

Fernanda Reis Nunes Pereira (Graduanda do curso de Ciências Sociais - UFMG)

Antônio Olegário Ferreira Neto (Graduando do curso de Ciências Sociais - UFMG)

CONSELHO EDITORIAL

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

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

Marcello Musto (York University – YU - Canadá)

Maria Cecília Manzoli Turatti (Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo - FESPSP)

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

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

Nildo Silva Viana (Universidade Federal de Goiás - UFG)

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

SUMÁRIO

EDITORIAL

7

ARTIGOS

Marxismo e cultura

Nildo Viana

13

Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte I]

Vitor Sartori

33

Anti-Lubbock: as “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury

Gustavo Velloso

72

Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]

Lucas Parreira Álvares

88

Una antropología de la praxis. Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento antropológico

Sergio Fernández

119

A transformação de Gaia em mercadoria: os interesses do capital e a necessidade de uma revolução planetária.

Reasilva Aurora; Arllán Maciel; Mateus Ferreira Santos

142

RESENHAS

“Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos campos de piratiniga (Século XVII)” de Gustavo Velloso

Rodrigo Costa de Andrade

157

“Os despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira” de Karl Marx

Matheus Correa de Sousa Heleno

168

TRADUÇÃO

“Ser marxista na antropologia”: Uma entrevista com Maurice Godelier
Lucas Parreira Álvares

179

TEXTO CLÁSSICO

A nacionalização da terra
Karl Marx

190

EDITORIAL

Enfim, após um ano de trabalho lançamos o primeiro número da Revista Práxis Comunal, concebida como um periódico científico digital com dupla perspectiva: por um lado, abarcar todo o diversificado universo da teoria marxista, e por outro, contemplar prioritariamente, mas não exclusivamente, os campos da Antropologia, da Arqueologia e da História.

Nosso periódico está vinculado ao Laboratório de Arqueologia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (Fafich) da Universidade Federal de Minas Gerais, que possui uma trajetória significativa no âmbito da difusão de conhecimento crítico baseado na tradição marxista de pensamento, sendo que, na contemporaneidade, ainda é possível identificar vestígios dessa influência. Não poderíamos deixar de notar que a opção por criar essa revista no contexto da Fafich é fruto de um desejo de ampliar tal condição.

O objetivo principal da revista está voltado para a divulgação e o debate incluindo textos clássicos e contemporâneos tendo como referência a diversidade presente hoje no que foi acima denominado de “universo da teoria marxista”. A divulgação de textos contemporâneos abre a possibilidade para que debates sejam viabilizados tendo como referência as posições dos diferentes autores.

São bem vindas abordagens teóricas e práticas da teoria marxista tratando de situações específicas da realidade social. Serão contemplados artigos de dossiê, de temática livre, resenhas e traduções. A submissão poderá ser realizada a partir da titulação de graduando. Essa opção tem o objetivo de estimular jovens pesquisadores a desenvolverem suas produções científicas.

Para esta primeira edição não foi estabelecida uma temática de dossiê, o que democratizou o acesso por parte da comunidade acadêmica. Em seguida, apresentamos os textos contidos neste primeiro número da Revista Práxis Comunal.

O artigo do professor Nildo Viana retoma uma importante discussão na tradição marxista do Século XX: o conceito de cultura. O ponto de partida do artigo é elaborar um conceito de cultura que seja condizente com a concepção materialista da história, sendo que, para esse propósito, dialoga com importantes autores marxistas que trataram da questão, como Raymond Williams, Terry Eagleton, Karl Korsch, Antonio Gramsci, dentre

outros intelectuais presentes no extenso arcabouço teórico do autor. Sua abordagem culminou com uma importante contribuição para a análise do fenômeno cultural e o modo pelo qual se manifesta na sociedade capitalista.

O professor Vitor Bartoletti Sartori apresenta um artigo em que aborda uma crítica ao aviltamento da personalidade presente na sociedade capitalista. Trata também do modo pelo qual nunca seria possível, a partir de tal crítica, adotar um impulso “romântico” de valorização das formas pré-capitalistas de sociabilidade a partir do pensamento de Marx. A crítica a essa relação entre o pensamento de Marx e a tradição romântica é importante principalmente na medida em que, nas últimas décadas, tal associação tem repercutido enormemente, sobretudo na esteira das formulações de Michael Löwy. O artigo de Vitor Sartori oferece ao leitor um expressivo contraponto a tal perspectiva.

Os chamados *Cadernos Etnológicos* de Marx foram tema do artigo de Gustavo Velloso, especialmente as transcrições e comentários que Marx faz de John Lubbock, o barão de Avebury. A investigação de Gustavo Velloso está inserida num circuito de trabalhos contemporâneos cujo objetivo é investigar os referidos e negligenciados *Cadernos Etnológicos*. Tal propósito, aliado ao rigor acadêmico, oferecem ao leitor uma significativa contribuição no contexto da literatura marxista contemporânea.

Lucas Parreira Álvares apresenta o que considera os primeiros elementos para uma crítica marxista da razão antropológica. Para tanto, pretende identificar as determinações que fundamentam a “razão de ser e de existir” da Antropologia, ou seja, aquilo que produz a sua singularidade enquanto campo de conhecimento autônomo. A partir de um exercício de abstrações, Álvares parte do resultado do trabalho do antropólogo em direção aos aspectos históricos de seu desenvolvimento enquanto campo de conhecimento, disponibilizando uma contribuição crítica e contra-hegemônica da interpretação do saber antropológico.

A ideia de uma “Antropologia da práxis” é a temática do artigo de Sérgio Fernández. O autor entende que a Antropologia participa de diferentes maneiras do universo social que aborda, sendo assim, apropriada também pelos cenários políticos e econômicos globais. Desse modo, os antropólogos, segundo Fernández, se convertem em atores políticos que participam da própria configuração do mapa geopolítico. O artigo é a primeira submissão

em língua castelhana à Revista Práxis Comunal, e sua publicação enfatiza o interesse de uma maior interlocução com a tradição antropológica e arqueológica marxista latinoamericana.

Reasilva Aurora Alves da Silva, Árlan Maciel e Mateus Ferreira Santos buscam uma aproximação entre expoentes da antropologia contemporânea com uma importante tradição intelectual, a saber, a Teologia da Libertação, tal como expressa em autores como Leonardo Boff e Frei Betto. A contribuição dos autores destaca a relação conflituosa entre o modo de produção capitalista e o comprometimento da vida na terra. Com essa contribuição, a Revista Práxis Comunal evidencia a importância de receber trabalhos de graduandos, e a valorização do conhecimento independente da graduação de quem se dispõe a submeter trabalhos para publicação.

Esse primeiro número conta ainda com duas resenhas críticas de obras recém publicadas. A primeira delas elaborada por Rodrigo Costa de Andrade sobre o livro *Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*, de autoria do historiador Gustavo Velloso, que com esse trabalho ganhou o prêmio Fernão Mendes Pinto. A segunda realizada por Matheus Correa de Sousa Heleno que resenhou criticamente a obra *Os Despossuídos*, que compreende as tratativas de Karl Marx sobre o furto de lenha na Renânia ocorrido no tempo em que o socialista era redator d'A Gazeta Renana.

Além desses artigos, o primeiro número da Revista Práxis Comunal contém uma entrevista de Maurice Godelier publicada originalmente na Revista Zona Erógena, da Argentina. A tradução realizada por Lucas Parreira Álvares contou com revisão de Aníbal Carvalho de Godoy. Godelier, um dos principais antropólogos marxistas de seu tempo, debate o que significa ser marxista na antropologia; e é nessa entrevista que esboça uma réplica às difundidas críticas de Pierre Clastres à Antropologia Marxista Francesa.

Finalmente este número contém um texto clássico de Karl Marx ainda pouco debatido no seio da tradição marxista. Trata-se de *A Nacionalização da Terra*, texto originalmente publicado no jornal "The International Herald" em 15 de junho de 1872. Nesse texto, Marx afirma que "a nacionalização da terra produzirá uma mudança completa nas relações entre trabalho e capital e, finalmente, deverá pôr de lado a forma capitalista

de produção, tanto industrial como rural”. Destaca-se o fato de que Marx publicou poucos textos entre a primeira edição de *O Capital* (1867) e sua morte (1883).

Com esse primeiro número a Revista Práxis Comunal coloca em atividade algumas ações para o resgate de aspectos da tradição marxista no interior da Antropologia, da Arqueologia e da História no Brasil, inspirando-se nas iniciativas de periódicos acadêmicos com propostas semelhantes, como a *Dialectical Anthropology* e o *Journal of Global and Historical Anthropology* nos EUA, e o *Boletín de Antropología Americana* e a *Revista Antropología y Marxismo* no México, dentre outras.

Nossa proposta é retomar, atualizar e debater as contribuições de autores que partiram de referenciais teórico-metodológicos do marxismo, ou que dialogam com os mesmos para pensar as diversas questões dos campos disciplinares abrangidos pela Revista Práxis Comunal. Com isso, objetivamos ampliar a relação entre Marxismo, Antropologia, Arqueologia e História no Brasil, incentivando a produção de conhecimento nessas temáticas, seja por jovens pesquisadores ou por intelectuais consagrados, e sendo referência enquanto periódico acadêmico nas ciências sociais e contribuindo para a formação intelectual crítica de seus leitores.

Equipe Editorial da Revista Práxis Comunal

Dezembro de 2018

ARTIGOS

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

MARXISMO E CULTURA

MARXISM AND CULTURE

Nildo Viana



MARXISMO E CULTURA

MARXISM AND CULTURE

Nildo Viana¹

RESUMO: A questão da cultura é fundamental para a compreensão das sociedades humanas. E por isso é um fenômeno que necessita ser incluído no desenvolvimento da concepção marxista e vários autores esboçaram ou desenvolveram teses sobre a questão cultural. O presente artigo visa expor, sinteticamente, a concepção marxista de cultura. Isso remete ao problema do conceito de cultura, bem como o da relação entre cultura e sociedade, cultura e indivíduo, entre diversos outros temas relacionados ou derivados. O ponto de partida é a apresentação de um conceito de cultura coerente com a concepção materialista da história. O passo seguinte desenvolvido foi a análise da cultura em sua relação com a sociedade, modo de produção, indivíduo. Isso culminou com a análise do fenômeno cultural na sociedade capitalista, mostrando a sua heterogeneidade, os processos de hegemonia e luta cultural, até chegar ao problema do fetichismo da cultura. **PALAVRAS-CHAVE:** Marxismo, Cultura, Hegemonia, Luta Cultural, Formas Sociais.

ABSTRACT: The question of culture is fundamental to the understanding of human societies. And so it is a phenomenon that needs to be included in the development of the Marxist conception and several authors have sketched or developed theses on the cultural question. The present article aims to expose, in a synthetical way, the Marxist conception of culture. This refers to the problem of the concept of culture, as well as that of the relationship between culture and society, culture and individual, among several other related or derived themes. The starting point is the presentation of a concept of culture consistent with the materialist conception of history. The next step developed was the analysis of culture in its relationship with society, mode of production, individual. This culminated in the analysis of the cultural phenomenon in capitalist society, showing its heterogeneity, the processes of hegemony and cultural struggle, to the problem of the fetishism of culture.

KEYWORDS: Marxism, Culture, Hegemony, Cultural Struggle, Social Forms.

A questão da cultura é uma das mais debatidas nos meios intelectuais e hoje ganha proeminência como tema e como elemento explicativo da realidade. O marxismo, por sua vez, sempre foi acusado de desconsiderar a cultura ou considerá-la um epifenômeno derivado da economia. Alguns marxistas se aventuraram a tratar da cultura, sob abordagens distintas, mas geralmente tratando de aspectos mais específicos da produção cultural, tal como a literatura. O nosso objetivo é apresentar uma síntese de uma concepção marxista da cultura, pois a complexidade e amplitude do tema impede ir além de um enfoque sintético². Essa análise vai focalizar os elementos essenciais de

¹ Doutor em Sociologia pela UnB; Professor da UFG

² Aqui não nos referimos à complexidade do termo em suas múltiplas definições e concepções ao seu respeito (EAGLETON, 2005; LARAIA, 2007; KAPLAN e MANNERS, 1981) e sim no interior de uma concepção marxista, pois mesmo no seu sentido mais restrito, envolve uma gama de questões e relações que não são nada simples e fáceis de analisar. A concepção marxista de cultura que trabalhamos aqui não é a de todos os autodeclarados marxistas (que remeteria a um conjunto enorme de obras e autores) e sim apenas a alguns que julgamos contribuir mais com a discussão sobre esse fenômeno e a síntese que nos propomos é restrita a essa delimitação.

uma teoria marxista da cultura e por isso alguns aspectos ficaram de fora, bem como abordagens não-marxistas serão citadas brevemente, seja para realizar uma comparação, seja para assimilar algo que possa ser uma contribuição para a teoria da cultura na perspectiva marxista. Também lançamos algumas ideias que podem servir de inspiração para o aprofundamento de alguns aspectos não trabalhados ou apenas sugeridos por alguns pensadores, visando compor a síntese de tal concepção de forma mais completa.

O primeiro elemento que precisamos destacar em nossa análise é o conceito de cultura. Marx usou poucas vezes o termo “cultura”, pois trabalhou mais com o conceito de consciência, bem como termos correlatos, como ideologia, representações, etc. Além disso, Marx não era um pensador marcado por realizar definições. Os seus conceitos são apresentados em suas explicações teóricas, mas raramente são definidos³. Depois de Marx, poucos marxistas ou pensadores influenciados pelo marxismo trabalharam com cultura de forma mais aprofundada e com uma definição desse termo. A abordagem da cultura como fenômeno geralmente remete para autores como Gramsci e, mais recentemente, Raymond Williams.

Gramsci não apresenta uma definição precisa de cultura, mas é possível tentar resgatar o significado do termo em seu pensamento e em seu processo evolutivo para extrair daí uma definição. Essa tentativa pode gerar a conclusão de que cultura em Gramsci expressa dois fenômenos relacionados, mas distintos:

Podemos verificar nessa nota e, sobretudo, acompanhando o desenvolvimento do conceito de cultura nos *Quaderni*, nas inúmeras notas que discutem a questão, a preocupação de Gramsci em afirmar o conceito em duas direções: de um lado, a cultura significa o modo de viver, de pensar e de sentir a realidade por parte de uma civilização e, em segundo lugar, é concebida como projeto de formação do indivíduo, como ideal educativo a ser transmitido para as novas gerações. Os dois significados do termo em Gramsci não constituem inovações do ponto de vista semiológico, pois, já entre os gregos e os latinos, as palavras *paidéia* e *humanitas* assumiam essas significações. A meu ver, o que podemos destacar inicialmente, no uso gramsciano do termo, é a compreensão unitária dos dois significados, ou seja, cultura significa um modo de viver que se produz e se reproduz por meio de um projeto de formação (VIEIRA, 2018, p. 61).

Esse duplo significado do termo cultura é problemático e pode criar confusões desnecessárias. De qualquer forma, serve de ponto de partida para nossa discussão. Um outro autor que pode servir para reflexões a respeito do conceito de cultura é Raymond Williams. Williams pensa a cultura como “modo de vida global” ou “sistema de significações”. Ele analisa as diversas concepções de cultura que se desenvolveram historicamente e aponta para o entendimento de cultura nesse sentido amplo, como modo de vida global, que é o sentido antropológico (ele afirma ser sociológico, o que é questionável), e um sentido mais especializado, que o limitaria às atividades artísticas e intelectuais (WILLIAMS, 1992). Assim, Williams recusa o processo de distinções terminológicas entre “cultura erudita” e “cultura popular”.

Esses dois exemplos são ilustrativos de algumas concepções autodeclaradas marxistas a respeito da cultura. Elas se vinculam com outras concepções, de origem não-marxista, a respeito da cultura. As noções de cultura em Gramsci e Williams apontam para a cultura como um modo de vida global e cada um acrescenta um elemento adicional: a formação individual em Gramsci e as atividades intelectuais especializadas em Williams⁴.

³ A definição, no sentido marxista, é uma síntese que explicita o significado do conceito. Um conceito, por sua vez, é uma expressão da realidade, ou seja, uma reconstituição ideal do real. Um conceito remete a diversos outros conceitos, gerando um universo conceitual, que é a teoria (VIANA, 2007a).

⁴ A ideia da cultura como “modo de vida global” será deixada de lado por discordarmos e apontarmos para outra concepção. A cultura no sentido de “atividades intelectuais” (WILLIAMS, 1992) será abordada,

A cultura como modo de vida global é o sentido mais comum atribuído à palavra cultura no pensamento não-marxista e é, geralmente, o sentido antropológico do termo. Os antropólogos, em sua maioria, concebem o termo cultura em sentido amplo, englobando não somente as produções intelectuais, mas também os costumes e outros aspectos da vida social, sendo semelhante à ideia de “modo de vida global”⁵. Esse conceito é tão amplo que se confunde com “civilização” e “sociedade”.

Consideramos que esta concepção de cultura é extremamente ampla e não coerente com a análise marxista. Essa definição cria um novo elemento que seria inserido na concepção marxista de sociedade e que necessitaria uma reformulação da mesma para se sustentar no seu interior. Por outro lado, esse termo entendido de forma tão ampla acaba sendo equivalente ao sentido sociológico do termo “sociedade”. Marx compreende a sociedade como o “conjunto das relações sociais”, e, nesse sentido, se aproxima do sentido sociológico, apesar das imprecisões terminológicas, existentes em muitos casos, no interior das produções sociológicas concretas. Assim, o sentido amplo do termo cultura como “modo de vida global” não só é incoerente com a concepção marxista original (a de Marx) como é desnecessária, pois já existe o conceito de sociedade e os conceitos derivados (modo de vida, modo de produção, consciência, etc.) que expressam tal realidade.

Assim, um conceito marxista de cultura necessitaria explicitar signo e significado, ou seja, o fenômeno real e o conceito que o expressa. Desse modo, é necessário dizer o que é cultura enquanto fenômeno real e assim explicitar seu significado como conceito. No interior de uma teoria, não deve existir dois conceitos (no caso, sociedade e cultura) com o mesmo significado pois é algo desnecessário, impreciso e que pode gerar confusão, especialmente numa sociedade marcada pela “luta de classes em torno do signo” (BAKHTIN, 1990). Por conseguinte, o sentido mais restrito do termo cultura é mais adequado para a concepção marxista. A concepção de cultura que não entra em contradição com o marxismo e que é necessária por abarcar um conjunto de fenômenos no interior da sociedade que necessita ser abordada é a que a concebe como “conjunto das produções intelectuais”⁶. Desta forma, distinguimos cultura de outros termos/fenômenos como sociedade, civilização, etc., e, ainda, de termos como consciência, ideologia⁷, etc., pois ela remete a uma totalidade: o conjunto de todas as formas de produção intelectual, as formas de consciência, religião, ciência, filosofia, arte, representações cotidianas, valores, sentimentos, linguagem, etc.⁸ A cultura seria um termo que trabalha com o conjunto de produções intelectuais de uma sociedade, sendo uma parte daquilo que se

mas apenas no caso da sociedade capitalista e como algo que não engloba a totalidade do fenômeno cultural, pois as representações cotidianas e as formas de consciência não consideradas especializadas integram o nosso conceito de cultura. A questão da formação individual vamos abordar brevemente, mas sob outra perspectiva.

⁵ Para uma síntese introdutória a respeito do conceito de cultura no pensamento antropológico, há o pequeno livro de Laraia (2001) e existem outras obras de outros autores que tratam disso (KAPLAN e MANNERS, 1981).

⁶ Essa definição já foi apresentada por vários autores, mas consideramos que Alfred Weber (1970) foi um dos primeiros a apresentar, no interior da sociologia, essa definição, e depois foi assimilada pelo marxismo (VIANA, 2011). Ela corresponde ao sentido mais restrito apontada por Williams (1992), “atividades intelectuais”. Há uma diferença, no entanto, pois nossa abordagem não se limita a atividades intelectuais “especializadas” e sim toda e qualquer produção intelectual.

⁷ Alguns autores buscaram distinguir cultura e ideologia, colocando o primeiro termo no seu sentido amplo e global e o segundo como “domínio ideativo de uma cultura”: “sob essa rubrica, incluímos valores, normas, conhecimento, temas, filosofias e crenças religiosas, sentimentos, princípio éticos, visões de mundo, sistemas e assim por diante” (KAPLAN e MANNERS, 1981, p. 171). Assim, o termo “ideologia” para estes autores é semelhante ao de “cultura”, na nossa concepção.

⁸ É necessário ressaltar que aqui “produção intelectual” aparece em sentido amplo e por isso se entende todas as formas de expressão mental dos seres humanos e por isso pode incluir arte, sentimentos, valores, linguagem, etc., e não apenas produções filosóficas e científicas, como alguns pensam.

convencionou chamar de “superestrutura”, ou seja, as formas sociais⁹. Em síntese, a cultura é o conjunto das formas de produção intelectual de uma determinada sociedade.

Nesse sentido, cultura é um conceito universal, ou seja, existente em todas as sociedades humanas¹⁰. Porém, assume distintas formas em sociedades diferentes. Em cada sociedade, há um modo de produção dominante específico e uma forma de cultura específica. A sociedade feudal possui o modo de produção feudal e a cultura feudal que lhe corresponde, bem como a sociedade escravista possui uma cultura escravista e a sociedade moderna uma cultura capitalista. Essa constatação nos remete para a discussão da relação entre sociedade e cultura, o que, por sua vez, nos leva a discutir uma das principais questões do materialismo histórico: a relação entre modo de produção e formas sociais.

O conceito de sociedade engloba o conjunto das relações sociais, ou seja, a totalidade da vida social, incluindo os modos de produção¹¹ e as formas sociais. O primeiro elemento extraído do materialismo histórico¹² é a unidade e correspondência entre modo de produção e cultura. O modo de produção dominante numa sociedade constitui uma cultura que lhe é correspondente, tal como exemplificamos acima. O modo de produção capitalista gera a cultura capitalista, assim como gera um Estado capitalista. Assim, como o Estado, em qualquer sociedade, é uma relação de dominação de classe (VIANA, 2015a) ou uma “associação da classe dominante” para fazer valer seus interesses de classe (MARX e ENGELS, 1982), a cultura é o conjunto das produções intelectuais. E assim como o Estado assume formas diferentes em sociedades diferentes, podendo ser um Estado escravista ou capitalista, a cultura também assume formas distintas, podendo ser escravista ou capitalista.

A cultura, assim como o Estado, não só corresponde a determinado modo de produção, possuindo uma unidade com ele, como também o reproduz e reforça. A cultura tem um papel regularizador das relações sociais, tal como o Estado. Assim, se no feudalismo os guerreiros eram a força repressiva que garantia a reprodução das relações de produção feudais, a cultura era a força persuasiva que possuía a mesma função. A cultura feudal, marcadamente religiosa, justificava e legitimava a sociedade feudal com

⁹ Tal como Korsch (1983) já havia colocado e é retomado por Althusser (1989) e Canclini (1979), “superestrutura” não é um conceito e sim uma metáfora. A metáfora tinha um caráter ilustrativo para explicitar a relação com o outro termo metafórico, a estrutura, que seria a base do edifício e sem o qual a superestrutura não poderia existir e se sustentar. O termo metafórico “estrutura” convivia com um conceito que abarcava a realidade que ele expressava, que é modo de produção. No entanto, o termo metafórico “superestrutura” não ganhou um conceito de forma tão clara e Marx (1983) usa os termos “formas jurídicas, políticas e ideológicas” para expressar o seu significado. O conceito de formas sociais de regularização (VIANA, 2007), ou, sinteticamente, formas sociais (VIANA, 2016), é o que consideramos mais adequado nesse caso.

¹⁰ A distinção entre os conceitos universais e os conceitos singulares (VIANA, 2007a) é importante na análise marxista. Os conceitos universais são aqueles que expressam relações existentes em todas as sociedades e todas as épocas, como modo de produção, sociedade, cultura, etc. Eles se distinguem dos conceitos singulares que expressam fenômenos que só existem em determinadas sociedades (tais como Estado, classes sociais, ideologia, etc.), que só existem nas sociedades de classes) e dos conceitos singulares que expressam relações sociais de apenas uma sociedade (mais-valor, estado capitalista, trabalho assalariado, liberalismo, etc., que só existem na sociedade capitalista).

¹¹ Em uma sociedade determinada podem coexistir mais de um modo de produção (VIANA, 2007a), tal como se pode deduzir das afirmações de Marx (1988), em *O Capital* e outras obras, no qual faz referências aos modos de produção subordinados no capitalismo (camponês, por exemplo). No entanto, há um modo de produção dominante, que é o que caracteriza determinada sociedade e é a determinação fundamental das formas sociais (VIANA, 2007a).

¹² No *Prefácio de Contribuição à Crítica da Economia Política*, Marx (1983) usa vários termos para explicitar as complexas relações entre modo de produção dominante e formas sociais, como “correspondência”, “elevação”, “contradição”, etc. A leitura rigorosa desse texto é fundamental para a compreensão do materialismo histórico, assim como é essencial evitar as interpretações simplificadoras desse texto. Alguns autores tentaram analisar tal texto rompendo com as simplificações deformadoras do mesmo (VIANA, 2017). Da mesma forma, esse texto é uma síntese e, como toda síntese, não abarca a totalidade das relações sociais que visa sintetizar e por isso não deve ser lido dogmaticamente e como algo autossuficiente, pois sua compreensão (no pensamento de Marx) remete para outras obras e desdobramentos.

a naturalização das “três ordens”, nas quais uns nascem para trabalhar (servos), outros para rezar (clero) e outros para guerrear (nobreza). A cultura feudal era religiosa e até os contestadores se manifestavam através de heresias e linguagem religiosa (ENGELS, 1978).

No entanto, a cultura sendo o conjunto das formas de produção intelectual de uma sociedade, está perpassada por contradições que nascem do modo de produção dominante e da divisão social do trabalho. As lutas de classes se reproduzem no plano da consciência e da produção intelectual. Essas contradições podem ser mais fortes ou mais fracas, dependendo da sociedade e da época. No caso das sociedades tribais, elas nem sequer existem. Nas sociedades de classes, elas existem, mas são menos fortes e presentes em algumas delas. No caso da sociedade feudal, as formas de produção intelectual da classe servil eram muito limitadas para combater a hegemonia da classe feudal. Elas só ganham força com a crise do feudalismo e transição para o capitalismo, que é quando o messianismo emerge com força. Nesse contexto, emerge uma rebelião cultural que expressa as lutas de classes, como no caso de Thomas Münzer (BLOCH, 1973).

Esses aspectos explicitam, simultaneamente, o que alguns denominaram “autonomia relativa” da cultura (o que é atribuído também às demais formas sociais) ou seu caráter ativo (e não meramente passivo, um mero epifenômeno). A ideia de autonomia relativa (ENGELS, 1987) ou de caráter ativo ou mobilizador (VIANA, 2007b) se confirma ao constatarmos que a cultura reproduz e reforça a sociedade existente, especialmente as relações de produção dominantes, e também por ela poder ser contestadora ou até mesmo revolucionária. E essa dupla possibilidade de ação da cultura sobre a sociedade expressa as duas classes fundamentais constituídas pelo modo de produção dominante. Nesse contexto, algumas manifestações culturais específicas (como as ideologias com seu caráter conservador e as utopias com seu caráter revolucionário) expressam esse processo cultural de intervenção sobre a realidade e sua relação com a reprodução ou transformação social.

Essas observações gerais sobre a relação entre modo de produção e cultura a partir do materialismo histórico são apenas uma explicitação de algo mais geral e que não pretendemos aprofundar aqui. O objetivo foi apenas mostrar, em linhas gerais, a relação entre estes dois elementos constitutivos da realidade. Porém, as relações sociais concretas são mais complexas e necessitam de análises que tratem da especificidade histórica de cada sociedade particular. Nas sociedades tribais, por exemplo, a cultura não é perpassada por contradições, pois a inexistência das classes sociais e a divisão rudimentar do trabalho gera uma homogeneidade cultural (VIANA, 2011). A cultura nas sociedades classistas se manifesta diferentemente, pois estas são perpassadas pelas divisões sociais, especialmente a de classe, e por isso a homogeneidade é inexistente, embora existam manifestações culturais comuns a todos os indivíduos e outras que são de classes e grupos sociais. Em cada sociedade, a cultura assume uma especificidade e é apenas na análise de casos concretos é que ela pode ser melhor compreendida.

A cultura na sociedade capitalista ganha uma enorme complexidade, pois não apenas se expande e se vê envolvida por meios tecnológicos de comunicação e instituições educacionais, como também se torna submetida à divisão social do trabalho e ao seu produto derivado que é a divisão do trabalho intelectual. A divisão social do trabalho no capitalismo gera um conjunto de classes sociais e entre elas, a classe intelectual, especializada na produção intelectual (VIANA, 2018). Além da classe intelectual, ela gera uma divisão do trabalho intelectual e esta produz diversas esferas sociais voltadas para a produção intelectual. A esfera artística, a esfera científica, a esfera jurídica, entre outras, produzem ideologias, representações, etc. que, cada uma, de acordo com suas especificidades, buscam a reprodução da sociedade capitalista e da própria esfera, através de autoavaliação e autolegitimação. Outro elemento que complexifica a questão da cultura no capitalismo é o Estado capitalista enquanto regularizador da produção

cultural, com suas políticas culturais e educacionais, bem como outras instituições e o capital comunicacional (“indústria cultural”). Esses processos remetem a uma diversidade de questões que não poderão ser desenvolvidas aqui.

O que interessa destacar é que a cultura no capitalismo exerce a função de reprodução através da hegemonia e que a existência de uma classe revolucionária, o proletariado, permite a emergência de ideias revolucionárias e utópicas, incluindo a produção teórica expressa no marxismo. Assim, é preciso entender que o processo de constituição da classe intelectual e esferas sociais geram um processo de separação na produção intelectual, realizada pelos especialistas, e a produção cultural do resto da população. Isso cria a distinção entre a noosfera¹³ e as representações cotidianas, bem como entre a arte erudita e a arte popular, entre outros processos semelhantes.

Estes elementos, que apontam para a historicidade e especificidade da cultura em cada sociedade são importantes para não se perder de vista o caráter do método dialético e do materialismo histórico, que não criam modelos que buscam encaixar a realidade e sim, visa constituir recursos mentais para expressar a realidade. O método dialético é uma ferramenta intelectual e o materialismo histórico é uma teoria e o objetivo de ambos é captar a realidade em suas múltiplas determinações e historicidade. A cultura, nesse caso, é compreendida como um fenômeno real, algo concreto. Enquanto fenômeno real, o seu conteúdo pode ser verdadeiro ou falso. Independente de ser falso ou mera ficção, como no caso da arte, é algo existente, que, como já dizia Korsch (1977), é parte da realidade e uma das determinações dela. Assim, é útil distinguir entre o real-material (o mundo dos objetos materiais e das relações sociais concretas) e o real-ideacional, o mundo das ideias (VIANA, 2018). A crença em vampiros é falsa, mas é algo que existe, é um fenômeno real-ideacional. A crença existe, mas inexistente o que ela diz existir, os vampiros. Porém, a crença em vampiros é real e mobilizadora, gerando ação por parte dos indivíduos que acreditam neles e a partir dela atuam sobre o resto da realidade. O real-ideacional é o reconhecimento da existência das ideias e de seu caráter ativo, o que não significa aceitar a veracidade de seu conteúdo.

Um outro elemento importante para a compreensão da questão cultural é a relação entre cultura e indivíduo. Em cada sociedade, essa relação se altera. Nas sociedades tribais, nas quais existe uma homogeneidade cultural, os indivíduos estão integrados na cultura da sua sociedade, como se pode ver nas análises realizadas por Durkheim (1996) a respeito das “representações coletivas”, mais especialmente do totemismo. Outras especificidades ocorrem nessas sociedades, tal como o processo de formação intelectual dos indivíduos, que provém do processo de socialização e trabalho. Nas sociedades de classes, com a complexificação da divisão social do trabalho e da produção intelectual, a formação via socialização e trabalho (neste caso, para algumas classes sociais e não para todas) continua existindo, mas sendo mais comum para as classes desprivilegiadas, enquanto que emergem os primeiros especialistas no trabalho intelectual e uma nova forma de formação intelectual, através do ensino (como se vê no caso dos sofistas e socráticos, que ensinavam os interessados em aprender debater na *Ágora*). Na sociedade feudal essa dicotomia se reproduzia, pois havia a produção cultural da população em geral e as igrejas e mosteiros que se dedicavam aos estudos religiosos e teológicos e o *trivium* (gramática, retórica e dialética) e o *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

Na sociedade capitalista, o processo de formação individual se complexifica ainda mais. A formação intelectual dos indivíduos ocorre através da socialização (e do trabalho, no caso de algumas classes sociais) e através de um conjunto de meios de comunicação, instituições de ensino, etc. O modo de educação capitalista e o saber escolar acabam

¹³ A noosfera é composta pelas formas de saber complexo, tais como a ciência, filosofia, teologia, marxismo (VIANA, 2018).

gerando novas diferenciações no interior da sociedade. Alguns não possuem acesso ao saber escolar e isso, na maioria dos casos, significa analfabetismo, ou seja, o não domínio da leitura e da escrita. A formação intelectual assume especificidades nesse caso. A formação da classe intelectual gera não somente os especialistas na produção intelectual mas também subdivisões no seu interior, gerando as esferas sociais, instituições, saberes especializados, etc.

Um autor não-marxista que contribui com a compreensão desse fenômeno é o sociólogo Pierre Bourdieu. Apesar dos limites teórico-metodológicos de sua abordagem (VIANA, 2015b) e do problema de sua linguagem, que realiza uma transposição dos construtos da ciência econômica ou do marxismo para a cultura, ele traz alguns elementos que podem ser assimilados pelo marxismo. Este é o caso da ideia de “capital cultural” e “capital linguístico”, bem como outros elementos relativos ao processo de formação intelectual dos indivíduos.

No caso de Bourdieu seria necessário ressignificar seus termos ou então substituí-los. Optamos pela substituição e os novos termos substitutos ganham outro significado e coerência com o marxismo. Uma das questões mais importantes no processo de formação intelectual na sociedade moderna são as diferenças de classes. Isso não gera “culturas de classe”, apesar de alguns usarem tal expressão. A cultura é o conjunto das produções intelectuais de uma determinada sociedade e uma classe social não é portadora de uma cultura própria, pois reproduz a cultura da sociedade e apresenta formas específicas de manifestações culturais. O termo “consciência de classe” é válido, mas cultura de classe já não tem sentido.

Porém, existem diferenças culturais entre as classes sociais, que não constituem “culturas distintas”, mas distinções no interior de uma mesma cultura, a capitalista. Além disso, existe a formação de uma cultura antagônica à capitalista, mas que não está encarnada em nenhuma classe social concreta, existente, e sim em determinada produção intelectual, que é o marxismo¹⁴. Voltaremos a isso adiante. Entre essas diferenças estão aquelas que atingem os indivíduos das várias classes sociais. Aqui ganha importância o conceito de bagagem cultural (ao invés de “capital cultural”, desenvolvido por Bourdieu e inserido no seu edifício ideológico). A bagagem cultural de um indivíduo é resultado do seu processo de formação intelectual. As crianças, obviamente, possuem uma bagagem cultural muito pequena; os jovens, tendem a ter uma bagagem cultural maior e os adultos tendem a superá-los. Aqueles com maior idade tiveram mais experiências (socialização, trabalho, etc.) e puderam (dependendo da classe, família, etc.) ter um acesso mais extenso à cultura de sua sociedade. A classe social é fundamental para entender esse processo. Uma criança das classes desprivilegiadas terá em sua bagagem cultural que pode ter sido retirada das relações familiares, meios de comunicação (televisão, por exemplo), etc. e uma criança das classes privilegiadas tende a ter acesso a um maior volume de bens culturais e aqueles mais valorados pela escola, classe intelectual e classe dominante. Isso possibilita, inclusive, que uma criança da burguesia tenha maior bagagem cultural do que um jovem do lumpemproletariado.

A bagagem cultural é a quantidade de elementos de cultura que um indivíduo ou grupo social possui. Como a cultura é o conjunto das produções intelectuais de uma determinada sociedade, então, ela se distingue da consciência. A consciência é o ser consciente (MARX e ENGELS, 1982) e portanto é inseparável do indivíduo. A cultura, no entanto, é algo externo ao indivíduo¹⁵, que ele pode ter acesso e realizar sua aquisição, o que significa que a incorpora em sua consciência, seja sob a forma de assimilação

¹⁴ Isso pode ser percebido no antagonismo entre episteme marxista e episteme burguesa (VIANA, 2018).

¹⁵ Com exceção da sua própria produção intelectual, ou seja, sua consciência e produção cultural. A externalidade aqui se refere à cultura produzida pelo conjunto da sociedade.

ou acomodação. O acesso cultural é perpassado pelas divisões sociais, especialmente a divisão de classes. A aquisição cultural dos indivíduos das classes desprivilegiadas é inferior à dos indivíduos das classes privilegiadas.

Um elemento importante no que se refere ao conceito de bagagem cultural é que ele é quantitativo e não qualitativo. Ou seja, um indivíduo pode ser poliglota, mas se o seu acesso cultural é apenas ao mundo da produção intelectual trivial e mercantil, que quantitativamente pode ser elevado (o que se convencionou denominar “cultura pop”, ou seja, as músicas, programas de TV, vida de celebridades, histórias em quadrinhos, etc.), em vários idiomas, isso é apenas quantidade. Assim, a sua bagagem cultural é grande, mas o seu saber real e seu enriquecimento intelectual e humano pode ser restrito. Da mesma forma, a bagagem cultural pode ser caracterizada por uma erudição enciclopédica ou por uma erudição formativa. A erudição enciclopédica é aquela rica em informações e quantidade, enquanto que a erudição formativa é que não se limita a quantidade e informações, mas é reflexiva e permite a formação de novas ideias. A erudição enciclopédica está para a acomodação enquanto que a erudição formativa está para a assimilação¹⁶. Marx é exemplo de um indivíduo como erudição formativa e muitos indivíduos com amplo espectro de leituras - sem gerar saber novo - são exemplos de erudição enciclopédica¹⁷.

Por isso é necessário um conceito complementar ao de bagagem cultural. Esse conceito complementar é *domínio cultural*. A bagagem cultural é o conjunto de elementos da cultura acessados e adquiridos pelos indivíduos ou grupo social e o domínio cultural são os elementos de cultura compreendidos e assimilados por um determinado indivíduo ou grupo social. Assim, existem indivíduos com menor bagagem cultural, mas com maior domínio cultural. Um estudante de filosofia pode dominar três idiomas, enquanto que outro domina apenas o idioma do seu próprio país e isso significa que o poliglota possui maior bagagem linguística (e, possivelmente, cultural) que outro estudante de filosofia. Contudo, se este estudante de filosofia que é poliglota tem dificuldade de compreender o pensamento filosófico enquanto que o que domina só um idioma tem facilidade, então este último tem maior domínio cultural. Nesse exemplo, aquele que tem maior bagagem cultural tem menor domínio cultural e vice-versa. Assim, bagagem cultural facilita domínio cultural, mas nem sempre é isso que ocorre. É por isso que é possível ver nas universidades muitos jovens das classes privilegiadas com grande bagagem cultural, mas com menor domínio cultural do que alguns jovens das classes desprivilegiadas.

A aquisição cultural é um elemento importante para entender o processo de constituição de bagagem e domínio cultural de indivíduos e grupos. As classes desprivilegiadas tendem a possuir menor bagagem e domínio cultural, o que se estende, obviamente, para a maioria dos indivíduos pertencentes a tais classes sociais, enquanto que as classes privilegiadas tendem ao contrário. A aquisição cultural que permite ao indivíduo constituir sua bagagem cultural e/ou domínio cultural ocorre via família, amizades, escola, meios de comunicação, etc. A acessibilidade cultural é maior para os indivíduos das classes privilegiadas, pois a bagagem cultural de seus familiares, amigos,

¹⁶ A assimilação é um processo criativo no qual o pensador extrai de outra concepção algum termo, ideia, etc., e a insere na sua concepção própria. É o caso do marxismo assimilar algum elemento da sociologia de Bourdieu, tal como estamos fazendo aqui. A acomodação é um processo no qual o indivíduo se adequa ao pensamento alheio, seja através do ecletismo ou mera reprodução (VIANA, 2000).

¹⁷ Entenda-se por saber novo a realização de produção intelectual que vai desde o desenvolvimento de uma teoria, análise de acontecimentos históricos e sociais, etc., ou seja, indo do mais simples para o mais complexo. A erudição enciclopédica ajuda nesse processo, mas não garante que seus portadores o efetivem. Um professor que cita muitos autores em sala de aula e nunca escreveu artigo é um desses casos. Por outro lado, Korsch também possuía uma erudição formativa, apesar de sua base intelectual ser, fundamentalmente, o pensamento de Marx. Ele não só inovou na interpretação de Marx, como resgatou, enfatizou e desenvolveu aspectos do marxismo. Os exemplos poderiam se multiplicar e por isso nos contentamos apenas com estes.

etc., tende a ser maior, bem como o seu acesso à escola, bens culturais e meios de comunicação é diferenciado e expressa seu pertencimento de classe.

Essa questão remete para a análise da produção cultural no capitalismo e sua relação com os blocos sociais e a luta cultural. A luta cultural na sociedade capitalista, em sua forma explicitamente de classe, ocorre geralmente através dos blocos sociais, ou seja, as forças organizadas, combativas e conscientes que expressam determinadas classes sociais (VIANA, 2015c). O bloco dominante é composto pelo aparato estatal, instituições burguesas, ideólogos, etc., que expressam os interesses da classe capitalista, enquanto que o bloco progressista expressa classes auxiliares da burguesia que buscam se autonomizar (burocracia e intelectualidade, fundamentalmente) e o bloco revolucionário expressa o proletariado e classes desprivilegiadas em geral.

A aquisição cultural das classes sociais é semelhante à dos indivíduos pertencentes a elas. No entanto, todas as classes sociais são submetidas à hegemonia burguesa e são atingidas pela política cultural do Estado capitalista e do bloco dominante como um todo. As ações culturais do bloco progressista e do bloco revolucionário também atingem as classes sociais, mas com muito menor impacto, mais ainda no último caso, e de forma diferenciada, pois estes blocos pouco influenciam a burguesia. A aquisição cultural das classes desprivilegiadas é muito dependente do capital comunicacional, do aparato estatal e das instituições educacionais. Para os setores do proletariado de renda mais baixa, o lumpemproletariado, etc., o acesso e aquisição culturais são bem restritos. Uma das formas que o proletariado consegue ampliar a aquisição cultural é quando emergem lutas radicalizadas ou processos revolucionários, pois os indivíduos proletários ficam mais abertos e interessados em novas ideias devido às efervescências que ocorrem nesses momentos. O próprio processo de luta constitui um momento de autoeducação e autoformação que permite avançar no desenvolvimento de sua consciência, o que também incentiva uma maior aquisição cultural, inclusive das tradições revolucionárias anteriores.

Isso nos remete para uma questão fundamental que é a relação entre marxismo e cultura no âmbito histórico. Até aqui tratamos da análise marxista da cultura, mas o marxismo não é um pensamento contemplativo, embora realize o processo de explicação dos processos sociais. O marxismo é um pensamento ativo e por isso visa intervir na realidade. O pensamento contemplativo intervém na realidade, mas sob forma conservadora. O pensamento ativo interfere na realidade, sob várias formas, dependendo de qual é esse pensamento. O marxismo intervém na realidade, tal como qualquer produção intelectual, simplesmente por existir e mobilizar indivíduos. Porém, ele pretende ir além disso, intervindo de forma intencional e revolucionária. Ele realiza esse processo através da luta cultural no interior do capitalismo e avança no sentido de buscar sua fusão com o movimento revolucionário do proletariado. Esses dois aspectos precisam ser desenvolvidos.

A luta cultural no interior do capitalismo é uma necessidade da luta revolucionária que o marxismo se propõe. Essa luta cultural visa combater a hegemonia burguesa (e burocrática), as ideologias, as ilusões, os valores dominantes, as produções culturais conservadoras e progressistas (VIANA, 2006) e, ao mesmo tempo, propagar a ideia de união dos trabalhadores na luta por sua libertação e o projeto de uma nova sociedade. Marx, por exemplo, efetivou uma ampla luta cultural (VIANA, 2014) e dedicou inúmeros escritos refutando os mais diversos ideólogos, entre os quais os neo-hegelianos (MARX e ENGELS, 1982), economistas políticos (MARX, 1988), pretensos socialistas (MARX e ENGELS, 1978), etc. Ao mesmo tempo, incentivou a organização dos trabalhadores e lutou contra os setores problemáticos no seu interior, bem como as tendências conservadoras.

Marx efetivou uma ampla produção teórica que se tornou uma arma do proletariado em sua luta contra o capital. Ele também criticou aqueles que, atrelados a

partidos políticos que diziam representar os trabalhadores, ao invés de levar “elementos de cultura”, levavam seus preconceitos burgueses. Essa passagem de Marx, criticando o *Manifesto dos Três de Zurique*, produzido por social-democratas, exemplifica isso:

Este é um fenômeno inevitável, fundado no curso do desenvolvimento histórico, que pessoas das classes até aqui dominantes se juntem ao proletariado que luta e lhes tragam elementos de cultura. Colocamos isso claramente no *Manifesto*. Aqui há, porém, duas coisas a observar: Primeiro, essas pessoas, para serem úteis ao movimento proletário, têm de trazer consigo elementos de cultura reais. Isto não é, porém, o caso da grande maioria dos convertidos burgueses alemães. Nem o *Zukunft* nem a *Neue Gesellschaft* trouxeram o que quer que fosse que fizesse o movimento avançar um passo. Há lá uma falta absoluta de material de cultura real, efetivo ou teórico. Ao invés disso, realizam tentativas para pôr o pensamento socialista superficialmente apropriado em consonância com os pontos de vista teóricos mais diversos que os senhores trouxeram consigo da Universidade ou de qualquer outro lugar e sendo que um é ainda mais confuso do que o outro, graças ao processo de putrefação em que se encontram os restos da filosofia alemã nos dias de hoje. Ao invés de, para começar, estudarem eles próprios fundamentadamente a nova ciência, cada um prefere aproximá-la dos pontos de vista que trouxeram consigo, fazer dela uma ciência privada própria sem nenhuma hesitação e aparece mesmo com a pretensão de a querer ensinar. Por isso, entre estes senhores existem tantos pontos de vista quanto número de cabeças; ao invés de trazerem clareza seja lá ao que for, apenas estabeleceram uma grave confusão – felizmente, quase só conhecida entre eles próprios. O partido pode muito bem passar sem semelhantes elementos de cultura, cujo primeiro princípio é ensinar o que ainda não aprenderam (MARX, 2014, p. 227-228)¹⁸.

Marx acrescenta que, se existem indivíduos de outras classes que querem se juntar ao movimento operário, a “primeira exigência é a de que elas não tragam consigo nenhum tipo de preconceito burguês, pequeno-burguês, etc., e sim que se apropriem com franqueza da perspectiva proletária” (MARX, 2014, p. 228). Caso eles criem o seu próprio partido, é direito deles. No entanto, no interior do movimento operário (“num partido operário”, entendendo que partido, em Marx, tem um significado mais amplo do que em outros autores), “eles são elementos deformadores”.

Aqui se revela outro elemento de luta cultural: a luta cultural no interior dos meios intelectualizados e militantes – contra as ideologias e suas influências no pensamento revolucionário (gerando sua deformação) – e luta cultural no que se refere ao próprio proletariado. No primeiro caso, é necessário combater esses elementos deformadores no interior do movimento operário e, no segundo caso, no interior das organizações e tendências revolucionárias. Esse duplo trabalho de crítica e superação é realizada a partir da perspectiva do proletariado, mantendo a autonomia e independência da classe contra a influência do pensamento burguês e seus derivados.

Esse processo deve avançar no sentido de realizar a fusão do pensamento revolucionário com o proletariado. A teoria se torna uma força material quando se apodera das massas (MARX, 1968). Esse processo significa, por um lado, que o proletariado, através de suas lutas, realiza seu processo de autoeducação (MARX e ENGELS, 1978), e os elementos de cultura (bem como os “preconceitos” do pensamento burguês) fazem parte dessa luta e pode gerar elementos revolucionários ou conservadores. O processo de autoeducação, no entanto, tende a gerar uma recusa desses elementos de cultura

¹⁸ Marx não chegou a aprofundar isso, mesmo porque isso passou a ser mais comum após a sua morte, mas Labriola (1979), Korsch (1977) e o jovem Lukács (1989) criticaram tal procedimento e defenderam a autonomia intelectual do marxismo.

conservadores que os deformadores do movimento operário produzem e divulgam, e aumentar a adesão ao pensamento revolucionário. Isso ocorre, geralmente, quando há ascensão das lutas radicalizadas (em menor grau) ou tentativas de revolução proletária.

Esse processo culmina com outro aspecto da concepção marxista de cultura: a revolução proletária como revolução total, ou seja, que transforma o modo de produção e todas as formas sociais, o conjunto das relações sociais. Tal como Marx colocou: “a revolução comunista é a ruptura mais radical com as relações tradicionais, não é de se estranhar, portanto, que seu desenvolvimento acarrete o rompimento mais radical com as ideias tradicionais” (MARX e ENGELS, 1978, p. 111-112). Isso significa que a revolução proletária é uma revolução cultural, além de ser uma transformação no processo de produção, na política, etc., ou seja, da totalidade das relações sociais.

A luta cultural é uma parte das lutas de classes e é realizada por todas as classes, expressando seus interesses. A classe capitalista luta para manter sua hegemonia, sua dominação e reprodução cultural, enquanto que o proletariado, em seus momentos de radicalização, luta contra tal dominação. No plano mais concreto, temos o bloco dominante efetivando uma política cultural que expressa os interesses da classe capitalista e, nesse processo de luta cultural, a burguesia tem a vantagem de possuir os meios de produção cultural, o aparato estatal, etc. A hegemonia burguesa reina absoluta e disputa espaço com a hegemonia burocrática do bloco progressista e a hegemonia proletária do bloco revolucionário. Por outro lado, o bloco revolucionário luta pela hegemonia proletária, que ocorre sob forma distinta e só pode ter relativo sucesso em setores da sociedade, pois somente em momentos revolucionários pode ser tornar hegemônico no conjunto da sociedade.

A hegemonia burguesa, bem como a burocrática, se realiza através de um processo distinto do realizado pela hegemonia proletária. Mas antes de discutir essas questões, é necessário entender o conceito de hegemonia. Esse termo é usado, geralmente, no sentido gramscista. Para Gramsci, hegemonia é a direção moral e intelectual que se exerce na sociedade civil (GRAMSCI, 1987; GRAMSCI, 1988; GRAMSCI, 1982). Tal direção moral e intelectual é efetivada, geralmente, pela classe dominante e a ideologia é crucial nesse processo, sendo entendida por Gramsci como o “cimento da dominação” (GRUPPI, 1991; SANTOS, 1979; BODEI, 1978). Outra concepção de hegemonia é a de Lênin. No entanto, no caso de Lênin é uma concepção pouco desenvolvida e mais restrita, pois ele aborda apenas na hegemonia do proletariado (GRUPPI, 1991). Gramsci, por sua vez, trata da hegemonia burguesa e da contra-hegemonia.

O conceito de hegemonia aqui adotado é outro. Para nós, hegemonia significa vigência cultural. A hegemonia é marcada por uma vigência de determinados elementos de cultura, o que significa que determinadas ideias, valores, ideologias, concepções, teoria, representações cotidianas, são produzidas e reproduzidas no interior de uma sociedade. Elas se distinguem das ideias mortas e superadas. Também se distinguem das ideias marginalizadas. Aqui se torna útil distinguir hegemonia global e hegemonia regional. A hegemonia global é aquela que se espalha por toda a sociedade, A hegemonia global, numa determinada sociedade, é da classe dominante. Se não fosse, a dominação teria que ser mantida via repressão. Isso só ocorre em momentos de crise e revolução. A hegemonia regional é aquela que se efetiva em determinadas regiões culturais. As regiões culturais, por sua vez, são produtos das regiões sociais e estas se organizam na divisão espacial/social do trabalho. As classes sociais desprivilegiadas ocupam, no espaço nacional e espaço urbano, determinadas regiões sociais (periferia, por exemplo) e podem se subdividir em sub-regiões culturais. O mesmo ocorre com as classes privilegiadas. No entanto, as regiões culturais dominadas pela classe dominante reproduzem a hegemonia global. As regiões culturais dominadas pelas classes privilegiadas que buscam se autonomizar e separar da burguesia, também reproduzem a hegemonia global, mas

como algumas diferenciações.

A ideia de região cultural não aponta para uma concepção de que existem “culturas de classes” em cada região, mas sim manifestações adaptadas da cultura de uma determinada sociedade e elementos próprios e específicos que não formam “uma cultura”, e sim, divisões no interior dela. Metaforicamente, podemos dizer que a cultura é como o idioma e as regiões culturais são como os dialetos. No Brasil, o idioma oficial e dominante é o português, mas as formas de falar, os sotaques, os signos, entre outros processos, são diferentes. É claro que as regiões culturais são mais complexas que os dialetos, pois assumem diferenças socialmente constituídas que são políticas e ligadas à divisão social do trabalho. Em síntese, quando dizemos que algo é “cultural” queremos tão somente dizer que é referente ao real-ideacional, excluindo o real-material, ou seja, é do âmbito mais restrito da cultura, em comparação com o social ou a sociedade.

Ao tratarmos de regiões culturais entramos na diversidade de formas e manifestações da cultura de uma sociedade. Se o foco ao tratar do conceito de cultura é a unidade, o foco ao tratar das regiões culturais é a diversidade. Essa diversidade significa formas e manifestações da cultura de uma determinada sociedade e não distintas culturas no seu interior. As regiões culturais expressam essas distintas formas de manifestação cultural, que podem ser opostas, complementares ou antagônicas. A cultura remete ao conjunto das produções intelectuais da sociedade e as regiões culturais à forma como ela se manifesta em distintos espaços sociais, o que apenas complementa a ideia de que a cultura nas sociedades complexas, especialmente no capitalismo, não é homogênea.

A região cultural pode remeter para distintas formas de produção intelectual numa determinada sociedade, englobando, por exemplo, a divisão do trabalho intelectual, as esferas sociais, constituindo cada uma região cultural (arte, ciência, teologia, etc.), a distinção social entre noosfera (as formas do saber complexo: ciência, filosofia, marxismo, etc.) e representações cotidianas, bem como as regiões culturais que expressam os blocos sociais com seus respectivos espaços e hegemonias regionais. Hoje as regiões culturais também podem ser identificadas através da internet e das redes sociais. É possível identificar o processo de formação de correntes de opinião e posições políticas nos quais as regiões culturais são virtuais. As diversas pesquisas sobre diversos acontecimentos (o que ficou mais comum depois das manifestações populares de 2013 no Brasil) mostram grandes correntes de opiniões que expressam os blocos sociais e setores relativamente alheios a eles¹⁹. Da mesma forma, as pesquisas sobre redes sociais revelam outro fenômeno que é o enclave cultural. O enclave cultural é um pequeno setor de dissidentes dentro de uma determinada região cultural. Por exemplo, na região cultural onde se mostra o predomínio de uma corrente de opinião ligada a jornais, blogs, perfis, conservadores, pode haver um setor bem minúsculo de caráter progressista ou até mesmo revolucionário.

Assim, a região cultural da noosfera, âmbito do saber complexo (VIANA, 2018), é fundamental para entender a dinâmica cultural na sociedade moderna. Pois é através dela que as formas mais complexas, estruturadas, sistemáticas e conscientes dos interesses de classe se manifestam. Marx, por exemplo, apontou um elemento fundamental nesse sentido ao analisar as três tendências da economia política de sua época: a economia política clássica, a economia política vultar e a economia política eclética, sendo as duas primeiras expressões diretas dos interesses da burguesia e a última uma concepção eclética que expressava os mesmos interesses, mas sob forma diferenciada e fazendo concessões ao movimento operário. Ao lado disso, Marx apresenta a sua própria concepção,

¹⁹ Um exemplo pode ser visto em: <https://www.revistaforum.com.br/mapeamento/>. Apesar dos problemas metodológicos que podem ser apontados em diversas dessas pesquisas (por exemplo, algumas analisam através das palavras utilizadas e essas podem ter significados distintos para grupos diferentes, bem como seu uso depende do contexto, podendo ser favorável ou contrário, o que não pode ser percebido apenas através do registro da palavra utilizada).

distinta das demais por seu caráter crítico, por ser expressão do proletariado. A noosfera, obviamente, é hegemônica pela classe dominante e o marxismo aparece aqui como essencialmente crítico e uma alternativa, gerando uma oposição entre ideologia (sistema de pensamento ilusório) e teoria (expressão da realidade)²⁰.

A episteme burguesa, que é um modo de pensar, é gerada historicamente e se torna hegemônica na sociedade capitalista. Esse modo de pensar é uma infraestrutura do pensamento e tem como seus elementos constitutivos um campo axiomático, um campo linguístico, um campo analítico e um campo perceptivo²¹ que tornam difícil perceber determinados fenômenos e tendências. A utopia, por exemplo, está expulsa desse modo de pensar, que é anistórico. A episteme burguesa é permanente na sociedade capitalista, alterando apenas as suas formas, ou seja, os seus paradigmas e ideologias. Os paradigmas são determinadas formas assumidas pela episteme burguesa, enfatizando um ou outro aspecto seu (objetivismo ou subjetivismo, racionalismo ou empiricismo, iluminismo ou romantismo, entre outras antinomias do pensamento burguês). A episteme burguesa continua existindo e sendo hegemônica, mas assume formas distintas na história do desenvolvimento do capitalismo, gerando um novo paradigma a cada regime de acumulação, bem como novas ideologias filiadas a ele.

A importância da análise desse processo é que a episteme burguesa é a raiz da hegemonia paradigmática e ideológica e uma vez produzida se espalha por toda a sociedade. As características básicas da episteme burguesa coincidem com as representações cotidianas ilusórias e traz processos semelhantes. Assim, se nas representações cotidianas temos a simplificação, na episteme burguesa temos a sua forma complexa que é o reducionismo (mais facilmente perceptível nos determinismos, tais como o biológico, geográfico, cultural, econômico, etc.). Se as representações cotidianas trazem em si a naturalização, a episteme burguesa promove o anistorismo. As contradições existentes na sociedade, especialmente o antagonismo da luta de classes entre burguesia e proletariado, são substituídas por diversas antinomias (tais como as citadas anteriormente e que poderiam se multiplicar ao infinito: direita/esquerda, sujeito/objeto, individualismo/holismo, dogmatismo/ceticismo).

Assim, a hegemonia burguesa domina toda a sociedade capitalista e a hegemonia proletária é marginalizada, sendo essa uma hegemonia regional e bastante diminuta e que só cresce com o avanço das lutas sociais e da luta cultural. Na maioria dos casos, a hegemonia proletária é um enclave nas regiões culturais da noosfera e outras. A cada regime de acumulação ocorre uma renovação hegemônica, na qual a burguesia busca realizar novas tarefas para a reprodução da acumulação capitalista (VIANA, 2018). O processo de hegemonia burguesa tem mecanismos diferentes da hegemonia proletária. A hegemonia burguesa funciona através da dominação e inércia e a hegemonia proletária da confluência e autoformação. As ideias dominantes são as ideias que reproduzem os interesses da classe dominantes. Trata-se de uma dominação cultural, na qual as políticas culturais ganham grande força e se impõe ao conjunto da sociedade. As produções ideológicas (economia neoliberal, por exemplo) são gestadas através de determinados ideólogos e uma vez constituídas são reproduzidas, simplificadas, até chegar a uma parte considerável da população. A inércia é o processo no qual essas ideias produzidas são reproduzidas acriticamente, seja por interesses, falta de reflexão, comodismo, submissão

²⁰ A oposição entre teoria e ideologia é esboçada por Marx, ao colocar que os economistas são os representantes ideológicos da burguesia e os socialistas e comunistas os representantes teóricos do proletariado (MARX, 1989). Essa ideia também está presente em Korsch (1977) e vem sendo retomada contemporaneamente (VIANA, 2008).

²¹ Seria impossível apresentar, aqui, esses diversos conceitos, bem como outros derivados e elementos relacionados. Para uma compreensão do conceito de episteme, campos mentais, e para o entendimento da episteme burguesa e da episteme marxista, sugerimos a leitura da obra *O Modo de Pensar Burguês – Episteme Burguesa e Episteme Marxista* (VIANA, 2018).

aos modismos, etc. A hegemonia burocrática segue, praticamente, a mesma dinâmica. Ela está subordinada à episteme burguesa e por isso reproduz vários elementos e aspectos da mesma e da hegemonia burguesa, não gerando nenhum forte antagonismo.

A dinâmica da hegemonia proletária é diferente. Ao invés de dominação e inércia, temos confluência e autoformação. O bloco revolucionário, a partir das lutas e experiências históricas do movimento operário e da produção intelectual existente, especialmente o pensamento crítico, constitui determinadas ideias, concepções, teorias, valores, etc., que expressam a perspectiva do proletariado²². Essa produção intelectual, geralmente realizada por intelectuais engajados, círculos militantes, grupos de jovens e proletários que avançam no desenvolvimento da consciência e rompem, mesmo que parcialmente (em alguns casos, devido à formação insuficiente, pressão da hegemonia burguesa, influência do modo de pensar dominante, etc.), com a hegemonia burguesa, acaba sendo divulgada na sociedade e endereçada para os trabalhadores. Estes, no entanto, devido à dominação cultural da burguesia e outras determinações, não aceitam facilmente e imediatamente tais ideias.

A confluência significa que, no processo de luta do proletariado, esse avança em sua autoeducação e autoformação, ampliando o número de indivíduos e setores que acabam chegando a ideias semelhantes ao do bloco revolucionário e se aproximando dele intelectual e praticamente e, quanto mais a luta aumenta, maior é a confluência. Em momentos revolucionários, a confluência torna-se contagiante e a hegemonia proletária, existente em apenas algumas regiões culturais (bloco revolucionário, círculos políticos, etc.), vai se expandindo e conquistando novas regiões culturais (bairros proletários e fábricas, por exemplo). A hegemonia proletária nasce, portanto, no interior do bloco revolucionário e no interior do próprio proletariado em sua luta, sob forma menos desenvolvida, e a confluência acaba gerando a fusão entre ambos.

Por último, resta tratar do fetichismo da cultura. As diversas definições e abordagens da questão cultural formam um amplo espectro. No entanto, algumas delas carregam em si um problema que é o fetichismo da cultura. A cultura, nessas abordagens, parece ter “vida própria” e ser determinante da ação humana. A antropologia foi a principal geradora das ideologias culturalistas (WAGNER, 2012; WHITE, 1978; GEERTZ, 2008; LARAIA, 2007)²³ que proliferaram e se tornaram hegemônicas não apenas nesta ciência particular, mas no conjunto das ciências humanas e além delas, especialmente com a ascensão do paradigma subjetivista²⁴. Sem dúvida, essas concepções antropológicas tiveram antecedentes filosóficos, tal como as chamadas filosofias idealistas. No entanto, o culturalismo antropológico é diferente, por se colocar como ciência e por usar o termo cultura (ao invés de razão, ideia, etc.), e buscar a comprovação empírica de sua tese.

O paradigma subjetivista também gera novas ideologias culturalistas, com as tematizações sobre “identidade”, “gênero”, etc. Aqui o pressuposto é inverso ao do marxismo. Se para o marxismo há uma constituição social da cultura, para o culturalismo há uma construção cultural do social. Porém, a concepção de cultura não é mais, na

²² Como classe autodeterminada, ou seja, “para-si” e não como classe determinada pelo capital, constituída no plano das relações de produção. No caso de classe determinada pelo capital ou “em-si”, o proletariado possui uma “consciência contraditória” (REICH, 1976; GRAMSCI, 1987) e é na luta que vai superando essas contradições e passa para uma consciência revolucionária. O bloco revolucionário, especialmente o marxismo, expressa teoricamente o proletariado como classe autodeterminada e nas épocas revolucionárias há uma confluência e fusão entre ambos. Esse processo, nas experiências históricas concretas, se realizou parcialmente ou mais amplamente, dependendo da radicalidade da luta.

²³ Keesing (1961) cita as teorias idealistas da cultura na pesquisa antropológica, destacando a que aborda a cultura como sistema cognitivo (Goodenough), como sistema estrutural (Lévi-Strauss) e sistema simbólico (Geertz e Schneider). Consideramos que essas concepções são fetichistas, mas a lista nos parece ser muito mais longa na produção antropológica do que a apontada por Keesing.

²⁴ O paradigma subjetivista começa a surgir a partir de 1969 através de diversas ideologias que passam da ênfase ao holismo e objetivismo do paradigma hegemônico anterior para o particular (sujeito ou “múltiplos sujeitos”) e subjetivismo, tal como o pós-estruturalismo, multiculturalismo, etc.

maioria dos casos, uma totalidade e sim algo fragmentado, produção dos sujeitos (indivíduos, grupos). Esse novo tipo de fetichismo da cultura também fica preso a uma concepção segundo a qual o social é “construído” culturalmente (e, para alguns dos ideólogos subjetivistas, pode ser “desconstruído”). Isso, em alguns casos extremos, pode gerar a ideia de que basta mudar as palavras, a linguagem (como o “politicamente correto”) para mudar as relações sociais.

No entanto, o estruturalismo era um culturalismo holista e o pós-estruturalismo e as ideologias subjetivistas são culturalistas, mas não são holistas. O ataque ao marxismo que aparece como questionamento de “metanarrativas” (LYOTARD, 1993) é o motivo pelo qual se declara a ruptura com o holismo estruturalista e funcionalista. O alvo é o marxismo e isso foi produto da contrarrevolução cultural preventiva após a rebelião estudantil de maio de 1968 e outras lutas sociais da época (VIANA, 2009). É nesse contexto que há a produção de um novo fetichismo da cultura. O alvo declarado, o estruturalismo (de onde deriva “pós-estruturalismo”), é apenas uma declaração falsa (mesmo porque ele é retomado posteriormente), pois o alvo verdadeiro é o marxismo.

Como colocamos anteriormente, para o marxismo a cultura tem um caráter ativo (ou “autonomia relativa”) e é uma das determinações da sociedade. Contudo, não é possível pensar numa construção cultural da sociedade. No caso das concepções antropológicas, mesmo usando cultural num sentido holista e amplo, a centralidade é sempre do mundo das ideias e não nas relações sociais concretas. Mesmo porque, se assim não fosse, não teria sentido dizer que a cultura (entendida como sociedade, ou seja, uma totalidade, um “modo de vida global”) constitui a sociedade. Claro que isso se manifesta numa determinada concepção de sociedade, entendida fundamentalmente como cultural e que, no caso, determina suas “partes”. É por isso que é possível usar expressões como “construção cultural do gênero”, “construção cultural da realidade”, etc. Também nesses casos há problemas, pois não é o cultural, isoladamente, que constitui um fenômeno social específico e sim o conjunto das relações sociais.

No caso das concepções subjetivistas, a centralidade é sempre do sujeito (e sua subjetividade) e não a sociedade. A ideia de uma construção cultural do social pode ser vista no caso das chamadas “relações de gênero”, nas quais a cultura é que seria o elemento determinante dos gêneros. A centralidade é atribuída para a cultura entendida como real-ideacional e isso permite deduzir vários elementos: arbitrariedade, atos subjetivos, etc., o que significa que é uma construção e pode ser “desconstruída” e, mais do que isso, já que tal “desconstrução” é tão subjetiva e arbitrária quanto a construção, sendo meramente cultural (em sentido estrito). Claro que existem variações no interior das concepções subjetivistas, mas eles remetem a esse tipo de problema de base. A forma como se compreende essa “arbitrariedade” subjetiva é derivada da forma como se entende o “sujeito”²⁵.

Para o marxismo, ao contrário, o que existe é uma constituição social da cultura, o que significa é que o social remete à totalidade da sociedade e também a tudo que está integrado nela. No sentido amplo, social remete para a totalidade da sociedade e, no sentido restrito, se refere aos elementos constitutivos dela, suas partes. Assim, para o marxismo não há “construção cultural do gênero” e sim constituição social (no sentido amplo) dos ethos sexuais masculinos e femininos. Por outro lado, isso não descarta os elementos corporais e outras determinações, incluindo a cultura (que faz parte do social em sentido amplo). Para o marxismo há a primazia das relações sociais concretas e isso inclui a cultura, mas essa é determinada e é uma das determinações de si mesma. Por exemplo, a revolução francesa foi um produto da luta de classes, das relações sociais

²⁵ A obra de Young (2002), *A Sociedade Excludente*, serve para exemplificar isso ao tratar do caso da criação de identidades essencializadas, que podem ser interpretadas como subprodutos do paradigma subjetivista.

concretas, com o desenvolvimento do capital e sua força, mas as classes sociais em luta a efetiva apelando para concepções anteriores e presentes para se posicionar, legitimar, etc. Por isso, o iluminismo teve um significado importante no processo de desencadeamento da revolução francesa. As ideias iluministas, por sua vez, não surgiram do nada. Elas emergem a partir de novas classes, interesses, relações sociais, e retoma ideias anteriores já existentes (o empiricismo de Bacon e o racionalismo de Descartes, por exemplo). A cultura anterior, que nasce num contexto social distinto, é um freio ou um acelerador para mudanças sociais e sempre que é preciso é reinterpretada, transformada ou substituída.

A construção cultural cria uma espécie de separação na sociedade e coloca um elemento desta como acima e determinante, a cultura. Esse processo é realizado sob distintas formas em distintas concepções. No caso do marxismo, o social remete à totalidade e por isso inclui a cultura, mas vai além no sentido de colocar a determinação fundamental que remete ao modo de produção (e anteriormente analisamos a relação entre este e a cultura). No conjunto das relações sociais que é a sociedade, há um processo de primazia do modo de produção sobre as demais relações sociais e a cultura. Isso não é uma conclusão arbitrária, mas sim algo concreto, real, que, como já dizia Marx, pode ser observado concretamente, materialmente (MARX e ENGELS, 1982; MARX, 1983). Uma sociedade só sobrevive produzindo os bens materiais para garantir sua sobrevivência e isso ocorre no modo de produção. Nenhuma sociedade sobrevive de cultura ou de discurso ideológico ou de “construções subjetivas”. Essas fantasmagorias só são possíveis por existir um processo de produção que garante a existência delas e dos seus produtores, os ideólogos.

O fetichismo da cultura é, ele mesmo, um fenômeno cultural determinado pela sociedade que o engendra. As formas do fetichismo da cultura, por sua vez, remete às mutações sociais dos regimes de acumulação e aos paradigmas hegemônicos instituídos a partir das novas tarefas políticas da burguesia em sua luta para manter a reprodução ampliada da acumulação de capital e das relações de produção capitalistas. Nesse sentido, a cultura só pode ser compreendida historicamente e a partir de uma análise totalizante, proporcionada pelo marxismo.

Em síntese, a relação entre marxismo e cultura é bastante complexa e envolve um conjunto de questões que abordamos introdutoriamente aqui, indo desde o conceito de cultura, passando pela relação entre cultura e sociedade e outros elementos derivados, até chegar ao problema do fetichismo da cultura. A breve síntese introdutória aqui apresentada tratou de aspectos já desenvolvidos pelo marxismo e outros apenas esboçados e que necessitam desenvolvimento. O enfoque sintético que realizamos pretendeu apenas apontar os elementos essenciais de uma teoria marxista da cultura, que já avançou em diversas questões, mas que ainda precisa desenvolver aspectos novos e ainda não explorados de forma mais profunda.

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 5ª edição, São Paulo: Hucitec, 1990.
- BLOCH, Ernst. *Thomas Münzer, Teólogo da Revolução*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.

BODEI, Remo. "Gramsci: Vontade, Hegemonia, Racionalização". In: FERRI, Franco (org.). *Política e História em Gramsci*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

CANCLINI, Nestor Garcia. *A Produção Simbólica: Teoria e metodologia em sociologia da arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

DURKHEIM, Emile. *As Formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EAGLETON, Terry. *A Ideia de cultura*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

ENGELS, Friedrich. *As Guerras Camponesas na Alemanha*. São Paulo: Ciências Humanas, 1978.

ENGELS, Friedrich. "Carta a Konrad Schmidt" In: MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Cartas Filosóficas e Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo, Moraes, 1987.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GRAMSCI, Antonio. *Concepção Dialética da História*. 7ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1987.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, A Política e o Estado Moderno*. 6ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

GRAMSCI, Antonio. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRUPPI, Luciano. *O Conceito de Hegemonia em Gramsci*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 1991.

KAPLAN, David e MANNERS, Robert. *Teoria da Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

KEESING, Félix. *Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

KORSCH, Karl. *Karl Marx*. Barcelona, Ariel, 1983.

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

LABRIOLA, Antonio. *La Concepción Materialista de la História*. Madrid: Editorial 7, 1979.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: Um Conceito Antropológico*. 14ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

LYOTARD, Jean-François. *O Pós-moderno*. 4ª edição, Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã (Feuerbach)*. 3ª Edição, São Paulo:

Ciências Humanas, 1982.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. “Manifesto do Partido Comunista”. In: LASKI, Harold. J. *O Manifesto Comunista de Marx e Engels*. 2ª Edição, Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MARX, Karl. *A Miséria da Filosofia*. 2ª edição, São Paulo: Global, 1989.

MARX, Karl. *Critica de la Filosofia del Derecho de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.

MARX, Karl. *O Capital*. Vol. 1. 3ª edição, São Paulo, Nova Cultural, 1988.

MARX, Karl. “O Manifesto dos Três de Zurique”. In: *Marxismo e Autogestão*. Vol. 01, num. 02, jul./dez. de 2014.

REICH, Wilhelm. *O Que é a Consciência de Classe?* Lisboa, Textos Exemplares, 1976.

SANTOS, João Almeida. *O Princípio de Hegemonia em Gramsci*. Lisboa: Vega, 1979.

VIANA, Nildo. *A Consciência da História. Ensaio Sobre o Materialismo Histórico-Dialético*. 2ª edição, Rio de Janeiro, Achiamé, 2007a.

VIANA, Nildo. *A Filosofia e sua Sombra*. Goiânia: Edições Germinal, 2000.

VIANA, Nildo. *A Mercantilização das Relações Sociais. Modo de Produção Capitalista e Formas Sociais Burguesas*. Rio de Janeiro, Ar Editora, 2016.

VIANA, Nildo. *As Esferas Sociais. A Constituição Capitalista da Divisão do Trabalho Intelectual*. Rio de Janeiro: Rizoma, 2015.

VIANA, Nildo. “Blocos Sociais e Luta de Classes”. In: *Espaço Livre*, Vol. 10, n.º 10, jul./dez. 2015.

VIANA, Nildo. *Escritos Metodológicos de Marx*. Goiânia, Alternativa, 2007b.

VIANA, Nildo. *Estado, Democracia e Cidadania. A Dinâmica da Política Institucional no Capitalismo*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Rizoma, 2015.

VIANA, Nildo. *Introdução à Sociologia*. 2ª edição, Belo Horizonte, Autêntica, 2011.

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

VIANA, Nildo. “Luta de Classes e Universo Cultural”. **Letralivre**. Rio de Janeiro, Ano 11, n. 45, 2006.

VIANA, Nildo. “Marx e a Luta Cultural”. In: *Enfrentamento*. Goiânia: ano 9, N. 15, jan/jun. 2014. <http://www.enfrentamento.net/enf15.pdf>

VIANA, Nildo. *O Capitalismo na Era da Acumulação Integral*. São Paulo: Ideias e Letras, 2009.

VIANA, Nildo. *O Modo de Pensar Burguês. Episteme Burguesa e Episteme Marxista*. Curitiba: CRV, 2018.

VIANA, Nildo. *O Que é Marxismo?* Rio de Janeiro, Elo, 2008.

VIEIRA, Carlos. Cultura e Formação Humana no Pensamento de Antonio Gramsci. In: *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 51-66, jan./jun. 1999.

WAGNER, Roy. *A Invenção da Cultura*. São Paulo: Cosac Naif, 2012.

WEBER, Alfred. *História Sociológica da Cultura*. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

WHITE, Leslie. *O Conceito de Sistemas Culturais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura e sociedade*. São Paulo: Editora Nacional, 1969.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

YOUNG, Jock. *A Sociedade Excludente. Exclusão Social, Criminalidade e Diferença na Modernidade Recente*. Rio de Janeiro: Revan, 2002.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

VIANA, Nildo. Marxismo e Cultura.
Data de submissão: 28/04/2018 | Data de aprovação: 13/09/2018

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:
VIANA, Nildo. Marxismo e Cultura. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p.13-31, jan./dez. 2018.

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

**ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS
PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX
[PARTE I: O DESENVOLVIMENTO DE CADA UM E O DE TODOS]**

**ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND
ROMANTICISM IN MARX
[PART I: THE DEVELOPMENT OF EACH AND EVERYONE]**

Vitor Sartori



ACERCA DA INDIVIDUALIDADE, DO DESENVOLVIMENTO DAS FORÇAS PRODUTIVAS E DO “ROMANTISMO” EM MARX [PARTE I: O DESENVOLVIMENTO DE CADA UM E O DE TODOS]¹

ON INDIVIDUALITY, DEVELOPMENT OF PRODUCTIVE FORCES AND ROMANTICISM IN MARX

Vitor Sartori²

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.

¹ [Nota da Equipe Editorial]: O presente artigo é a primeira parte de um trabalho maior desenvolvido pelo professor Vitor Sartori. A segunda parte intitulada Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx [Parte II: revolução e indivíduos universalmente desenvolvidos] será publicada no próximo número da Revista Práxis Comunal.

² Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo (USP); Professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

INTRODUÇÃO

Sem dúvida, o percurso da intelectualidade do século XX é marcado pela sua relação tensa com a experiência da Revolução Russa e pelos descaminhos que esta tomou. Isto se dá, sobretudo, quando se tem em mente o papel atribuído à individualidade e ao intelectual em meio aos grandes acontecimentos de um século um tanto quanto conturbado e, nas palavras de Hobsbawm (2010), “extremo”. Exemplos neste sentido não são poucos e perpassam a história da política e da organização dos trabalhadores do mencionado século; só para que citemos alguns pensadores do campo da esquerda (e claro que seria possível arrolar muitos na direita também), vale mencionar a adesão ao comunismo, sempre bastante meandrada e com bastantes mudanças de tonalidade no transcurso do século, por parte de György Lukács (Cf. LUKÁCS, 1986) e de Ernst Bloch. (Cf. VEDDA, 2017) Ambos frequentaram por longo tempo o círculo de Max Weber no início do século e, cada um ao seu modo, não deixou de tecer críticas ácidas ao sociólogo alemão, sendo seus percursos, de certo modo, muito significativos para que se discuta o que seria o “intelectual revolucionário” no século XX. (Cf. LÖWY, 1998) E, neste ponto, pode-se mesmo dizer, em verdade, que, substancialmente, a própria noção de “intelectual revolucionário” pode ser definida também em oposição ao modo pelo qual se portou Weber, não sem alguma resignação. (Cf. COHN, 2003) Ou seja, da nata da intelectualidade burguesa do século XX – que não deixou de ter por central uma relação tensa com a consolidação da sociedade capitalista (Cf. COHN, 2003; LÖWY, 1998; LUKÁCS, 1959) – emergem intelectuais de vários tipos: conservadores (Tönnies e Michels), críticos e resignados (o próprio Max Weber e, até certo ponto, seu irmão Alfred) e revolucionários, como os mencionados Lukács e Bloch, socialistas de grande relevo no espectro do século XX. Aqui, tendo em conta a questão da individualidade, pretendemos trazer à tona a teorização marxiana.

No que, sobre este tema, é possível que se diga que, talvez, um dos grandes méritos da leitura de Michael Löwy sobre Marx – que não são poucos – tenha sido estudar a partir de uma visão do marxismo tal aspecto do século XX, século este que teve como “espectro” o socialismo e, portanto, a Revolução Russa. A questão foi analisada pelo autor em seu *Por uma sociologia dos intelectuais revolucionários*, posteriormente, republicado como *A evolução política de Lukács* (dado que, em verdade, o texto atém-se muito mais à trajetória do marxista húngaro que a uma análise dos intelectuais revolucionários propriamente ditos). Aqui, não poderemos tratar de nossas discordâncias quanto ao texto de Löwy, em especial, quanto a Lukács e a seu envolvimento com o stalinismo³; há de se reconhecer, porém, que o contexto intelectual do final do século XIX, e do começo do XX, foi analisado de modo bastante cuidadoso pelo autor franco-brasileiro.

³ Para uma crítica contundente quanto à base do livro e, em nossa opinião, acertada, Cf. VAISMAN, 2005. Para uma opinião, oposta a de Löwy, sobre a relação de Lukács com o stalinismo, Cf. SARTORI, 2017 a.

Para o que nos diz respeito neste escrito, deve-se ressaltar que ele vem a destacar certa origem, em geral, pequeno-burguesa de grande parte dos intelectuais, embora não deixem de existir exceções, como a do próprio Friedrich Engels, um filho da burguesia. Löwy traz seu ponto destacando, sobretudo, “a proletarização da pequena burguesia e dos intelectuais sob formas diversas” (LÖWY, 1998, p. 28), bem como o fato segundo o qual “os intelectuais, por seu distanciamento da produção material e, sobretudo, pela própria natureza de sua categoria social (definida por seu papel ideológico), são o grupo da sociedade para o qual as ideologias e os valores têm a maior importância e o mais decidido peso”. (LÖWY, 1998, 30) Ou seja, em grande parte, ter-se-ia, principalmente, no século XIX, mas também no século XX, uma realidade em que “os intelectuais [...] vivem em um mundo regido por valores qualitativos” (LÖWY, 1998, p. 29), mundo este o qual seria sufocado pelo desenvolvimento “moderno”. Com isso, de acordo com o autor, “o universo quantitativo está constantemente em expansão, ameaçando absorver e desnaturar os valores qualitativos, dissolvê-los, dirigi-los e reduzi-los a seu valor de troca.” (LÖWY, 1998, p. 30)⁴ Sobre a pequena burguesia, o autor ainda destaca “o caráter ‘pré-capitalista’ do trabalho”, que, de um modo ou doutro, colocar-se-ia contra a quantificação da vida. Pode-se dizer, portanto, que, na esteira de Goldmann, e do Lukács de *História e consciência de classe*, Michael Löwy enxerga na questão da reificação um aspecto decisivo para tratar dos intelectuais revolucionários, os quais marcam a Revolução Russa, e o marxismo, de modo decidido no século XX, em que a relação entre o indivíduo e sua causa foi central. A inovação do intelectual franco-brasileiro, no entanto, está no fato de que acredita ser central a uma “sociologia dos intelectuais revolucionários” tanto a degeneração das condições de trabalho quase que “artesaniais” da pequena burguesia quanto da autonomia relativa dos intelectuais. E isto tem grande importância em sua teorização.

Tal teria ocorrido, se seguirmos Löwy, de uma maneira mais ou menos tensa com uma posição “romântica”: tratar-se-ia do lamento, também a partir da própria experiência e cultura precedentes, desta quantificação da vida tendo em conta o desenvolvimento capitalista. Tal “revolta” poderia se tornar, seja à direita, seja à esquerda, aquilo que, posteriormente, foi chamado por Löwy de “romantismo revolucionário” - e que, em oposição à reificação capitalista e ao atomismo do individualismo burguês, poderia dar ensejo a nada menos que a uma crítica radical, e socialista, à modernidade. Podemos dizer, portanto, que o modo como Löwy vê a emergência do intelectual revolucionário tem por central a oposição ao individualismo, à quantificação da vida e à reificação, temas estes tratados por Marx e essenciais aos rumos do século XX. Estas temáticas

⁴ Como o próprio Löwy assume em seu texto, sua influência sobre este ponto está na teoria de Lucien Goldmann, embora, em momentos específicos do texto do autor brasileiro seja perceptível certa ruptura com o autor romeno, como se torna explícito em outra célebre obra de Löwy, *A teoria da revolução no jovem Marx*. Aqui, não podemos tratar da questão; é essencial destacar, no entanto, que Lukács, influência tanto para Goldmann quanto para Löwy, em seu *A destruição da razão*, sob diversos aspectos, traz posições diametralmente opostas quanto àquela dos autores mencionados sobre o “romantismo”, em especial, ao “anticapitalismo romântico.” (Cf. SARTORI, 2018 a)

também dão a tônica da Revolução Russa, em que a relação entre intelectuais, suas individualidades e o movimento operário foi intensa. (Cf. DEUTSCHER, 2006) Deve-se notar, porém, que a ênfase de Löwy está – principalmente em suas obras posteriores – no aspecto “romântico”, caracterizado pelo lamento mais ou menos trágico diante das condições do capitalismo em consolidação. O autor chega mesmo a trazer à tona a oposição entre comunidade (*Gemeinschaft*) e sociedade (*Gesellschaft*), central a um autor como Tönies e muito criticada pelo Lukács de *A Destruição da razão* (1959), como algo que caracterizaria a visão de mundo (*Weltanschauung*) anticapitalista, a qual poderia (em alguns casos específicos) ser levada a uma posição radical, socialista e revolucionária.

Para que nos coloquemos para além da teorização de Löwy, sem prejuízo do reconhecimento de seus méritos, e destacando que tal posicionamento do ator franco-brasileiro traz uma visão bastante negativa quanto ao modo pelo qual aparece a individualidade na sociedade civil-burguesa, podemos dizer que este tema, claro, não poderia deixar de ser controverso no momento que antecedeu nossa época: em um século, como o século passado, em que a revolução socialista parecia estar na ordem do dia, a disputa em torno do que seria o intelectual ligado à perspectiva da emancipação do jugo do capitalismo significou, dentre outras coisas, buscar a resposta para uma pergunta bastante difícil de se responder: “que fazer”? E esta questão marca um espectro bastante grande de intelectuais, desde os “radicais” russos inspirados pela obra de Tchernichvisky (Cf. SILJAK, 2013), passando pelos bolcheviques, que, claro, têm um grande expoente em Lenin, e chegando a todos aqueles que, de um modo ou de outro, principalmente dentro do marxismo, posicionaram-se sobre o tema. Caso analisemos o pensamento de praticamente todo o intelectual – e isso é mais destacado nos “intelectuais revolucionários” –, é também possível apontar como sua individualidade se colocara de modo mais ou menos orgânico em relação com a causa que defendeu; no pós II Guerra, poderíamos mencionar Jean Paul Sartre, que não só aderiu ao Partido Comunista Francês, subordinando de modo mais ou menos explícito sua perspectiva individual à linha do partido por algum tempo (Cf. MERLEAU-PONTY, 2006), como também, durante determinado período, disse aderir ao marxismo. (Cf. MÈSZÀROS, 2012) E mais: todos os pensadores mencionados, de um modo ou de outro, projetaram suas individualidades, bem como suas concepções, sobre o que seria uma relação profícua entre o indivíduo e sua causa⁵; e, no momento atual, este tema não pode passar despercebido para uma perspectiva de esquerda, ainda mais em um tempo em que esta sofreu grandes derrotas, no Brasil, mas não só.

Partindo da constatação segundo a qual grande parte dos intelectuais mencionados acima (e mais muitos), cada um a sua maneira, tiveram como ponto de partida um diálogo com o pensamento de Marx – inclusive, ao passo que justificaram suas posições

⁵ Acreditamos que tal questão seria essencial à elaboração lukacsiana de uma ética. No entanto, tratar do tema escaparia ao escopo deste artigo. Para um estudo introdutório a tal temática, Cf. SARTORI, 2018 b.

com citações e com referências da obra do autor de *O capital* em um contexto em que a Revolução Russa apareceu como essencial – procuraremos tratar da questão da individualidade em Marx ao ter em conta o modo pelo qual este autor se posicionou concretamente diante da realidade, inclusive, da Rússia. Acreditamos que, em trabalhos posteriores, tal tematização pode ajudar muito na apreensão da peculiaridade da relação entre intelectuais e os movimentos anticapitalistas. Destacamos que o momento posterior àquele que estas grandes figuras do século XX (mencionadas acima) se desenvolveram é o atual, em que falar de “intelectuais revolucionários” parece ser um oxímoro e em que a Revolução Russa, não obstante sua grandiosidade, parece ser um artefato do passado. Os marxistas também estão em minoria, para dizer o mínimo. Ou seja, o cenário é sombrio. No entanto, o fato é que não só aquilo que Marx tratou permanece muito atual diante das crises constantes do capitalismo (Cf. MÉSZÁROS, 2002; MAGDOFF, FOSTER, 2009), mas também que os temas que o autor desenvolveu são, tal qual no caso da individualidade, de atualidade marcante. Estão presentes também nos mais diversos autores que influenciam decisivamente a atualidade e os intelectuais contemporâneos, em grande parte anti-marxistas, que a defendem. (Cf. TERTULIAN, 2016) Ou seja, tratar de tal questão, assim, é de grande relevo para a crítica a e autocrítica do presente.

Aqui, pois, abordaremos tal temática em Marx, não só para que alguns equívocos comuns ao marxismo vulgar possam ser desfeitos sobre sua obra, mas para que seja possível se estabelecer um patamar de compreensão de questões relacionadas ao capitalismo contemporâneo que tenha em mente a contraditoriedade do real, apreendida de modo bastante cuidadoso e com um talhe muitíssimo crítico por Marx. Com isso, tendo em conta o cenário descrito acima, buscaremos analisar como que a noção de individualidade aparece no autor de *O capital*: dissolvida em meio à quantificação da vida? Valorizada em meio à sua emergência no capitalismo? As individualidades que foram mencionadas acima – e que se conformaram “como intelectuais revolucionários” – são expressão de que não se tem um processo inelutável de aviltamento à personalidade sob a vigência do modo de produção capitalista; seriam tal fato uma “resistência”, como quer Löwy (1998)? Ou se trata de um desenvolvimento em que, ao mesmo tempo, o indivíduo aparece bloqueado, sufocado, mas também, em sua relação com a universalidade surgida pela primeira vez na história, como possibilidade? Tratar destas questões pode ser essencial hoje e Marx pode lançar luz sobre o tema.

DESENVOLVIMENTO DE CADA UM E DE TODOS E O ATOMISMO DO INDIVÍDUO BURGUESES

Abordaremos, portanto, a temática da individualidade no autor de *O capital*. Marx, sobre este assunto, em verdade, trouxe muitos apontamentos, em diversas obras, desenvolvidas, por sua vez, em contextos dos mais diferenciados. O tratamento marxiano vai dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, passa por obras como *A sagrada*

Família e, intermediado pelos *Grundrisse*, chega a sua obra magna (claro sem prejuízo de outros posicionamentos do autor em textos esparsos).⁶ Embora sua abordagem não seja sistemática sobre a questão - em verdade, tem-se nela uma abordagem essencialmente imanente (Cf. CHASIN, 2009) - pode-se dizer que, mesmo em seus textos mais ligados à intervenção direta, no lido com questões políticas de sua época, por exemplo, Marx não deixou de se posicionar sobre a questão, sendo ela central à própria compreensão da tessitura dos seus escritos. (Cf. LUKÁCS, 2007, 2010) Para que se tenha a dimensão da importância da temática, vale destacar uma citação do *Manifesto comunista*, em que, ao tratar da supressão das classes sociais, diz-se que com o fim da dominação de classes, tem-se:

No lugar da sociedade civil-burguesa [*bürgerliche Gesellschaft*] 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; ENGELS, 1998, p. 45)

Na passagem, fica claro que, com a supressão (*Aufhebung*) do capitalismo (da sociedade civil-burguesa antiga), não se tem a opressão da coletividade sobre a individualidade como uma característica do socialismo; efetivamente, a “associação” que daí surge é algo de natureza bastante diversa. Tem-se, de certo modo, o oposto daquilo que ocorria no momento em que domina o modo de produção capitalista, marcado pelas “classes e antagonismos de classe”, em que se tem a última fase da “pré-história da sociedade humana”. (MARX, 2009, p. 48) Para o autor alemão, “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”, como dito; e se deve destacar: a questão, de início, pode parecer secundária, mas, em verdade, é de enorme relevo. Isso se dá, não só porque, efetivamente, e explicitamente, não exista qualquer “coletivismo” em Marx e em Engels; isto se dá, não só devido ao fato de confluírem o desenvolvimento da individualidade e o “de todos” na sociedade comunista; em verdade, aquilo do que é criticado Marx (de modo infundado) pela “espadacharia apologética”⁷ - de ser um “igualitarista” que nivela as individualidades - não é tanto o que defende o socialismo marxiano, mas o que o autor critica com bastante rispidez. Neste sentido, já adiantamos: algo como uma “ética socialista”, se possível (Cf. LUKÁCS, 2015; SARTORI, 2018 b) - não entraremos na questão aqui -, não teria por base tanto o igualitarismo radical, como quer Gerald Cohen em seu “marxismo analítico” (2008), mas a confluência entre a individualidade, vista no “desenvolvimento livre de cada um” e a coletividade, trazida no “desenvolvimento livre de todos”. O tema, inclusive, parece ser algo de

⁶ Aqui não poderemos tratar de uma periodização da obra marxiana. Em grande parte, porém, seguimos aquilo trazido por Chasin em seu *Estatuto ontológico e resolução metodológica* (2009). Neste sentido, explicitamente, colocamo-nos contra a interpretação althusseriana da obra marxiana. A própria temática que abordamos, em verdade, é bastante mais central na obra de autores como Lukács, opostos a Althusser no espectro do marxismo.

⁷ De acordo com Marx, depois de determinado momento no desenvolvimento burguês, “no lugar da pesquisa desinteressada entrou a espadacharia mercenária, no lugar da pesquisa científica imparcial entrou a má consciência e a má intenção da apologética.” (MARX, 1996 a, p. 134-135)

grande relevo para Marx, uma vez que a própria oposição real e efetiva à “sociedade civil-burguesa antiga” passa pela relação entre individualidade e coletividade. A questão, acreditamos, é essencial aos marxistas.

Pode-se dizer, no entanto, mesmo contra o que grandes e respeitáveis expoentes do marxismo disseram sobre de Marx e do socialismo: nunca, em Marx, dever-se-ia buscar algo como o “novo homem socialista do futuro, que funde seu ‘eu’ com o coletivo”. (PACHUKANIS, 2017, p. 160) Somos bastante diretos neste ponto. No entanto, é preciso que se alerte que, se formos ter em conta a passagem acima, bem como – assim pretendemos demonstrar – as referências de Marx ao problema da individualidade, fundir o “eu” no coletivo é justamente o oposto do que o autor do *Manifesto comunista* defende: colocar como a condição para o desenvolvimento “de todos” o “desenvolvimento livre de cada um” traz a subordinação da reprodução social ao ser da formação concreta das individualidades multifacetadas, e não qualquer processo em que se “funde com a coletividade”. A rigor, segundo Marx, a subordinação mesma da formação do indivíduo às necessidades trazidas pelos imperativos reprodutivos de determinado modo de produção é algo a ser questionado quando se tem em conta a conformação daquilo que se chamou de “reino da liberdade” em sociedades que tenham deixado para trás a “pré-história do gênero humano”.⁸ E, neste sentido, já adiantamos, uma mirada sobre a questão da individualidade pode também iluminar a questão do socialismo no século XXI de diversas maneiras, como aquela mencionada acima e relacionada ao papel do intelectual diante de sua causa e das vicissitudes do desenvolvimento do capitalismo.

A rigor, segundo Marx, no socialismo, com o desenvolvimento da produtividade, tem-se muito menos a subordinação a “necessidades externas”, de modo que o “controle comunitário” (MARX, 1986, p. 273) da produção opõe-se a qualquer espécie de fusão do “eu’ com o coletivo”; neste sentido específico, podemos dizer que, no autor de *O capital*, tal fusão, efetivamente, tem como suposto e, de certo modo, reproduz o processo de valorização do capital, ou seja, aquilo a que o autor alemão se opõe de modo cabal. O “desenvolvimento livre de cada um”, segundo Marx, só vem com a supressão da valorização do valor e, portanto, do próprio capital. Neste sentido, é preciso algum

⁸ Marx, em *O capital*, diz que “a riqueza real da sociedade e a possibilidade de constante expansão de seu processo de produção não depende, portanto, da duração do mais-trabalho, mas de sua produtividade e das condições mais ou menos ricas de produção em que ela transcorre. O reino da liberdade só começa, de fato, onde cessa o trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas; portanto, pela própria natureza da questão, isso transcende a esfera da produção material propriamente dita. Assim como o selvagem tem de lutar com a Natureza para satisfazer suas necessidades, para manter e reproduzir sua vida, assim também o civilizado tem de fazê-lo, e tem de fazê-lo em todas as formas de sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Com seu desenvolvimento, amplia-se esse reino da necessidade natural, pois se ampliam as necessidades; mas, ao mesmo tempo, ampliam-se as forças produtivas, que as satisfazem. Nesse terreno, a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega; que o façam com o mínimo emprego de forças e sob as condições mais dignas e adequadas à sua natureza humana. Mas este sempre continua a ser um reino da necessidade. Além dele é que começa o desenvolvimento das forças humanas, considerado como um fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, mas que só pode florescer sobre aquele reino da necessidade como sua base. A redução da jornada de trabalho é a condição fundamental.” (MARX, 1986, p. 273)

cuidado ao tratarmos do tema: ele diz respeito à maneira pela qual, no modo de produção capitalista, os indivíduos são atomizados em meio ao processo reprodutivo em que se tem a autovalorização do valor (Cf. MARX, 1996 a); neste sentido, compreender o papel da individualidade em Marx supõe ter-se em conta de modo cuidadoso a relação dela com imposição da lei do valor. Ao mesmo tempo, a compreensão real da obra marxiana implica em saber que não é só o atomismo burguês que aparece no processo contraditório de desenvolvimento capitalista; tem-se também aquilo que traz a possibilidade da supressão de certas figuras da individualidade e da sociabilidade, como as burguesas. Ou seja, simultaneamente ao aparecimento da atomização e de certa “luta de todos contra todos”, tem-se também a possibilidade de surgimento de “indivíduos universais” (Cf. MARX, 2011 a). Tratar da questão da individualidade implica em se ter em mente a contradição – cuja base está no desenvolvimento econômico da sociedade capitalista mesma – entre estes aspectos antagônicos. É este caráter contraditório que pretendemos ter em mente neste artigo.

INDIVIDUALIDADE, NIVELAMENTO E CAPITALISMO: APONTAMENTOS INICIAIS

Em verdade, como disse Engels, “a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18), de modo que o comunismo que fosse pelo simples nivelamento e igualação, seria, em verdade, uma expressão de uma espécie de “capitalista universal” (MARX, 2004, p. 104)⁹ Ou seja, o nivelamento, e o aviltamento da personalidade daí decorrente, não é efetivamente o trabalho do socialismo, mas do capitalismo mesmo. Com isso, em verdade, segundo Marx, tem-se as condições materiais para o trabalho abstrato e, portanto, para o processo de valorização do capital, tratado no livro I da obra magna do autor (Cf. MARX, 1996 a): a subsunção das individualidades à reprodução do modo de produção capitalista, assim, é o resultado do nivelamento tratado em *O capital*. As formas de aparição do valor trazem isso de modo gritante, já que ao mesmo tempo em que “os homens fazem sua própria história” (MARX, 1997, p. 21)¹⁰, sob o domínio do dinheiro no modo de produção capitalista, o valor “passa continuamente de uma forma para

⁹ Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos* diz que: “a ideia de toda propriedade privada como tal [propriedade] está pelo menos voltada contra a propriedade mais rica como inveja e desejo de nivelamento, de tal modo que estes inclusive constituem a essência da concorrência. O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. Ele tem uma medida determinada limitada. Quão pouco esta supra-sunção da propriedade privada é uma apropriação efetiva prova-o precisamente a negação abstrata do mundo inteiro da cultura (Bildung) e da civilização; o retorno à simplicidade não natural do ser humano pobre e sem carências que não ultrapassou a propriedade privada, e nem mesmo até ela chegou. A comunidade é apenas uma comunidade do trabalho e da igualdade do salário que o capital comunitário, a comunidade enquanto o capitalista universal, paga. Ambos os lados da relação estão elevados a uma universalidade representada, o trabalho como a determinação na qual cada um está posto, o capital enquanto a universalidade reconhecida e [como] poder da comunidade.” (MARX, 2004 a, p. 104)

¹⁰ Na passagem completa, Marx diz que “os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. A tradição de todas as gerações mortas oprime como um pesadelo o cérebro dos vivos.” (MARX, 1997, p. 21) A citação é bastante importante para nós, já que, como argumentamos agora, há uma relação entre a lei do valor, a subsunção dos indivíduos à reprodução do capital e a conformação da individualidade no capitalismo.

outra, sem perder-se nesse movimento, e assim se transforma num sujeito automático.” (MARX, 1996 a, p. 273) Ou seja, o modo pelo qual o indivíduo opera sob o domínio do capital, segundo Marx, é aquele em que o sujeito do processo produtivo aparece com a valorização do valor. Pode-se mesmo dizer neste sentido que há um processo em que o desenvolvimento das forças produtivas trazidas pelo capitalismo é também o resultado do aviltamento da personalidade dos homens; há, assim, na vigência do modo de produção capitalista, uma oposição entre o desenvolvimento da individualidade e o das potencialidades presentes a “todos”. Aqui não podemos tratar da questão, mas deve-se destacar: tem-se em *O capital* a retomada da temática trazida nos *Manuscritos econômico-filosóficos* e atinente à relação entre indivíduo e gênero. Deve-se dizer sobre este ponto somente: fica claro que o nivelamento trazido pela reprodução do modo de produção capitalista redundava em uma situação em que o desenvolvimento individual e genérico são antagônicos; as desigualdades substantivas trazidas neste processo não são o resultado de um déficit de nivelamento ou de equalização, portanto; segundo Marx, em verdade, são o resultado do processo que traz estas como componentes constitutivos da sociabilidade burguesa mesma. Com a grande indústria, na consolidação do capitalismo que se coloca sob seus próprios pés, “no lugar da hierarquia de operários especializados que caracteriza a manufatura, surge, por isso, na fábrica automática, a tendência à igualação ou nivelação dos trabalhos”. (MARX, 1996 b, p. 52) A igualação (ou equalização) e a nivelação, pois, não são, de acordo com a posição marxiana, qualquer ideal de justiça a ser buscado pelos socialistas, como quis Proudhon; em verdade, como mencionado, são frutos do desenvolvimento do próprio capital.¹¹

Neste sentido específico, intérpretes como Michael Löwy estão corretos ao tratar de certa tendência à “quantificação” presente no capitalismo. Disto é testemunha o próprio assalariamento, no qual segundo diz Marx em *Miséria da filosofia*, “o tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carapaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade.” (MARX, 2004 b, p. 49) No entanto, talvez, haja um aspecto dúplice deste processo que não tenha ainda sido destacado por nós aqui e, em verdade, no aspecto mais geral, por outros estudiosos de Marx. Tal ponto pode ter sido negligenciado em grande parte da defesa de Löwy do “romantismo revolucionário”; isto se dá porque esta condição mesma – por mais reificada que seja – é vista por Marx como algo que também traz um grande progresso: as capacidades e potencialidades dos indivíduos precisam ser vistas, assim, não tendo em conta certa “melancolia” ou “revolta”, mas voltando-se ao modo pelo qual a valorização do valor traz, ao mesmo

¹¹ Como aponta Marx sobre a equalização: “o trabalho simples tornou-se o eixo da indústria. Ela supõe que os trabalhos se equalizam pela subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; supõem que os homens se apagam diante do trabalho; que o trabalho tornou-se o balanço do pêndulo e tornou-se a medida exata da atividade relativa de dois operários, como o é da rapidez de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem vale uma hora de outro homem, mas sim que um homem de uma hora vale outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; ele é no máximo a carapaça do tempo. Não mais existe a questão da qualidade. A quantidade sozinha decide tudo: hora por hora, jornada por jornada. Mas esta equalização do trabalho não é obra da justiça eterna do Sr. Proudhon; é simplesmente o fato da indústria moderna.” (MARX, 2004 b, p. 49)

tempo, o aviltamento da personalidade e a base sobre a qual a mesma pode efetivamente se desenvolver, base esta trazida pelo desenvolvimento sem igual das forças produtivas e, com elas, das relações de produção. Com isso, é necessário que se traga à tona que o individualismo burguês é, ao mesmo tempo, a expressão do desenvolvimento de potencialidades humanas, e o fechamento diante da realização destas sob o modo de produção capitalista. Com o desenvolvimento da produtividade do trabalho, abre-se mais espaço para aquilo que Marx chamou de “reino da liberdade”, sendo que, com isso, há a potencialidade – impossível de se tornar efetiva sob bases capitalistas – de os indivíduos não se colocarem mais como meros suportes de relações de produção estranhadas. Indo mais longe, pode-se mesmo dizer que se tem que, com o desenvolvimento das forças produtivas (processo esse que avilta a individualidade dos homens no capitalismo), tem-se colocada concretamente a alternativa socialista. Nela, a “associação” emergente não se configura pela subsunção do indivíduo às potências produtivas relacionadas ao “trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas”; antes, como mencionado, há uma subordinação da sociedade ao próprio ser concreto dos indivíduos, de modo que se tem, para que remetamos novamente às palavras do *Manifesto*, “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”.

A grande dificuldade com a qual nos deparamos neste ponto – prática, e não só teórica – é enxergar como que, do aviltamento gritante das individualidades, pode-se rumar à supressão das figuras burguesas da individualidade. Trata-se de buscar a simultânea ruptura (concreta) com o atomismo burguês e com a subordinação dos indivíduos ao processo produtivo e aos imperativos do capital. Algo central neste ponto é considerar que, segundo Marx, o processo mesmo que engendra o nivelamento, a igualação (e, portanto, a subordinação ao ser da relação-capital¹²), também traz seu duplo. Podemos, por exemplo, destacar aquilo que, sobre o trabalho por peça, diz o autor alemão

Isso naturalmente nada altera na relação geral entre capital e trabalho assalariado. Primeiro, as diferenças individuais se compensam na oficina em seu conjunto, de modo que, em determinado tempo de trabalho, ela fornece o

¹² Como diz Marx, “antes de tudo, o primeiro pressuposto é a relação de escravidão ou de servidão ser abolida (*aufgehoben*). A capacidade de trabalho viva pertence a si mesma e dispõe, por meio da troca, da manifestação de sua própria energia. As duas partes se defrontam como pessoas (*Personen*). Formalmente, sua relação é a relação igual e livre de trocadores. Que essa forma (*Form*) seja aparência (*Schein*), e aparência enganosa (*täuschender Schein*), apresenta-se (*erscheint*) considerada a relação jurídica (*juristische Verhältnis*), como algo situado fora desta. O que o trabalhador vende é sempre só uma medida determinada, particular, de manifestação de energia (*Kraft-äusserung*); acima de toda a manifestação particular (*besondren Äusserung*) está a capacidade de trabalho como totalidade (*das Arbeitsvermögen als Totalität*). O trabalhador vende a manifestação de força (*Kraftäußerung*) particular a um capitalista particular, com quem se defronta como indivíduo independente.” (MARX, 2011 a, p. 381) Depois, ele complementa: “a relação-capital pressupõe a separação entre os trabalhadores e a propriedade das condições de realização do trabalho. Tão logo a produção capitalista se apoie sob os próprios pés, não apenas conserva tal separação, mas a reproduz em escala sempre crescente. Portanto, o processo que cria a relação-capital não pode ser outra coisa que não o processo de separação entre o trabalhador e a propriedade das suas condições de trabalho, um processo que por um lado transforma os meios sociais de subsistência e de produção em capital, por outro, os produtores imediatos em operários assalariados.” (MARX, 1987, p. 252)

produto médio e o salário global pago será o salário médio do ramo de atividade, segundo, a proporção entre salário e mais-valia permanece inalterada, pois ao salário individual do trabalhador isolado corresponde a massa de mais-valia individualmente fornecida por ele. Mas a maior liberdade que o salário por peça oferece à individualidade tende a desenvolver, por um lado, a individualidade, e com ela o sentimento de liberdade, a independência e autocontrole dos trabalhadores; por outro lado, a concorrência entre eles e de uns contra os outros. (MARX, 1996 b, p. 185)

Concretamente, no processo produtivo, ocorre o nivelamento que mencionamos anteriormente; assim, “as diferenças individuais se compensam na oficina em seu conjunto”, de modo que a singularidade dos indivíduos efetivamente é eclipsada, neste sentido, reiterando-se a análise marxiana segundo a qual “não mais existe a questão da qualidade”. Na passagem, resta clara ainda a igualação e a equiparação trazida pelo trabalho abstrato, aquele que aparece como a outra face do tempo de trabalho socialmente necessário e que dá forma àquela “gelatina de trabalho” que menciona Marx em *O capital*.¹³ (Cf, MARX, 2013) O processo pelo qual ocorre o nivelamento, portanto, é aquele em que há certa “centralidade” do trabalho abstrato; correlacionada a esta “centralidade” está a equiparação dos trabalhos individuais e, portanto, do indivíduo que se coloca como produtor: as “diferenças individuais” tanto dos diferentes trabalhos concretos, quando das individualidades mesmas são subsumidas à reprodução do capital. É preciso que se destaque que, mesmo no caso do salário por peça, que coloca os trabalhadores em competição uns com os outros de modo mais direto, tem-se que as diferenças individuais de produtividade – em meio à competição mesma – são niveladas concretamente (como mencionou Engels, “a concorrência, forma fundamental das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora”) - de maneira que, ao final, tem-se a formação de um salário médio, mesmo que as diferenças entre os salários individuais possam ser substantivas eventualmente. Ou seja, a remuneração que enfoca nas diferenças de produtividade individuais, ao fim, acaba por trazer o nivelamento mencionado. A outra face do atomismo burguês é o nivelamento das individualidades, pois.

No entanto, não se tem só isso. Aquele aspecto dúplice que mencionamos apresenta-se na citação de Marx, ao passo que a outra face deste processo reificado é aquilo que o autor alemão chamou de “maior liberdade que o salário por peça oferece à individualidade”. E, neste ponto, é preciso tomar bastante cuidado: em meio ao texto marxiano, resta que, na reprodução expandida do capital, tal liberdade é aquela dos produtores de mercadorias – vale lembrar que se tem “a concorrência, forma fundamental

¹³ Em *O Capital*, diz-se: “de onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho, tão logo ele assume a forma mercadoria? Evidentemente, dessa forma mesmo. A igualdade dos trabalhos humanos assume a forma material de igual objetividade de valor dos produtos de trabalho, a medida do dispêndio de força de trabalho do homem, por meio da sua duração, assume a forma da grandeza de valor dos produtos de trabalho, finalmente, as relações entre os produtores, em que aquelas características sociais de seus trabalhos são ativadas, assumem a forma de uma relação social entre os produtos de trabalho” (MARX, 1996 b, p. 198) A relação de nosso tema com a teoria do valor, assim, é clara.

das relações entre livres produtores de mercadorias, é a grande niveladora” (ENGELS; KAUTSKY, 2012, p. 17-18) – e que, portanto, supõe a relação-capital. Esta última, por sua vez, traz uma forma de liberdade em que, antes de o capital colocar-se sobre os próprios pés, opera em “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.” (MARX, 2013, p. 963) A “assim chamada acumulação primitiva”, em geral, parte de “a expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo” (MARX, 2013, p. 963) e ainda traz consigo os “trabalhadores livres [...], livres e desvinculados” (MARX, 2013, p. 961), “absolutamente livres” dos meios de produção.¹⁴ O central para o que estamos dizendo, no entanto, é: este processo de aviltamento e de espoliação mesmo não é unilateral, nele mesmo trazendo-se novas potencialidades antes ausentes.

O processo produtivo capitalista traz seu duplo, em que a própria individualidade, contraditoriamente, tende a se desenvolver. Traz-se, assim, segundo Marx, “o sentimento de liberdade” e o “autocontrole dos trabalhadores”. Estes aspectos, é de grande importância destacar, são essenciais para a própria superação do capitalismo, já que se trata de trazer, ao fim, “a figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material”, em que a produção social tende, “como produto de homens livremente socializados, [...] [a] ficar sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 1996 a, p. 205) Ou seja, no limite, pode-se dizer que, ao se considerar a dimensão universal da conformação da sociabilidade burguesa, o aviltamento e o nivelamento mesmo da sociedade capitalista são necessários para que o socialismo apareça como possibilidade concreta, e não somente como uma espécie de “utopia”. As contradições deste processo são muitas, mas, no que toca a individualidade, de um lado, tem-se “a independência e autocontrole dos trabalhadores; por outro lado, a concorrência entre eles e de uns contra os outros.” Ou seja, como dito, o processo em que se conforma efetivamente o capitalismo, no que toca o indivíduo, é bastante dúplice, sendo que tratar da individualidade mesma é essencial para que se possa trazer à tona as próprias determinações que tornam possível a superação do capital. Só é possível se pensar em “uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunais, e despendem suas numerosas forças de trabalho individuais conscientemente como uma única força social de trabalho” (MARX, 1996 a, p. 203) depois de a produção mesma ter se conformado em meio a uma forma essencialmente social, que é trazida pela imposição do processo de valorização do valor. Ou seja, a imposição da lei do valor, ao mesmo tempo, traz o aviltamento da personalidade dos homens e traz aquilo que pode colocar-se pelo fim deste aviltamento mesmo. Marx, ao tratar da questão, coloca-se contra todo

¹⁴ Marx fala de “trabalhadores livres no duplo sentido de que nem integram diretamente os meios de produção, como os escravos, servos etc., nem lhes pertencem os meios de produção, como no caso, por exemplo, do camponês que trabalha por sua própria conta etc., mas estão, antes, livres e desvinculados desses meios de produção.” (MARX, 2013, p. 961).

nivelamento e equiparação ao mesmo tempo em que percebe que é pela superação (*Aufhebung*) deles que se chega ao “autocontrole dos trabalhadores”, que suprime o domínio do “trabalho determinado pela necessidade e pela adequação a finalidades externas”.¹⁵ Novamente, pois, tem-se como pano fundo a necessidade da passagem para o “reino da liberdade”.

A INDIVIDUALIDADE NA OPOSIÇÃO AOS IMPERATIVOS DO CAPITAL

A resistência aos imperativos deste processo – que aparece como se fosse “automático” - é bastante importante para que se possa pensar aquilo que mencionamos acima, e que é de grande relevo para a concepção socialista, a saber, a forma pela qual, da atomização e da reificação mesmas, é possível, concretamente, buscar a supressão da sociabilidade burguesa. Para que isso possa ocorrer, de acordo com a posição marxiana, é preciso ter em conta que o processo de reprodução capitalista passa efetivamente pelos polos do indivíduo e do gênero, pelo aspecto da individualidade e da genericidade social, mesmo que haja estranhamento na mediação entre um polo e outro. (Cf. SARTORI, 2018 c) Segundo Marx, mesmo na atomização dos indivíduos subsumidos ao modo de produção capitalista, tem-se um elemento real e efetivamente social, que diz respeito a um elemento universal. Ou seja, o desenvolvimento capitalista não é só um processo de atomização e de fechamento de possibilidades; trata-se também do aparecimento daquilo que se opõe à imposição da lei do valor e, com ela, do aviltamento da personalidade. Assim, diz o autor alemão:

Cada possuidor de mercadorias só quer alienar sua mercadoria por outra mercadoria cujo valor de uso satisfaça sua necessidade. Nessa medida, a troca é para ele apenas um processo individual. Por outro lado, ele quer realizar sua mercadoria enquanto valor, em qualquer outra mercadoria que o agrade do mesmo valor, quer a sua própria mercadoria tenha ou não valor de uso para o possuidor da outra. Nessa medida, a troca é para ele um processo genericamente social. Mas o mesmo processo não pode ser simultaneamente para todos os possuidores de mercadorias apenas individual e, ao mesmo tempo, apenas genericamente social. (MARX, 1996 a, p.211)

Na troca de mercadorias, impera o atomismo, mais precisamente, uma conformação da individualidade em que se tem “unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham.” (MARX, 1987, p. 144)¹⁶ Ou seja, trata-se da relação entre a

¹⁵ Não podemos tratar com cuidado da questão, mas vale destacar a continuidade desta análise, presente sobretudo em *O capital*, diante dos Manuscritos econômico-filosóficos, em que diz Marx que no capitalismo “meu trabalho seria *manifestação* [*Außerung*] vital livre, portanto *fruição* da vida. Sob o pressuposto da propriedade privada, ele é *alienação* [*Entäußerung*] vital, pois eu trabalho *para viver*, para me proporcionar um *meio* de vida. Meu trabalho *não é* vida. Em segundo lugar: no trabalho, então, seria afirmada a *particularidade* de minha individualidade, pois minha vida *individual* se afirma. O trabalho seria, portanto, *propriedade verdadeira, ativa*. Sob o pressuposto da propriedade privada, minha individualidade está alienada a tal ponto que essa *atividade* me é *detestável*, um *tormento* e antes apenas a *aparência* de uma atividade, por isso apenas uma atividade *forçada* e que só me é imposta por uma carência contingente *externa*, não por uma carência *necessária interna*”. (MARX, 2004 a, p. 15).

¹⁶ A questão diz respeito não só à individualidade, mas ao modo pelo qual ela é transposta aos chamados direitos do homem (já criticados por Marx em *Sobre a questão judaica*); veja-se Marx em *O capital*: “a esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra

esfera de troca de mercadorias e a sua subsunção à produção capitalista. (Cf. SARTORI, 2017 b) Neste processo, trata-se também do modo pelo qual, submetido ao processo de produção de mercadorias, o homem aparece como um mero portador de mercadorias¹⁷, tendo-se, por meio do dinheiro, o nivelamento dos indivíduos concretos. Aí, o possuidor de mercadorias aparece do seguinte modo: “ele e o possuidor de dinheiro se encontram no mercado e entram em relação um com o outro como possuidores de mercadorias iguais por origem, só se diferenciando por um ser comprador e o outro, vendedor, sendo portanto ambos pessoas juridicamente iguais.” (MARX, 1996 a, p. 285) Neste momento, não trataremos do aspecto jurídico da questão. Por ora, vale destacar que a indiferenciação concreta, que vimos acima no que toca o nivelamento e a equiparação, aparece aqui de modo claro e também tem um aspecto relacionado à conformação do Direito frente ao valor no capitalismo. (Cf. PACHUKANIS, 2017)

A troca, assim, aparece, também, como um processo meramente individual na medida mesma em que não pode ser só isso. Ela tem como pano de fundo e como fundamento a produção social, colocada concretamente na sociedade e na produção capitalistas. Somente na medida em que a vontade dos possuidores de mercadoria é a mera realização da troca é que se trata de um processo individual; ou seja, tem-se o momento da troca como algo subordinado à situação em que a individualidade aparece como um momento do processo global de produção, e, que, portanto, traz concretamente o “reino da necessidade”, em que o indivíduo subordina-se ao processo produtivo. No entanto, mesmo neste caso, tendo-se a valorização do valor como pano de fundo (Cf. MARX, 1996 a), trata-se de um processo individual que já traz consigo uma “forma social”: de acordo com o autor alemão, a troca é para o possuidor de mercadoria um “processo genericamente social”. (Cf. SARTORI, 2018 c) A contradição que daí emerge, tendo com um momento essencial a apropriação privada da produção, é a aquela entre uma produção social e a apropriação privada da riqueza – o que está

e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham. Liberdade! Pois comprador e vendedor de uma mercadoria, por exemplo, da força de trabalho, são determinados apenas por sua livre-vontade. Contratam como pessoas livres, juridicamente iguais. O contrato é o resultado final, no qual suas vontades se dão uma expressão jurídica em comum. Igualdade! Pois eles se relacionam um com o outro apenas como possuidores de mercadorias e trocam equivalente por equivalente. Propriedade! Pois cada um dispõe apenas sobre o seu. Bentham! Pois cada um dos dois só cuida de si mesmo. O único poder que os junta e leva a um relacionamento é o proveito próprio, a vantagem particular, os seus interesses privados.” (MARX, 1987, p. 144)

¹⁷ Neste ponto, é importante trazer uma importante passagem de Marx, que será analisada posteriormente, principalmente, no que toca a relação entre o Direito e o reconhecimento do atomismo e da individualidade burguesas: “as mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias (*Warenbesitzern*). 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. Eles devem, portanto, reconhecer-se (*anerkennen*) reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica (*Rechtsverhältnis*), cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade (*Willensverhältnis*), em que se reflete (*widerspiegelt*) uma relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma (*ökonomische Verhältnis selbst*).” (MARX, 1996 a, p. 79)

suposto em um momento em que “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.” (MARX, 1996 a, p. 165) Deste modo, percebemos que dois polos se relacionam de modo bastante contraditório e antagônico: a forma genericamente social da produção e a atomização da troca (relacionada às formas de apropriação), tratando-se da situação em que se tem “a conduta meramente atomística dos homens em seu processo de produção social e, portanto, a figura reificada de suas próprias condições de produção”, no que, complementa Marx: “que é independente de seu controle e de sua ação consciente individual.” (MARX, 1996 a, p.216) ¹⁸

Ou seja, novamente, mesmo na ausência do controle consciente das condições de vida, tem-se aspecto genericamente social presente. Como já mencionado acima, tem-se a busca pelo socialismo, em que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”; nele, “a liberdade só pode consistir em que o homem social, os produtores associados, regulem racionalmente esse seu metabolismo com a Natureza, trazendo-o para seu controle comunitário, em vez de serem dominados por ele como se fora por uma força cega”. (MARX, 1986, p. 273) Em oposição às condições de produção que se apresentam “independente de seu controle e de sua ação consciente individual”, busca-se o “controle comunitário”, em que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. Em meio ao processo de produção capitalista, isto aparece como possibilidade, ao mesmo tempo em que a vigência do modo de produção capitalista é um obstáculo à realização efetiva dessa potência emancipatória. No que destacamos a contradição – entre o desenvolvimento da individualidade e o genérico – presente na sociedade civil-burguesa; ao mesmo tempo, trazemos também à tona que, não só não há imposição unilateral dos imperativos do capital e do atomismo burguês: neste processo mesmo tem-se uma outra face, em que a situação que avilta a personalidade e a individualidade também dá, contraditoriamente, ensejo ao “sentimento de liberdade” e, no limite, para que se ultrapasse o mero atomismo. A questão é clara ao tratar do processo de produção e da mercadoria “força de trabalho”.

É preciso reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente do que nele entrou. No mercado ele, como possuidor da mercadoria “força de trabalho”, se defrontou com outros possuidores de mercadorias, possuidor de mercadoria diante de possuidores de mercadorias. O contrato pelo qual ele vendeu sua força de trabalho ao capitalista comprovou, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo. Depois de concluído o negócio, descobre-se que ele não era “nenhum agente livre”, de que o tempo de que dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la, de que, em verdade, seu explorador não o deixa, “enquanto houver ainda um músculo, um tendão, uma gota de sangue para explorar”. Como “proteção” contra a serpente de seus martírios, os trabalhadores têm de reunir suas cabeças e como classe conquistar uma lei estatal,

¹⁸ Como aponta o autor em *O capital*: “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 a, p. 198)

uma barreira social intransponível, que os impeça a si mesmos de venderem a si e à sua descendência, por meio de contrato voluntário com o capital, à noite e à escravidão! No lugar do pomposo catálogo dos “direitos inalienáveis do homem” entra a modesta Magna Charta... (MARX, 1996 a, p. 414)

Uma questão essencial para que se compreenda a conformação concreta da individualidade é que o homem, ao produzir as próprias condições de vida, produz a si mesmo, modificando, no limite, sua própria natureza. Marx diz sobre o processo de trabalho: “ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza.” (MARX, 1996 a, p. 297) ¹⁹ Neste sentido, aquilo que apontamos fica reforçado quando diz o autor na passagem acima que “é preciso reconhecer que nosso trabalhador sai do processo de produção diferente do que nele entrou.” As implicações desta posição não são poucas já que a individualidade mesma do trabalhador transforma-se em meio ao processo de trabalho; isto, inclusive, pode se dar ao se ter a possibilidade de os trabalhadores terem que “reunir suas cabeças” e atuarem (na passagem, procurando a promulgação de algo como uma “legislação trabalhista”) “como classe”. Neste sentido, podemos mesmo dizer: a confrontação aos imperativos reprodutivos do capital traz à tona a oposição a uma concepção atomista de individualidade. Nesta última, há uma oposição entre indivíduo, outros indivíduos e a sociedade. Já, em meio à luta por melhores condições de trabalho, conscientemente, pode-se explicitar um elo mediador, a classe social. Claro, isto, por si só, não resolve as vicissitudes da sociedade capitalista. ²⁰ No entanto, segundo Marx, tem-se a possibilidade – mesmo que não a necessidade – da percepção acerca da necessidade da supressão deste modo de produção. Ou seja, não só os trabalhadores, real e efetivamente, transformam-se em meio ao processo de trabalho; eles podem entrar neste como mero “possuidor de mercadoria força de trabalho”, e, assim, como um sujeito da troca – um processo, sob determinado ângulo, individual e atomizado – e sair dele com ganhos substantivos no que toca sua consciência acerca da conformação concreta da sociedade e da mediação necessária das classes sociais nesta sociedade. O

¹⁹ Na passagem completa, aponta Marx em *O capital*: “antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza. Ele mesmo se defronta com a matéria natural como uma força natural. Ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para sua própria vida. Ao atuar, por meio desse movimento, sobre a Natureza externa a ele e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências nela adormecidas e sujeita o jogo de suas forças a seu próprio domínio.” (MARX, 1996 a, p. 297)

²⁰ Marx traz uma questão essencial sobre este ponto: “a classe possuinte e a classe do proletariado representam a mesma autoalienação humana. Mas a primeira das classes se sente bem e aprovada nessa autoalienação, sabe que a alienação é seu próprio poder e nela possui a aparência de uma existência humana; a segunda, por sua vez, sente-se aniquilada nessa alienação, vislumbra nela sua impotência e a realidade de uma existência desumana. Ela é, para fazer uso de uma expressão de Hegel, no interior da abjeção, a revolta contra essa abjeção, uma revolta que se vê impulsionada necessariamente pela contradição entre sua natureza humana e sua situação de vida, que é a negação franca e aberta, resolvida e ampla dessa mesma natureza.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 48) Complementa dizendo: “a proletariado na condição de proletariado, de outra parte, é obrigado a supressão de si mesmo e com isso à sua antítese condicionante, aquela que o transforma em proletariado: a propriedade privada. Esse é o lado negativo da antítese, sua inquietude em si, a propriedade privada que dissolve e se dissolve.” (MARX; ENGELS, 2003, p. 48)

processo de imposição dos imperativos do capital engendra, portanto, seu duplo.

Deste modo, no limite, a organização dos trabalhadores – possível em meio à transformação de suas próprias individualidades – pode vir à tona. Na passagem, Marx fala do Direito. Mas não abordaremos isto com cuidado neste nosso texto, de modo que devemos prosseguir ao trazer a questão da liberdade. Isto se dá porque, mesmo que a temática da individualidade seja essencial para que se compreenda a forma jurídica, não há, em Marx, uma ligação direta entre determinada conformação da individualidade e o Direito burguês. (Cf. SARTORI, 2018 c) Na passagem, resta claro que a luta de classes – que, no caso, procura a promulgação de uma lei que possa funcionar como uma “barreira intransponível” em determinado contexto, tem uma função essencial no que toca a conformação da perspectiva do trabalho: os indivíduos podem entrar no processo produtivo como meros portadores de mercadorias e podem sair do mesmo tomando consciência acerca da conformação antagônica – e classista – da sociedade. Isto é essencial para o que tratamos.

Marx havia priorizado o “desenvolvimento livre de cada um”. Aqui, a questão também aparece. O próprio desenvolvimento da individualidade é tratado na passagem acima; no entanto, percebe-se: o que ganha relevo é justamente a ausência de um “desenvolvimento livre” sob a vigência do modo de produção capitalista. O trabalhador, aí, “dispõe livremente de si mesmo” na medida em que aparece como um “possuidor de mercadoria”, tendo sua individualidade, assim, subsumida ao processo produtivo, também, por meio do Direito. (Cf. SARTORI, 2018 c) O índice e a medida de liberdade da esfera da troca são a venda (*Veräußerung*), no caso, a venda da força de trabalho.²¹ O indivíduo atomizado e “livre”, pois, aparece com bastante destaque. Deve-se, porém, ressaltar algo importante aqui: ele é, em verdade, condição para a própria constituição do assalariamento, relacionado intimamente à relação-capital. Neste ponto, voluntária e livremente, tem-se a submissão ao processo em que se é “forçado” a vender a força de trabalho, reconhecendo-se as bases da produção. O indivíduo é explorado “enquanto houver ainda um músculo, um tendão, uma gota de sangue para explorar” e, neste sentido, tem-se o reconhecimento da imposição dos imperativos do capital como algo, até certo ponto, naturalizado. (Cf. SARTORI, 2017 b)

Porém, não só. O fato mesmo de que o indivíduo “sai do processo de produção diferente do que nele entrou” traz consequências decisivas para a compreensão de nosso tema. Em meio às lutas cotidianas – inclusive aquelas que redundam na promulgação de legislações sobre o processo de trabalho – explicita-se algo decisivo: mesmo que aparecesse como igual e como livre, o trabalhador não é “nenhum agente livre” e, em

²¹ Como diz Marx: “a propriedade privada do trabalhador sobre seus meios de produção é a base da pequena empresa, a pequena empresa uma condição necessária para o desenvolvimento da produção social e da livre individualidade do próprio trabalhador. Na verdade, esse modo de produção existe também durante a escravidão, a servidão e outras relações de dependência. Mas ela só floresce, só libera toda a sua energia, só conquista a forma clássica adequada, onde o trabalhador é livre proprietário privado das condições de trabalho manipuladas por ele mesmo, o camponês da terra que cultivava, o artesão dos instrumentos que maneja como um virtuose.” (MARX, 1996 b, p. 378)

verdade, em meio à conformação real e efetiva da sociedade capitalista, “o tempo de que dispõe para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la”, de maneira que a liberdade individual e negocial é um momento da coerção econômica. Sendo preciso suprimir tanto tal figura da individualidade quanto tal figura da liberdade, tem-se, inclusive, em meio às lutas de classe cotidianas, a possibilidade de, “como classe”, tomar consciência da necessidade de supressão dos imperativos reprodutivos do capital. Vê-se, pois, que, das condições mesmas que trazem a imposição do capital enquanto sujeito, tem-se a negação deste “sujeito” como aquele que real e efetivamente preside o ser da sociedade. Com isso, a individualidade depara-se com o desafio concreto: transformar o mundo para que se transforme a si.

Até agora, tratamos, pois, do modo pelo qual há uma relação íntima entre a individualidade, os rumos do capitalismo e a oposição a estes. Ao mesmo tempo, isto é pouco e é muito: de um lado, passamos somente por aspectos bastante gerais do processo produtivo; doutro, indicamos que, em verdade, para que se compreenda a concepção marxiana sobre a supressão das classes sociais, os temas da individualidade e da liberdade são centrais. Tendo apontado isto, podemos prosseguir para o desenvolvimento mais pormenorizado do tema. Antes disso, porém, podemos trazer uma passagem, de 1845, em que Marx deixa claro o que estamos dizendo e que também demonstra que as preocupações do “jovem Marx” também estão bastante presentes no “Marx maduro”. Novamente, ressaltamos que não entraremos efetivamente na polêmica na qual se discute uma periodização da obra marxiana. No entanto, dado o exposto, é possível perceber continuidades decisivas no que diz Marx em *O capital* e na *Ideologia alemã*, em que se diz explicitamente:

Chegou-se a tal ponto, portanto, que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade existente de forças produtivas, não apenas para chegar à autoatividade, mas simplesmente para assegurar a sua existência. Essa apropriação está primeiramente condicionada pelo objeto a ser apropriado – as forças produtivas desenvolvidas até formar uma totalidade e que existem apenas no interior de um intercâmbio universal. Sob essa perspectiva, portanto, tal apropriação tem de ter um caráter correspondente às forças produtivas e ao intercâmbio. A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção. A apropriação de uma totalidade de instrumentos de produção é, precisamente por isso, o desenvolvimento de uma totalidade de capacidades nos próprios indivíduos. Essa apropriação é, além disso, condicionada pelos indivíduos que apropriam. Somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidades. Todas as apropriações revolucionárias anteriores foram limitadas; os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação. Seu instrumento de produção tornava-se sua propriedade, mas eles mesmos permaneciam subsumidos à divisão do trabalho e ao seu próprio instrumento de produção. Em todas as apropriações anteriores, uma massa de

indivíduos permanecia subsumida a um único instrumento de produção; na apropriação pelos proletários, uma massa de instrumentos de produção tem de ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade subsumida a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão na condição de ser subsumido a todos. (MARX; ENGELS, 2007, p. 73)

A tematização do desenvolvimento das forças produtivas – também de grande importância em *O capital* – aparece em destaque na passagem. Só com este processo chega-se “a tal ponto [...] que os indivíduos devem apropriar-se da totalidade das forças produtivas existentes”. O polos do indivíduo e da universalidade objetivamente são desenvolvidos em meio ao processo de efetivação da sociedade civil-burguesa. Deste modo, tem-se, de um lado, os indivíduos que efetivamente podem “chegar à sua autoatividade”, doutro, “forças produtivas desenvolvidas até formas uma totalidade”. Isso é bastante importante: o desenvolvimento das forças produtivas traz uma universalidade colocada na figura do “intercâmbio universal”, e que se expressa mais concretamente no “mercado mundial”, base a ser suprimida na “história universal” efetivamente colocada como história e não só como “pré-história da sociedade humana”.²² Assim, tem-se o desenvolvimento das capacidades individuais: “a apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção.” Ou seja, de um lado, o desenvolvimento de uma potência estranhada; doutro, a possibilidade de individualidades com capacidades enriquecidas. A contradição de fundo de tal questão é aquela entre uma produção que tem uma forma social e a apropriação privada.

Neste ponto, deve-se notar que a apropriação mesma destas capacidades sociais está condicionada pelos indivíduos que apropriam-se da produção social; há, pois, um mútuo condicionamento: dos indivíduos frente aos objetos a serem apropriados e da forma de apropriação diante das determinações das individualidades. Em 1845, Marx chega a dizer que “somente os proletários atuais, inteiramente excluídos de toda autoatividade, estão em condições de impor sua autoatividade plena, não mais limitada, que consiste na apropriação de uma totalidade de forças produtivas e no decorrente desenvolvimento de uma totalidade de capacidade”. Novamente, pois, fica clara a relação entre a questão da individualidade e a concepção mesma acerca da supressão do capitalismo. Também aqui, ao tratar da relação entre indivíduos e a totalidade social, tem-se algo de enorme importância para a compreensão do que se trata na busca da supressão do capitalismo.

²² Como aponta Marx na *Ideologia alemã*: “na história que se deu até aqui é sem dúvida um fato empírico que os indivíduos singulares, com a expansão da atividade numa atividade histórico-mundial, tornaram-se cada vez mais submetidos a um poder que lhes é estranho (*entfremdet*) (cuja opressão eles também representam como um ardil do assim chamado espírito universal etc.), um poder que se torna cada vez maior e que se revela, em última instância, como o mercado mundial. Mas é do mesmo modo empiricamente fundamentado que, com o desmoronamento do estado das coisas existentes na sociedade por obra da revolução comunista [...] e com a superação (*Aufhebung*) da propriedade privada, superação esta idêntica àquela revolução, esse poder, que para os teóricos alemães é tão misterioso, é dissolvido e então a liberdade de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial (*Weltgeschichte*).” (MARX; ENGELS, 2007, p. 41)

A questão da individualidade, tal qual ocorria no *Manifesto*, pois, vem à tona de modo decisivo. Novamente, não há na defesa de Marx qualquer subsunção niveladora do indivíduo ao coletivo; pelo contrário. Em verdade, tem-se uma correlação bastante estreita entre o desenvolvimento das forças produtivas, uma forma de apropriação comunitária e a formação das capacidades individuais: “a apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção”. O autor, por conseguinte, é explícito ao dizer que se rompe, ao contrário do que teria se dado com outras revoluções, com a situação em que “os indivíduos, cuja autoatividade estava limitada por um instrumento de produção e por um intercâmbio limitados, apropriavam-se desse instrumento de produção limitado e chegavam, com isso, apenas a uma nova limitação.” Ter-se-ia, portanto, a autoatividade não mais estranhada e subsumida à divisão do trabalho capitalista, de modo que “uma massa de instrumentos de produção tem de ser subsumida a cada indivíduo, e a propriedade subsumida a todos. O moderno intercâmbio universal não pode ser subsumido aos indivíduos senão na condição de ser subsumido a todos.” Assim, a questão presente no *Manifesto* e presente em *O capital*, aparece aqui com destaque, de modo que, novamente, tem-se o controle consciente da produção por parte dos indivíduos como necessidade para que seja possível o controle social da produção como um todo. Acima, o tema apareceu ao passo que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”, aqui, tem-se um enfoque maior no condicionamento do desenvolvimento individual ao controle social. Ou seja, o texto marxiano, como já mencionamos, trata do elemento individual como algo central, trazendo-o em correlação necessária com o desenvolvimento do todo social. Uma relação mutuamente enriquecedora entre estes polos, no entanto, precisaria da supressão do capitalismo mesmo. Isto se daria em um momento em que as forças produtivas começam a se tornar, em meio ao desenvolvimento contraditório da sociedade civil-burguesa, forças destrutivas, sendo necessário que, “para assegurar a sua própria existência” - e da sociedade como um todo - desenvolva-se uma nova forma de apropriação da riqueza social. Seria preciso nada menos que um novo modo de produção.

Viu-se, assim, como que tratar da questão da individualidade, no limite, traz a necessidade de se tratar das contradições sociais e do modo pelo qual o desenvolvimento capitalista, ao mesmo tempo, traz como possibilidade e solapa a individualidade em suas múltiplas determinações. A questão passa longe de ser meramente filológica ou relacionada a uma exegese mais ou menos elaborada. Em verdade, se formos dar crédito ao que diz Marx, trata-se de algo central ao desenvolvimento de uma posição que efetivamente supere o modo de produção capitalista.

INDIVÍDUOS UNIVERSALMENTE DESENVOLVIDOS

Em verdade, segundo Marx, o desenvolvimento das forças produtivas não só traz à tona “desenvolvimento das capacidades individuais”; tem como consequência certa “socialização da sociedade” e, assim, um afastamento de barreiras naturais. (Cf. LUKÁCS, 2013) Ou seja, a superação de certa unidade com a natureza, de certa “unidade espontânea”, presente em sociedades anteriores à capitalista, tem um aspecto dúplice. Para que nos atenhamos ao nosso tema, deve-se dizer que ela traz o “desenvolvimento das capacidades individuais”, ao mesmo tempo em que traz também, em um processo unitário que se dá nas sociedades marcadas pela divisão em classes sociais – mas, em especial, no capitalismo –, a reificação das relações sociais. Ou seja, o processo em que o indivíduo pode superar seu estranhamento diante da natureza e dos outros indivíduos por meio da apropriação social das potências humanas (apropriação esta que se confunde com o desenvolvimento da individualidade como possibilidade real) é aquele mesmo processo em que a relação dos indivíduos com a natureza e com os outros é reificada de modo ímpar sob o modo de produção capitalista. Sobre o assunto, diz Marx algo essencial, e bastante correlacionado ao que tratamos aqui. Nos *Grundrisse* – ao tratar de certa unidade espontânea existente nas relações sociais pré-capitalistas – diz o autor de modo bastante alheio a qualquer romantização do passado:

Foi dito e pode ser dito que a beleza e a grandeza residem justamente nessa conexão espontânea e natural, nesse metabolismo material e espiritual independente do saber e da vontade dos indivíduos, e que pressupõe precisamente sua independência e indiferença recíprocas. E essa conexão coisificada é certamente preferível à sua desconexão, ou a uma conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão. É igualmente certo que os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado. Porém, é absurdo conceber tal conexão puramente coisificada como a conexão natural e espontânea, inseparável da natureza da individualidade (em oposição ao saber e ao querer reflexivos) e a ela imanente. A conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento. (MARX, 2011 a, p. 163-164)

A independência e a indiferença recíprocas passam longe de significar o desenvolvimento pleno da individualidade, em Marx. Ao mesmo tempo, a questão não é simples, passando por uma crítica imanente à individualidade que se apresenta em sua figura atomizada. Em verdade, tem-se o oposto a um elogio da atomização: justamente a ausência do desenvolvimento individual efetivo é que caracteriza esta situação; nela, a relação com a natureza não é mediada de modo “consciente e planejado”, tendo-se certo caráter “espontâneo e natural” em que o “o metabolismo material e intelectual” aparece como algo externo e estranho aos indivíduos, “independente do saber e da vontade” deles. Trata-se, assim, de um grau de desenvolvimento social em que se tem “sua independência e indiferença recíprocas” como uma espécie de segunda natureza. Ao mesmo tempo, é preciso que fiquemos atentos. Diz Marx que tal “independência e indiferença”, em verdade, supõem a correlação colocada entre os indivíduos singulares, de modo que ela significa também a superação da “conexão local baseada unicamente

na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão”; neste sentido específico, como mencionado, a superação da mera singularidade traz o elemento universal à tona (tanto por meio do mercado mundial quanto com a mediação das cidades, como veremos a seguir) ao mesmo tempo em que a mediação realmente existente – aquela da relação-capital – atomiza os homens. Algo essencial a se destacar neste ponto é que, para o autor de *O capital*, “essa conexão coisificada é certamente preferível à sua desconexão, ou a uma conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão.” Não há dúvidas, portanto: mesmo a reificação e a coisificação são, no nível da universalidade, progressos diante da sociabilidade pré-capitalista.

A questão será vista em seus meandros no final de nosso texto, quando analisarmos a posição de Marx sobre a revolução social na Rússia. Aqui, no entanto, já alertamos que não há qualquer posição “evolucionista” ou “linear” neste apontamento marxiano, ao mesmo tempo em que resta clara a recusa da nostalgia e do romantismo. Justamente a reificação e a coisificação trazem consigo a superação da desconexão entre os indivíduos e de sua unidade imediata com a natureza; o modo de produção capitalista traz relações sociais marcadas pelo desenvolvimento das forças produtivas, e, portanto, das capacidades individuais. Assim, destaca o autor alemão: “os indivíduos não podem subordinar suas próprias conexões sociais antes de tê-las criado” ao mesmo tempo em que tal situação trazida acima nada tem de inerente ou de natural à individualidade. O saber e o querer do individualismo burguês (o atomismo) são irrefletidos e tomam o controle social efetivo como algo impossível ao passo que, contra tal elemento tomado como parte de uma “conexão natural e espontânea”, Marx defende o “saber” e o “querer reflexivos”. O modo pelo qual as conexões que menciona o autor se estabelecem, claramente, é histórica e, como tal, é modificável diante das condições sociais colocadas de modo igualmente histórico: diz o autor alemão que “a conexão é um produto dos indivíduos. É um produto histórico. Faz parte de uma determinada fase de seu desenvolvimento.” Novamente, pois, a questão da individualidade aparece como algo central. Vale, inclusive, destacar a posição bastante contrária a qualquer romantismo por parte do autor de *O capital*, que destaca que mesmo a reificação e a coisificação são preferíveis à ausência de conexão e à “conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão.” No que, ainda sobre o tema, aponta-se Marx nos *Grundrisse*:

A condição estranhada [Fremdartigkeit] e a autonomia com que ainda existe frente aos indivíduos demonstram somente que estes estão ainda no processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições. É a conexão natural e espontânea de indivíduos em meio a relações de produção determinadas, estreitas. 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. O grau e a universalidade do

desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca, que, com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades. Em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele. (MARX, 2011 a, p.164)

Novamente, uma problemática que não é objeto de nosso texto, mas que continua aparecendo, deve ser destacada, embora não enfatizada: Marx fala de condição estranhada (*Fremdartigkeit*), questão que tem clara correlação com a temática do estranhamento (*Entfremdung*), bastante abundante no “jovem Marx”, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de modo que há clara continuidade na obra do autor alemão. O termo “estranhamento”, inclusive, aparece posteriormente na passagem, aliás. Continuemos, pois: na sociedade capitalista, a relação entre os indivíduos é resultado da superação da conexão natural e espontânea ao mesmo tempo em que não se tem ainda uma relação construída em meio “ao saber e ao querer reflexivos”, tratando-se de uma condição estranhada.²³ Os indivíduos, neste ponto, ainda subordinam-se ao processo produtivo. Não subordinam este às suas necessidades, portanto, tratando-se do “processo de criação das condições da vida social”, processo esse em que ainda se tem a “pré-história da sociedade humana” e em que ainda não se tem a produção que, “como produto de homens livremente socializados” vem a “ficar sob seu controle consciente e planejado.” Para que se use a expressão de Marx da passagem acima: trata-se da situação em que se dá o “processo de criação das condições de sua vida social, em lugar de terem começado a vida social a partir dessas condições.” A superação de tal condição estranhada passa pelo controle consciente das condições de vida, em que, desenvolve-se “uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos.”

Trata-se de superar “a conexão natural e espontânea de indivíduos em meio a relações de produção determinadas, estreitas”, trazendo-se a tona, em meio ao afastamento das barreiras naturais, “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.” No lugar do estranhamento diante das potências da natureza ou do domínio de potências estranhadas, o controle comunitário e ligado às condições históricas trazidas à tona conscientemente. Ao invés da condição estranhada, “relações próprias e comunitárias” que trazem à tona justamente o desenvolvimento dos indivíduos, cuja figura é aquela dos “indivíduos universalmente desenvolvidos”, para que se use novamente a expressão de Marx. E, aqui também, não se tem nada próximo ao romantismo neste ponto: assim

²³ Lukács, sobre este assunto, aponta: “em certo sentido se poderia dizer que toda a história da humanidade, a partir de um determinado nível da divisão do trabalho (talvez já daquela da escravidão), é também a história do estranhamento humano.” (LUKÁCS, 1981, p. 569)

como antes o autor de *O capital* havia dito que mesmo as relações reificadas seriam um grande progresso diante da ausência de conexão ou da unidade imediata, agora, aponta com todas as letras que “o grau e a universalidade do desenvolvimento das capacidades em que essa individualidade se torna possível pressupõem justamente a produção sobre a base dos valores de troca”. Não há qualquer resquício de uma concepção “romântica” ou “trágica” no autor de *O capital*.

Ou seja, tem-se a natureza dúplice e contraditória do processo social da “pré-história da sociedade humana” bastante destacada pelo próprio Marx. Ressalta-se, novamente, a correlação existente entre os polos da singularidade (o indivíduo) e da universalidade (o todo social), como se viu acima e como se apresenta a questão também na passagem. Destaca-se, inclusive: “com a universalidade do estranhamento do indivíduo de si e dos outros, primeiro produz a universalidade e multilateralidade de suas relações e habilidades.” O desenvolvimento das forças produtivas traz o desenvolvimento das capacidades do indivíduo, mas não necessariamente sua personalidade e individualidade. A temática, novamente, passa pela questão do estranhamento, presente nos *Grundrisse* de maneira inequívoca, de modo que fica clara a continuidade temática na obra marxiana, por mais que exista uma evolução inegável no tratamento da economia política.²⁴ Tem-se, portanto, que o desenvolvimento da individualidade se dá, em verdade, pelo processo em que, primeiramente, desenvolvem-se as forças produtivas e, posteriormente, suprime-se as potências estranhas que entravam o desenvolvimento da personalidade dos homens na sociedade capitalista.

Marx traz ainda algo essencial para o tema que aqui tratamos: haveria certa aparência, que dá ensejo a uma crítica romântica, segundo a qual a individualidade parece ser mais completa em épocas anteriores àquela em que é vigente o modo de produção capitalista. Isso teria uma razão real: nestes períodos, a reificação e a coisificação não seriam tão pungentes. Como vimos acima, isto tem, no entanto, outra face: não há, efetivamente, desenvolvimento significativo das capacidades individuais, mais precisamente, na medida em que o desenvolvimento das forças produtivas liga-se intimamente com “o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção”. Na medida em que “em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele”, trata-se de uma aparência. Para que não tragamos qualquer unilateralidade quanto à questão, há de se reconhecer, com Löwy, que tal situação pode ser ativa na formação de certa consciência anticapitalista. No entanto, é essencial destacar que não se trata de uma problemática central para Marx,

²⁴ Lukács, em nossa opinião, traz algo bastante pertinente quando diz que “o desenvolvimento das forças produtivas é necessariamente também o desenvolvimento das capacidades humanas, mas – e aqui emerge plasticamente o problema da alienação (*Entfremdung*) – o desenvolvimento das capacidades humanas não produz obrigatoriamente aquele da personalidade humana. Ao contrário: justamente potencializando capacidades singulares, pode desfigurar, aviltar etc. a personalidade do homem.” (LUKÁCS, 1981, p. 564)

que é bastante duro quanto a qualquer romantismo (trataremos no final de nosso texto da relação desta questão com certo desenvolvimento “desigual e combinado”, que é basilar à compreensão do autor franco-brasileiro e que é trazida à tona por Marx ao analisar o caso russo), dizendo que o romantismo é uma posição burguesa, de modo que a contraposição ao atomismo burguês que procure retomar certa “plenitude” é, em verdade, ridícula: “é tão ridículo ter nostalgia daquela plenitude original: da mesma forma, é ridícula a crença de que é preciso permanecer naquele completo esvaziamento.” Complementa o autor, de modo decidido: “o ponto de vista burguês jamais foi além da oposição a tal visão romântica e, por isso, como legítima antítese, a visão romântica o acompanhará até seu bem-aventurado fim.)”

Vê-se, pois, que, com o afastamento das barreiras naturais, abre-se a porta para o desenvolvimento multilateral da individualidade. Trata-se de um processo extremamente contraditório em que as capacidades dos indivíduos são trazidas à tona juntamente com a reificação e coisificação das relações sociais, problemática esta bastante relacionada ao desenvolvimento do atomismo burguês. Isto foi destacado acima com certa insistência, de modo que acreditamos poder ter convencido o leitor a partir de passagens do próprio Marx; no entanto, um aspecto, por assim dizer, “espacial”, foi deixado de lado: o modo pelo qual tal questão atrela-se à cidade e ao campo.

INDIVIDUALIDADE, CIDADE E CAMPO

Desde cedo, Marx traz à tona a relação entre cidade e campo como algo central à conformação da sociedade civil-burguesa. Na *Ideologia alemã*, por exemplo, são abundantes as referências ao tema. No entanto, também em *O capital*, a temática é vista como de grande relevo para que se pense a supressão do próprio capitalismo, além de uma relação mais racional entre a agricultura e a indústria. (Cf. ENGELS, 2015; FOSTER, 2005) Bastante na esteira do que desenvolvemos acima acerca da relação entre afastamento das barreiras naturais e desenvolvimento da individualidade em meio à formação de forças produtivas, aponta Marx sobre a temática:

Na esfera da agricultura, a grande indústria atua de modo mais revolucionário à medida que aniquila o baluarte da velha sociedade, o ‘camponês’, substituindo-o pelo trabalhador assalariado. As necessidades de revolucionamento social e as antíteses do campo são, assim, niveladas às da cidade. No lugar da produção mais rotineira e irracional, surge a aplicação consciente, tecnológica da ciência. A ruptura do laço familiar original de agricultura e manufatura, que envolvia a configuração infantilmente não desenvolvida de ambas, é completada pelo modo de produção capitalista. Mas ele cria, ao mesmo tempo, os pressupostos materiais de uma síntese nova, mais elevada, da união entre agricultura e indústria com base em suas configurações antiteticamente elaboradas. Com a preponderância sempre crescente da população urbana que amontoa em grandes centros, a produção capitalista acumula, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas perturba, por outro lado, o metabolismo entre homem e terra, isto é, o retorno dos componentes da terra consumidos pelo homem, sob forma de alimentos e vestuário, à terra, portanto, a eterna condição natural de fertilidade permanente do solo. Com isso, ela destrói simultaneamente a saúde

A grande indústria se coloca sob os próprios pés somente com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, de modo que ela preside o processo em que se tem a divisão entre capital industrial, comercial e, pode-se mesmo dizer, financeiro.²⁵ Este processo de imposição da grande indústria, de acordo com o autor de *O capital*, é o mesmo que aquele em que se tem o domínio do trabalho abstrato, que vem acompanhado da tendencial universalização do assalariamento. No ponto em que estamos, podemos compreender algo que seria motivo de muito alarde, a posição de Marx diante do camponês: aqui, ele é visto como o “baluarte da velha sociedade”, no *Dezoito Brumário de Luis Bonaparte*, é visto como a base de sustentação de Napoleão III (Cf. MARX, 1997). Há um aspecto já explicado: o desenvolvimento da individualidade mesma vem somente com o desenvolvimento das forças produtivas e, neste sentido, na produção camponesa, não se tem as bases para a formação de algo essencial à teoria marxiana, “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Tal processo, como visto, confunde-se com o processo de imposição de relações sociais reificadas, ao mesmo tempo, porém, estaria vedada qualquer espécie de romantismo quanto às condições de produção pré-capitalistas. O nivelamento já mencionado acima, e correlacionado tanto ao trabalho abstrato quanto ao processo de valorização do valor, também marca a passagem citada sendo “as antíteses do campo”, deste modo, “niveladas à cidade”. Note-se também que o elemento espontâneo e natural passa por uma transformação substancial com o domínio da cidade sob o campo tendo-se a “ruptura do laço familiar original de agricultura e manufatura, que envolvia a configuração infantilmente não desenvolvida de ambas”, de modo que, tendencialmente, tal relação “é completada pelo modo de produção capitalista”. Ou seja, tem-se um sintoma real e efetivo de socialização da sociedade, de modo que a própria individualidade pode aparecer na figura dos “indivíduos universalmente desenvolvidos” e não mais só de modo local, espontâneo e natural, como acontece, em grande parte, na produção camponesa que, por isso, é rechaçada.

Marx relaciona a situação tendencialmente superada pelo capitalismo com o camponês que, preso às condições de produção do artesanato e da pequena propriedade, aparece como um inimigo deste incremento no desenvolvimento das forças produtivas. Quanto a isso, a questão é dúplce: efetivamente, o processo de imposição da produção capitalista é brutal, sobretudo, com os camponeses. (Cf. MARX, 1996 b) No entanto, este mesmo processo é aquele que, na primeira vez que foi colocado, trouxe à tona a “universalidade do desenvolvimento das capacidades” dos indivíduos. Ao mesmo tempo e que se tem uma forma de universalidade calcada na produção social e tendencialmente universal (e global, diga-se de passagem), tem-se a “universalidade do estranhamento

²⁵ Aqui não podemos tratar da especificidade do capital financeiro e de sua relação com o comercial e o industrial; também não podemos abordar o modo pelo qual se tem ainda hoje, se fomos seguir a risca os passos de Marx, uma subordinação das diversas formas de capital ao capital industrial. (Cf. COTRIM, 2013)

do indivíduo de si e dos outros”. Este é um cenário bastante dúbio, em que a revolta camponesa é justificada ao mesmo tempo em que, marcada por condições ligadas à velha sociedade (a pequena propriedade individual, sobretudo), ela tende a se colocar como uma potência reacionária. E isto se dá, também, no que toca a individualidade, já que “em estágios anteriores de desenvolvimento, o indivíduo singular aparece mais completo precisamente porque não elaborou ainda a plenitude de suas relações e não as pôs diante de si como poderes e relações sociais independentes dele.” Tala aparência tem um lado verdadeiro, já que se contrapõe à existência de relações sociais independentes e estranhadas; no entanto, de acordo com Marx, em seu caso típico, o camponês não é capaz de buscar uma forma de produção comunitária, atendo-se a uma “configuração infantilmente não desenvolvida” e não à superação efetiva do presente. Para que não sejam unilaterais, é bom apontar que, por vezes, o autor de *O capital* parece, inclusive, beirar o elogio da produção burguesa, principalmente no *Manifesto Comunista*, em que diz:

A burguesia submeteu o campo a cidade. Criou grandes centros urbanos; aumentou prodigiosamente a população das cidades em relação à dos campos e, com isso, arrancou grande parte da população do embrutecimento da vida rural. Do mesmo modo que subordinou o campo à cidade, os países bárbaros ou semi-bárbaros aos países civilizados, subordinou os povos camponeses aos povos burgueses, o Oriente ao Ocidente. (MARX, ENGELS, 1998, p. 131-132)

Como vimos acima, as afirmações de Marx sobre a grande indústria, a lei do valor e a reificação trazem um duplo aspecto, que, de modo contraditório, redundam no domínio dos imperativos produtivos sobre as individualidades. Aqui, a questão coloca-se novamente. Não se tem, em verdade, um elogio à submissão do campo à cidade, ou “dos países bárbaros e semi-bárbaros aos países civilizados”. Tal processo relaciona-se com o desenvolvimento das forças produtivas e, em seu aspecto geral, traz a dissolução de forças produtivas pré-capitalistas ou mesmo arcaicas – o que tem toda uma dimensão de brutalidade (Cf. MARX, 1996 b) – ao mesmo tempo em que se tem o incremento da capacidade dos indivíduos, que podem efetivamente ter como alternativa, diante da transformação substantiva da realidade, a conformação como “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Tal submissão do campo à cidade significa que se ultrapassa uma conexão natural e espontânea e tem-se uma conexão que tem uma forma social ao mesmo tempo em que traz uma existência reificada, que, não obstante, tem suas determinações efetivamente como sociais. Mais à frente, ao tratar do caso russo, bem como da relação entre Oriente e Ocidente, veremos como que nestes apontamentos de Marx não há qualquer eurocentrismo, evolucionismo ou qualquer coisa do gênero. (Cf. SARTORI, 2017 c) Neste ponto de nosso texto, destacamos somente que a crítica marxiana ao camponês é aquela que enxerga o processo de espoliação como algo essencialmente brutal e ligado a métodos nada idílicos (Cf. MARX, 1996 b) ao mesmo tempo em que reconhece que a emergência do sistema capitalista, com o avanço das

forças produtivas, traz o avanço das potencialidades disponíveis aos homens. Isso, claro, não quer dizer que o processo de acumulação primitiva tenha que se dar em todas as localidades como se deu, o que exclui qualquer teleologismo da posição marxiana: diz-se somente que o capitalismo, como sistema mundial, trouxe o incremento da capacidade dos indivíduos, ao mesmo tempo em que elas estão bloqueadas pelo capitalismo e por suas contradições mesmas. (Cf. MARX; ENGELS, 2013)

A questão, no entanto, não sem alguma unilateralidade, é trazida pelo autor em 1845 – momento em que seus estudos sobre o modo desigual pelo qual se dá o desenvolvimento capitalista ainda estavam pouco avançados – quando diz que “as grandes rebeliões da Idade Média partiram todas do campo, mas foram totalmente malsucedidas devido à dispersão e à conseqüente rudeza dos camponeses.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 53-54) Neste sentido, novamente, para que se tenha uma forma de oposição efetiva ao domínio do capital seria necessário que se desenvolvesse a multilateralidade das individualidades, o que só seria plausível tendo em conta o incremento das forças produtivas; a rudeza dos camponeses diz respeito justamente ao aspecto local de sua produção e do modo pelo qual se concebem, em oposição ao que o autor de *O capital* chama de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. Neste sentido, Marx é muito incisivo em uma afirmativa – a qual precisaremos tratar com mais cuidado mais à frente para que se evite interpretações unilaterais – presente na *Ideologia alemã*: “de qualquer modo, um movimento comunista jamais poderá partir do campo, mas partirá sempre das cidades apenas.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 342) No momento, percebemos a crítica de Marx ao campo e ao camponês, em oposição ao modo pelo qual trata a cidade, a burguesia e o proletariado. O pano de fundo da temática já fora trazido anteriormente; no entanto, também aqui, precisaremos de um desenvolvimento mais cuidadoso da questão ao tratarmos do caso russo, no final deste texto. Aqui, destacamos que o triunfo da cidade sobre o campo significa, em termos gerais, a substituição da “produção mais rotineira e irracional”, possibilitando uma situação em que “surge a aplicação consciente, tecnológica da ciência.” Pelo que dissemos acima, resta claro: trata-se de condição para que possa se desenvolver a produção social que tende, “como produto de homens livremente socializados, [...] [a] ficar sob seu controle consciente e planejado.” Somente com este suposto – mas que é algo a ser superado real e efetivamente segundo Marx – seria possível uma situação em que “teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. A oposição entre campo e cidade é um elo intermediário importante, pois.

Algo a se destacar neste ponto, no entanto, é: Marx, em verdade, não toma a cidade como base natural da sociedade futura. Antes, ele é explicitamente um crítico da divisão do trabalho entre cidade e campo. Na *Ideologia alemã*, que, como vemos, traz grandes confluências com *O Capital*, diz o autor que “a maior divisão entre trabalho material e espiritual é a separação entre cidade e campo.” Continua, neste sentido,

dizendo logo em seguida: “a oposição entre cidade e campo começa com a passagem da barbárie à civilização, do tribalismo ao Estado, da localidade à nação, e mantém-se por toda a história da civilização até os dias atuais.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 52) Pelo que dissemos, fica claro que, com o Estado e a civilização, a oposição entre cidade e campo faz parte da “pré-história do gênero humano”, e com ela, da subordinação dos indivíduos ao processo produtivo, que se impõe sobre as individualidades, que, por sua vez, vem-se como aviltadas em meio à reprodução social da sociedade civil-burguesa. Marx diz que o modo de produção capitalista, juntamente com toda a sua brutalidade, contraditoriamente, “cria, ao mesmo tempo, os pressupostos materiais de uma síntese nova, mais elevada, da união entre agricultura e indústria com base em suas configurações antiteticamente elaboradas.” Ou seja, Marx é explícito: trata-se de uma superação tanto da cidade quanto do campo, na medida em que a agricultura e a indústria podem colocar-se em meio a uma “síntese nova, mais elevada”. Tal como Marx não é um defensor do processo de reificação das relações sociais, ele não é um defensor da cidade; ela é um elo intermediário e mediador no processo em que, no limite, trata-se de suprimir as oposições que marcam a “pré-história do gênero humano”, aquelas entre as classes, a cidade e o campo, o Estado e a sociedade, além de outras, relacionadas, por exemplo, à questão racial e de gênero. Mesmo em suas passagens mais incisivas sobre as limitações do campo, portanto, o autor de *O capital não traz qualquer elogio unilateral à civilização ou à cidade (ou ao Ocidente e às nações civilizadas). Antes, no limite, trata-se de um delineamento que mostra como que elas atrelam-se à civilização da produção burguesa e, deste modo, trazem o desenvolvimento das forças produtivas, ao mesmo tempo em que isto se dá com a imposição de uma conexão reificada entre os indivíduos.*

Algo bastante interessante vem à tona quando Marx diz que a divisão e oposição entre cidade e campo, em verdade, trazem uma forma extremada de divisão do trabalho, em que contradições típicas do modo de produção capitalista aparecem com bastante força.²⁶ Com elas, tem-se o estranhamento dos indivíduos em meio ao modo antagônico pelo qual se dá a produção social, bem como a subordinação dos indivíduos ao processo produtivo. E, neste sentido, ao mesmo tempo em que os grandes centros trazem um desenvolvimento das forças produtivas de modo inédito, avilta-se as individualidades em meio à relação estranhada entre homem e homem e entre este último e a natureza (expressa, sobretudo, na divisão entre cidade e campo): “a produção capitalista acumula, por um lado, a força motriz histórica da sociedade, mas perturba, por outro lado, o metabolismo entre homem e terra”, de modo que, explicitamente, o capitalismo

²⁶ Aponta Marx que “a divisão do trabalho no interior de uma nação leva, inicialmente, à separação entre o trabalho industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e, com isso, à separação da cidade e do campo e à oposição entre os interesses de ambos. Seu desenvolvimento posterior leva à separação entre trabalho comercial e [trabalho] industrial. Ao mesmo tempo, por meio da divisão do trabalho no interior desses diferentes ramos, desenvolvem-se diferentes subdivisões entre os indivíduos que cooperam em determinados trabalhos. A posição dessas diferentes subdivisões umas em relação às outras é condicionada pelo modo como são exercidos os trabalhos agrícola, industrial e comercial (patriarcalismo, escravidão, estamentos, classes). As mesmas condições mostram-se no desenvolvimento do intercâmbio entre as diferentes nações.” (MARX; ENGELS, 2007, p. 89)

torna-se uma potência destrutiva também no que toca o desenvolvimento de forças produtivas: “a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social na medida em que solapa os mananciais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador.” (MARX, 2013, p. 703) A contraditoriedade deste modo de produção, também neste sentido, é gritante: ao passo que desenvolve forças produtivas, depois de determinado momento, também as solapa. E, neste sentido, também deixa de desenvolver as capacidades dos indivíduos. A divisão entre cidade e campo perturba “o retorno dos componentes da terra consumidos pelo homem, sob forma de alimentos e vestuário, à terra” e, assim, torna-se um entrave ao próprio desenvolvimento do campo. Já que a terra mesma é aviltada e espoliada, tendo-se o rompimento daquilo que se coloca como a “eterna condição natural de fertilidade permanente do solo”, o sistema capitalista de produção significa também a irracionalidade colocada em ato no que toca a relação entre produção agrária e industrial. Isso, no limite, traria, segundo Marx, uma piora nos alimentos e na produção do campo, o que é somado às vicissitudes da concentração de bens espirituais na cidade em oposição ao embrutecimento do campo; o modo de produção capitalista “destrói simultaneamente a saúde física dos trabalhadores urbanos e a vida espiritual dos trabalhadores rurais.” Inclusive no nível mais básico, o capitalismo avilta as individualidades, sendo necessária a supressão do antagonismo entre cidade e campo para se pensar seriamente em uma condição em que “teremos uma associação na qual o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”.

No que diz Marx algo essencial ao nosso tema. Ao tratar da oposição cidade campo, continua o autor alemão a analisar tal perturbação no metabolismo entre homem e natureza:

Mas, ao destruir as condições desse metabolismo, desenvolvidas espontaneamente, obriga-o, simultaneamente, a restaurá-lo de maneira sistemática, como lei reguladora da produção social e numa forma adequada ao pleno desenvolvimento humano. Tanto na agricultura quanto na manufatura, a transformação capitalista do processo de produção aparece, ao mesmo tempo, como martirólogo dos produtores, o meio de trabalho como um meio de subjugação, exploração e pauperização do trabalhador, a combinação social dos processos de trabalho como opressão organizada de sua vitalidade, liberdade e autonomia individuais. A dispersão dos trabalhadores rurais em áreas cada vez maiores quebra, ao mesmo tempo, sua capacidade de resistência, enquanto a concentração aumenta a dos trabalhadores urbanos. Assim como na indústria citadina, na agricultura moderna o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são conseguidos mediante a devastação e o empastamento da própria força de trabalho. E cada progresso da agricultura capitalista não é só um progresso na arte de saquear o trabalhador, mas ao mesmo tempo na arte de saquear o solo, pois cada progresso no aumento da fertilidade por certo período é simultaneamente um progresso na ruína das fontes permanentes dessa fertilidade. Quanto mais um país, como, por exemplo, os Estados Unidos da América do Norte, se inicia com a grande indústria como fundamento de seu desenvolvimento, tanto mais rápido esse processo de destruição. Por isso, a produção capitalista só desenvolve a técnica e a combinação do processo de produção social ao minar simultaneamente as

A mediação do homem com a natureza não pode simplesmente ser apagada; neste sentido, “ao destruir as condições desse metabolismo”, não se tem a supressão da natureza, o que seria impossível. Assim como Marx menciona a necessidade da supressão da propriedade privada no momento em que “soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados” (MARX, 2013, p. 1013)²⁷, tendo-se, portanto, algo que se assemelha a uma negação da negação²⁸, o mesmo se dá com a relação entre campo e cidade: trata-se de superar o estado em que cidade e campo são separados e colocados de modo estranhado um frente ao outro – neste processo, as possibilidades de desenvolvimento da personalidade e das individualidades floresceram, no entanto, a um alto custo. Deste modo, de acordo com Marx, trata-se de restituir, agora, de modo bastante mediado, a unidade natural e espontânea entre cidade e campo. No lugar da conexão natural, teve-se, com o modo de produção capitalista, a conexão coisificada e reificada. Ao negar esta última, tem-se a restituição da unidade, mas em um patamar mais elevado, para que se utilize a terminologia de Marx, “uma síntese nova, mais elevada, da união entre agricultura e indústria”, com nexos transparentes e racionais, que redundam, em verdade, no “processo de produção material” que se coloque “como produto de homens livremente socializados, ela [a produção] ficar sob seu controle consciente e planejado.” (MARX, 1996 a, p. 204)²⁹ O modo abrupto pelo qual se colocada a “lei reguladora da produção social” corresponde ao modo de produção capitalista. Para negar este último, é preciso que se negue também tal figura de reconciliação real colocada na oposição entre cidade e campo sob o capital.

O estabelecimento da universalidade do capital, portanto, tem como contraparte o indivíduo atomizado, ao mesmo tempo em que isso tem por trás de si a oposição entre cidade e campo, cujo ápice é trazido, segundo Marx, no momento em que a grande indústria preside o processo produtivo do ponto de vista da valorização do valor. Questões que já abordamos anteriormente aparecem de modo bastante conectado na

²⁷ Diz Marx que “o monopólio do capital se converte num entrave para o modo de produção que floresceu com ele e sob ele. A centralização dos meios de produção e a socialização do trabalho atingem um grau em que se tornam incompatíveis com seu invólucro capitalista. O entrave é arrebatado. Soa a hora derradeira da propriedade privada capitalista, e os expropriadores são expropriados.” (MARX, 2013, p. 1013)

²⁸ Acreditamos que a expressão tem uma significação bastante distinta da hegeliana. Para uma análise do assunto, Cf. LUKÁCS, 2010, 2012, 2013.

²⁹ A questão da transparência mencionada liga-se à supressão dos estranhamentos, no caso, Marx trata do estranhamento religioso, relacionado ao cristianismo e indissociável do processo de valorização do valor na sociedade capitalista: “para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo, etc. [...] O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa.” (MARX, 1996 a, p. 204)

Ideologia alemã ao passo que a individualidade, o mercado mundial, a separação entre cidade e campo e a história mundial – trazidas por nós aqui a partir de passagens de *O capital* e dos *Grundrisse* principalmente – são correlacionadas concretamente por Marx:

A grande indústria, apesar desses meios protecionistas, universalizou a concorrência (ela é a liberdade prática de comércio, a tarifa protecionista é nela somente um paliativo, uma arma de defesa na liberdade de comércio), criou os meios de comunicação e o moderno mercado mundial, submeteu a si o comércio, transformou todo capital em capital industrial e gerou, com isso, a rápida circulação (o desenvolvimento do sistema monetário) e a centralização dos capitais. Criou pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares. Subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade. Destruiu, em geral, a naturalidade, na medida em que isso é possível no interior do trabalho, e dissolveu todas as relações naturais em relações monetárias. No lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia. Destruiu, onde quer que tenha penetrado, o artesanato e, em geral, todos os estágios anteriores da indústria. Completou a vitória da cidade comercial sobre o campo. Seu [pressuposto] é o sistema automático. (MARX; ENGELS, 2007, p. 60)

Aquilo que Marx chama de “sistema automático” é tratado com muito cuidado em *O capital*, de modo que, em verdade, tem-se com isso a suposição da vigência da lei do valor e da reificação das relações sociais a ela relacionadas (o que traz a subordinação da individualidade aos imperativos produtivos do sistema capitalista). A universalização da concorrência traz, portanto, não os “homens livremente socializados”, não “o desenvolvimento livre de cada um” que “é a condição para o desenvolvimento livre de todos”, mas a “liberdade do comércio”, tendo-se a submissão dos homens à reprodução ampliada da sociedade civil-burguesa. A constatação marxiana segundo a qual a “conexão coisificada é certamente preferível à sua desconexão, ou a uma conexão local baseada unicamente na estreiteza da consanguinidade natural ou nas [relações] de dominação e servidão” ganha mais determinações neste momento. A individualidade mesma, com suas capacidades incrementadas potencialmente, é fruto do desenvolvimento das forças produtivas, do desenvolvimento de grandes centros urbanos e da própria história mundial. Esta última, como mencionamos acima, faz do atomismo burguês uma figura da individualidade que é um entrave à apropriação das capacidades humanas. Se, “pela primeira vez a história mundial, ao tornar toda nação civilizada e cada indivíduo dentro dela dependentes do mundo inteiro para a satisfação de suas necessidades, e suprimiu o anterior caráter exclusivista e natural das nações singulares” tem-se correlacionado a este processo a subordinação do campo à cidade. Assim, a universalidade da história é um dado objetivo da realidade efetiva mesma, sendo necessário, diante de tal caráter universal, trazer uma forma de apropriação que traga “indivíduos universalmente desenvolvidos”.

As cidades criadas pelo desenvolvimento do capital, assim, com a vigência

de uma divisão do trabalho reificadora (ela “subsumiu a ciência natural ao capital e tomou da divisão do trabalho a sua última aparência de naturalidade”), trouxeram o grande nivelador monetário, o que, como apontamos, traz por trás de si o processo tendencial de universalização da relação-capital e, com ele, do assalariamento. Este último aparece com força após o processo da “assim chamada acumulação primitiva” (Cf. MARX, 1996 b) e, assim, com o êxodo do campo após a expropriação dos camponeses, imperam “relações monetárias”; mas não só: o capital, “no lugar das cidades formadas naturalmente, criou as grandes cidades industriais modernas, nascidas da noite para o dia.” As cidades industriais, ao mesmo tempo, significam o desenvolvimento gritante das forças produtivas – e, portanto, das capacidades individuais – e o processo em que essas são solapadas. Sua base é o assalariamento, que acompanha o “sistema automático”; diz Marx explicitamente que “assim como na indústria citadina, na agricultura moderna o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho são conseguidos mediante a devastação e o empestamento da própria força de trabalho.” A duplicidade a que nos referimos acima é bastante presente aqui, portanto. Tem-se, assim, um processo que se impõe, “ao mesmo tempo, como martirólogo dos produtores, o meio de trabalho como um meio de subjugação, exploração e pauperização do trabalhador, a combinação social dos processos de trabalho como opressão organizada de sua vitalidade, liberdade e autonomia individuais.” E, como já dito, contra tal processo, pode surgir aquela individualidade que percebe os nexos objetivos presentes na própria realidade ao ver aviltada sua autonomia individual.

A resistência à imposição da reprodução ampliada do capital, portanto, é algo entrelaçado ao processo mesmo em que a individualidade é aviltada e em que ela aparece como possibilidade, na figura de “indivíduos universalmente desenvolvidos”. O antagonismo entre a cidade e o campo traz este indivíduo como possibilidade e impede a sua efetividade em meio à vigência do modo de produção capitalista. Portanto, também a relação entre campo e cidade, juntamente com aquela relativa à individualidade, é essencial para que se possa pensar efetivamente a supressão do capital.

Esse processo avassalador de desenvolvimento capitalista – mas não automático ou natural – é aquele em que, em meio ao incremento das forças produtivas, a individualidade dos “homens livremente socializados” aparece como alternativa concreta, na medida em que é possível a passagem para uma forma de sociabilidade em que “o desenvolvimento livre de cada um é a condição para o desenvolvimento livre de todos”. No entanto, quanto à relação antagônica entre cidade e campo, tem-se uma relação com a grande indústria em que a destruição da fertilidade do solo, e da saúde dos trabalhadores, passa a se relacionar com o desenvolvimento das forças produtivas capitalistas: “quanto mais um país, como, por exemplo, os Estados Unidos da América do Norte, se inicia com a grande indústria como fundamento de seu desenvolvimento, tanto mais rápido esse processo de destruição.” Marx, assim, passa longe de enxergar qualquer linearidade no

processo de desenvolvimento histórico; este último é cheio de meandros e mediações, de modo que tendências e contratendências colocam-se entre a realização dos “indivíduos universalmente desenvolvidos” e a efetivação de forças produtivas que, em verdade, passam a se colocar crescentemente como forças destrutivas. Novamente, percebe-se que a questão da individualidade envolve a própria possibilidade da supressão do capital. O texto marxiano é claro, de tal maneira que individualidade, liberdade, afastamento das barreiras naturais, a socialização da sociedade, o trabalho abstrato, desenvolvimento de forças produtivas, oposição entre cidade e campo, entre Oriente e Ocidente, nações bárbaras e civilizadas estão efetivamente relacionados. Pensar em “o desenvolvimento livre de cada um” e no “desenvolvimento livre de todos” pressupõem, portanto, tratar com seriedade da questão da supressão da oposição entre cidade e campo.

Marx, novamente vale destacar, não é um apologista da cidade, do ocidente, ou dos países civilizados: aponta tudo isso como parte do processo de imposição da relação-capital, de modo que se trata de ultrapassar a “pré-história do gênero humano” com o comunismo. Diz o autor explicitamente sobre o tema que as cidades: elas são essenciais para a supressão do capital.

A construção de cidades foi um grande progresso. Porém, em todos os períodos anteriores era impossível a superação da economia separada – economia que é inseparável da superação da propriedade privada –, pois não havia condições materiais para isso. O estabelecimento de uma economia doméstica coletiva pressupõe o desenvolvimento da maquinaria, da utilização das forças naturais e de muitas outras forças produtivas – por exemplo, canalizações de água, iluminação a gás, aquecimento a vapor etc., superação [da oposição] entre cidade e campo. Sem essas condições, a economia coletiva não seria mais, por si só, uma força de produção nova, careceria de toda base material, repousaria sobre um fundamento meramente teórico, isto é, seria um simples capricho e levaria apenas a uma economia monacal. (MARX; ENGELS, 2007, p. 62)

Trata-se da necessidade da superação da economia separada, ou seja, de algo que se expressa não só na oposição entre cidade e campo, mas também na supressão da oposição entre sociedade civil-burguesa e Estado. Justamente, trata-se de uma situação em que o funcionamento “automático” da economia deixa de se impor. Assim, no lugar da “economia que é inseparável da propriedade privada”, busca-se aquilo que traz à tona o controle comunitário, racional e planejado da produção, aqui, chamado de “economia doméstica coletiva”, que, destaca Marx, precisa também da superação [da oposição] entre cidade e campo”. Trata-se de uma questão essencial, já que essa mesma é a “base material” para a superação do modo de produção capitalista. Sem isso, não só a individualidade não se desenvolveria, tendo-se certa expansão do embrutecimento, e não de “indivíduos desenvolvidos universalmente”; em verdade tratar-se-ia de algo sem fundamentos reais e efetivos – de algo que “repousaria sobre um fundamento meramente teórico” - e, portanto, de um “simples capricho”, de uma “utopia”. Quando Marx fala da necessidade de supressão da relação antagônica entre cidade e campo,

não traz algo secundário. Em verdade, pensar tal questão, conjuntamente com aquela relativa à individualidade, é central para que se pense o socialismo.

REFERÊNCIAS

CHASIN, José. *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009

COHN, Gabriel. *Crítica e resignação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

COTRIM, Vera. *Trabalho produtivo em Karl Marx: novas e velhas questões*. São Paulo: Alameda, 2013.

DEUTSCHER, Isaac. *Stálin: uma biografia política*. Trad. Luiz Sérgio Henriques. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

ENGELS, Friedrich; KAUTSKY, Karl. *O socialismo jurídico*. Trad. Márcio Naves e Lívia Cotrim. São Paulo: Boitempo, 2012.

FOSTER, John Bellamy; MAGDOFF, Fred. *The great financial crises*. Nova York: Monthly Review Press, 2009.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx*. Trad. Maria Tereza Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HOBBSBAWM. *Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)*. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

LÖWY, Michael. *A evolução política de Lukács*. São Paulo: Cortez, 1998.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia – o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, Vozes, 1995.

LUKÁCS, György. *Asalto a la Razón*. Trad. Wenceslau Rocés. México, Fondo de Cultura Económica, 1959

_____. Diálogo sobre o Pensamento Vivido. In: *Ensaio 15-16*. Trad. Equipe Ensaio. São Paulo: Ensaio, 1986.

_____. L' Estraniamento, Ontologia Dell' Essere Sociale II. Riuniti. Roma. 1981 d - Disponível em: <<http://www.sergiolessa.com>>. Acesso em: 24 fev. 2008. Trad. Maria Norma Alcântara Brandão de Holanda e Sergio Lessa.

- _____. *Notas para uma ética*. Trad. Sérgio Lessa. Alagoas: Instituto Lukács, 2015.
- _____. *Para uma ontologia do ser social I*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Para uma ontologia do ser social II*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013
- _____. *O jovem Marx e outros escritos filosóficos*. Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007.
- _____. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo, Boitempo, 2010.
- MARX, Karl. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Trad. Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *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.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004 a.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. J. C Morel. São Paulo: Icone, 2004 b.
- _____. *Miséria da filosofia*. Trad. José Paulo Netto. São Paulo: Global, 1989.
- _____. *Nova Gazeta Renana*. Trad. Lívia Cotrim. São Paulo: EDUC, 2010 c.
- _____. *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, 1996 a.
- _____. *O Capital, Livro I, Tomo II*. Trad. Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo: Nova Cultural, 1996 b.
- _____. *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. Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010 b.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A luta de classes na Rússia*. Trad. Nélío 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.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÈSZÀROS, István. *Sartre e a busca pela liberdade*. Trad. Lolio Loureço de Oliveira. São Paulo: Boitempo, 2012.

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, 2017 b.

_____. 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, 2018 c. (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, 2017

a. <<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 lukacsiana ao Direito e à moral. In: *Revista direitos humanos e democracia*. Ijuí, UNIJUI, 2018 b.

_____. Marx diante da revolução social na Rússia do século XIX. In: *Verinotio: Revista Online de Filosofia e Ciências Humanas*, v.1, n. 23. Belo Horizonte: 2017 c <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.4443315485905218.pdf>> Acesso em 05/01/2017.

_____. *Ontologia nos extremos: Lukács e Heidegger. São Paulo: Intermeios, 2018 a (no prelo)*

TERTULIAN, Nicolas. *Lukács e seus contemporâneos*. Trad. Pedro Corgozinho. São Paulo, Perspectiva, 2016.

VAISMAN, Ester. O “jovem” Lukács: utópico, trágico, romântico? In: *Kriterion*, v. 46, n.112. Belo Horizonte: UFMG, Dec. 2005. <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2005000200013> Acesso em 05/12/2017.

VEDDA, Miguel. Ubi Lenin, ibi Jerusalem? Ernst Bloch on October Revolution. In: *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*. Rio das Ostras: UFF, 2017, v. 23, n. 2. Disponível em <<http://www.verinotio.org/conteudo/0.5287489020533384.pdf>>. Acesso em 05/12/2017.

SILJAK, Ana. *O anjo da vingança*. Trad. Dinah Azevedo. São Paulo: Editora Record, 2013.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

SARTORI, Vitor. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx.
Data de submissão: 06/08/2018 | Data de aprovação: 06/10/2018

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. Acerca da individualidade, do desenvolvimento das forças produtivas e do “romantismo” em Marx. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 33-70, jan./dez. 2018.

ANTI-LUBBOCK
AS “NEGAÇÕES” DO VELHO MOURO CONTRA O BARÃO DE AVEBURY

ANTI-LUBBOCK
**LAS “NEGACIONES” DEL VIEJO MOURO CONTRA EL BARÓN DE
AVEBURY**

Gustavo Velloso



ANTI-LUBBOCK

As “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury¹

ANTI-LUBBOCK

Las “negaciones” del viejo Moro contra el Barón de Avebury

Gustavo Velloso²

RESUMO: O artigo procura contribuir para o conhecimento e a difusão do conteúdo e das ideias contidas nos assim chamados “Cadernos Etnológicos” de Karl Marx, que apenas nos últimos anos se tornaram objeto de atenção por parte de alguns antropólogos e historiadores brasileiros. O leitor encontrará nas páginas que seguem tanto uma apresentação panorâmica quanto uma interpretação circunstanciada das anotações marxianas sobre a obra prima de um dos mais notáveis e conhecidos homens eruditos de sua época: o banqueiro e cientista britânico John Lubbock. Expressivas de um momento em que a disciplina antropológica dava os primeiros passos rumo à consolidação de sua autonomia frente aos estudos históricos e às ciências naturais, as notas de Marx sobre Lubbock (produzidas em 1882) apontam para os limites da razão evolucionista então vigente e sugerem, direta ou indiretamente, uma consciência concreta e transformadora sobre a historicidade das formações sociais não capitalistas.

PALAVRAS-CHAVE: John Lubbock – Karl Marx – Cadernos Etnológicos

RESUMEN: El artículo busca contribuir al conocimiento y la difusión del contenido y de las ideas contenidas en los así llamados “Cuadernos Etnológicos” de Karl Marx, que sólo en los últimos años se han convertido en objeto de atención por parte de algunos antropólogos e historiadores brasileños. El lector encontrará en las páginas que siguen tanto una presentación panorámica como una interpretación detallada de las anotaciones marxianas sobre la obra maestra de uno de los más notables y conocidos hombres eruditos de su época: el banquero y científico británico John Lubbock. Expresivas de un momento en que la disciplina antropológica daba los primeros pasos hacia la consolidación de su autonomía frente a los estudios históricos y las ciencias naturales, las notas de Marx sobre Lubbock (producidas en 1882) apuntan a los límites de la razón evolucionista entonces

¹ O autor agradece a Paulo Henrique Mota e Fellipe Cotrim por suas leituras, comentários e correções conceituais da primeira versão deste artigo. As falhas e insuficiências que possam ser encontradas na versão final, porém, são de sua (isto é, do autor) inteira responsabilidade.

² Mestre e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). Contato: gustavo.velloso@hotmail.com. <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4444406Z8>

vigente y sugieren, directa o indirectamente, una conciencia concreta y transformadora sobre la historicidad de las formaciones sociales no capitalistas.

PALABRAS-CLAVE: John Lubbock – Karl Marx – Cuadernos Etnológicos

Eu comprarei convosco, venderei convosco, falarei convosco, passearei convosco, e por aí adiante, mas não comerei convosco, nem beberei, nem rezarei convosco
(William Shakespeare, 1598)

... esta que chamam necessidade em qualquer lugar se usa e por tudo se estende e a todos alcança, e nem sequer aos encantados perdoa
(Miguel de Cervantes, 1615)

Em outubro de 1882, o pensador e revolucionário alemão Karl Marx encontrava-se na sua casa, em Londres, dividido entre dramas familiares e diferentes afazeres de ordem prática e teórica, muitos dos quais permaneceriam inacabados com o seu falecimento, no ano seguinte³. Entre os trabalhos inconclusos, dos quais a preparação dos Livros 2 e 3 de *O Capital* para a publicação é de longe o mais conhecido, dedicava-se o autor, desde 1879, à leitura e revisão de obras cujos conteúdos podemos hoje classificar como etnológicos ou, de maneira mais genérica (e com uma pequena dose de anacronismo, considerando-se o estágio ainda incipiente da disciplina na década de 1880), antropológicos. Tratava-se de livros escritos por historiadores, juristas e filantropos a respeito de sociedades não capitalistas de distintos continentes, tanto no passado quanto no presente do tempo em que foram escritos.

Seguindo o método de estudos adquirido durante sua formação universitária na década de 1830⁴, Marx preencheria cadernos nos quais copiava excertos selecionados dos livros por ele estudados (mantendo o idioma original desses textos, no caso aqui analisado, o inglês) e inscrevia sobre eles notas marginais contendo os seus próprios comentários críticos (geralmente em alemão, mas algumas vezes mesclando palavras, trechos e expressões em outras línguas). Lawrence Krader reuniu parte dessas anotações marxianas (mais especificamente as que têm como objeto as obras de Lewis Henry Morgan, John Budd Phear, Henry Sumner Maine e John Lubbock) e publicou-as com o título de “Ethnological Notebooks” (KRADER/1972), mas eles, todavia, não constituem a

³ Durante o referido ano, Marx viajou por diversas regiões (Ventnor, Argélia, Marselha e Suíça) em busca de uma situação climática mais temperada, com a intenção de recuperar a sua saúde já fragilizada. Para um estudo sistemático da vida e obra de Marx durante esse período, a biografia intelectual escrita por Marcello Musto é a melhor e mais atualizada referência (MUSTO/2018).

⁴ Em “Carta ao Pai” (1837), na qual expõe os dilemas que o levaram a transitar da carreira de jurista para o campo da filosofia, Marx declara ter se acostumado a “extratar e resumir todos os livros que lia” (MARX; ENGELS/2010). “Resumir” parece constituir acréscimo pessoal do tradutor da edição brasileira, pois a tradução inglesa diz apenas “excerpting passages from out of all the books that I read” (MARX/2006), o que condiz melhor com o texto original: “Dabei hatte ich die Gewohnheit mir eigen gemacht, aus allen Büchern, die ich las, Exzerpte zu machen” (MARX/1985).

integralidade do material existente⁵. A compilação de Krader foi tomada como base para as repetidas edições posteriores: segunda edição de língua inglesa em 1974 (KRADER/1974), tradução para o alemão em 1976 (KRADER/1976), para o espanhol em 1988 (KRADER/1988), e também foi incluída nas duas edições de uma coletânea publicada recentemente na Bolívia (MARX/2009 e MARX/2015)⁶.

Desses excertos, aqueles sobre os quais os estudiosos da obra de Marx⁷ menos voltaram sua atenção, até agora, são os que se referem aos escritos de John Lubbock (1834-1913), que Marx produzira apenas quatro meses antes de sua morte (KRADER/1973; MUSTO/2018). O próprio Krader não dedicou mais que duas páginas ao comentário dessas notas. Como veremos, todavia, um olhar detido sobre esses papéis se justifica não somente pela originalidade da iniciativa, mas também pelo conteúdo que eles trazem e pelo que a figura de John Lubbock representava social, política e ideologicamente em sua época.

As notas marxianas sobre Lubbock dividem-se em dois cadernos, cujos originais encontram-se guardados no arquivo do *International Institute of Social History*, em Amsterdam⁸. Ambos (B168 e J50) possuem trechos copiados por Marx (o primeiro de oito páginas, o segundo com duas), adicionadas as suas próprias intervenções, do livro *The origin of civilization and the primitive condition of man* (1870), de Lubbock. Ainda que tais notas não preencham mais do que cinco folhas dos cadernos marxianos, é nelas que encontramos as intervenções mais incisivas e ácidas do autor sobre os excertos copiados, o que nos permite compreender com relativa clareza as suas ideias em relação às obras anotadas e ao universo das formações sociais não capitalistas.

“¡FILISTEO DE ANCHA VISTA!”

Pode-se dizer que Lubbock, o interlocutor de Marx, enquadrava-se com perfeição no modelo clássico do homem burguês da *Belle Époque*. Sujeito de convicções liberais e portador de uma cadeira no Parlamento, possuía títulos de prestígio e ainda contava com a riqueza própria de um dos banqueiros mais abastados da Grã-Bretanha, a potência

⁵ O próprio Krader dera conta disso no longo estudo introdutório que escreveu para a referida edição, complementada em poucos anos com uma também incompleta edição dos “Kovalevsky Notebooks” (KRADER/1975). Conforme explicitou Kevin Anderson, Marx teve contato e se posicionou frente a estudos de numerosos outros autores, como Robert Sewell, Karl Bücher, Ludwig Friedländer, Ludwig Lange, Rudolf Jhering, Rudolf Sohm e J. W. B. Money (ANDERSON/2010). A essa lista poder-se-ia adicionar outros escritores que Marx mencionara passageiramente em seus cadernos, entre os quais Bachofen, Mommsen, Niebuhr, McLennan, Hospitalier etc. Inexiste até o momento um levantamento sistemático e completo das informações de Marx sobre a então nascente disciplina antropológica, sendo esse um campo ainda aberto de investigações.

⁶ Para a escrita do presente artigo, o autor cotejou as versões inglesa (1972) e espanhola (1988) da edição de Lawrence Krader. Todavia, com o objetivo de possibilitar aos leitores de língua portuguesa uma melhor compreensão das ironias de Marx frente ao texto de Lubbock, optou-se por realizar as citações expressas sempre com base na versão espanhola.

⁷ Entre eles, o próprio Engels, além de Krader, Álvaro García Linera e Kevin Anderson, cujas referências encontram-se ao final deste artigo.

⁸ Os manuscritos foram todos digitalizados e encontram-se disponíveis para leitura e download no site do referido instituto. Cf. <https://search.socialhistory.org/Record/ARCH00860/ArchiveContentList#G%20160-161>.

imperialista hegemônica durante o século XIX.

Nascido em 1834, em Londres, filho do banqueiro Sir John William Lubbock (*3rd Baronet*, proprietário do *Lubbock & Co. Bank*, que após várias fusões originaria o atual *Royal Bank of Scotland Group PLC*), John Lubbock passou a frequentar o banco de seu pai em 1849, antes de completar 15 anos. Tornou-se sócio do mesmo banco aos 22, quando regressou do *Eton College*, onde vinha realizando os seus estudos iniciais desde 1845. Em 1865, herdou o título paterno de baronete, tornando-se o *4th Baronet*, com o qual permaneceu até 1900, quando elevou-se à categoria de *1st Baron Avebury*. Eleito, como membro do Partido Liberal, para o Parlamento Britânico em 1870 e 1874, contribuiu para a aprovação de diferentes medidas econômicas, como o *Bank Holidays Act* (1871), o *Bills of Exchange Act* (1882) e o *Shop Hours Act* (1889). Em 1879, foi designado para o cargo de primeiro presidente do *Institute of Bankers* (atual *London Institute of Banking & Finance*). Sujeito de negócios em meio à grande “era de ouro do crescimento capitalista”, beneficiou-se do extraordinário ritmo de crescimento das exportações inglesas e do aumento dos preços das mercadorias nacionais a partir de 1850 (HOBBSAWM/1977).

Na década de 1860, Lubbock passou a projetar-se para além do lugar político e econômico que ocupava na sociedade britânica, aventurando-se com sucesso no campo das ciências com pesquisas cujos resultados passaram a receber razoável publicidade, naquele momento. Foram os seus dois primeiros livros, “Pre-historic Times” (1865) e “The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man” (1870), que lhe garantiram o prestígio científico e a consagração como homem ilustrado em toda a Europa⁹. E foi sob essa condição que chegou a ocupar altas posições acadêmicas, como as de *vice chancellor* da *University of London* entre 1872 e 1880, e membro do *Parliament* da mesma instituição entre 1880 e 1900. Incorporando seus interesses científicos e culturais na sua prática política, foi também o proponente do *Ancient Monuments Protection Act*, em 1882¹⁰. Isso tudo era absolutamente coerente com o momento histórico vivido, no qual “o triunfo da sociedade burguesa parecia congênito à ciência” (HOBBSAWM/1977).

Lubbock situava-se numa tradição de estudiosos (como J. Bachofen, L. Morgan e J. F. McLennan) que procuravam explicar as fases iniciais de organização social da espécie humana a partir de considerações sobre as formas originárias de família.

Friedrich Engels, no prefácio à quarta edição (1891) de “A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado” (1884), sintetizou o conteúdo dessa tradição e situou Lubbock como um seguidor parcial de McLennan. No seu entender, Bachofen teria

⁹ Posteriormente, Lubbock lançou mais de uma dezena de obras no campo da História Natural, entremeados por títulos de ordem política, econômica, religiosa e motivacional. Ao que tudo indica, o único livro de John Lubbock traduzido e publicado no Brasil foi “On Peace and Happiness” (1909) [“Paz e Felicidade”] (LUBBOCK/s/d.), em que o autor apresenta uma abordagem idealista – a bem da verdade, teológica – acerca da esperança e outros ideais subjetivos da vida humana.

¹⁰ As informações biográficas de John Lubbock podem ser encontradas no verbete “Avebury, John Lubbock, 1st Baron” da *Encyclopædia Britannica* [v. 3 (Online)]. Disponível em: <https://www.britannica.com> e na plataforma digital *Cambridge Alumni Database* (Online) [Disponível em: <http://venn.lib.cam.ac.uk>]. Acessados em: 22/01/2018.

sido o responsável pela inauguração dos estudos sobre a “história da família”, mas a sua abordagem tenderia a ver as transformações na organização familiar como meros reflexos do campo da religião. Já McLennan teria descoberto a importância da exogamia e do parentesco transmitido por direito materno, mas a sua análise tornava-se artificial à medida que submetia realidades dinâmicas a princípios jurídicos fixos. Lubbock, por sua vez, teria aceitado sem críticas o pressuposto de McLennan (um “evangelho indiscutível” para todos os estudiosos do período, segundo a irônica expressão engelsiana) de que haveria uma oposição fundamental e absoluta entre as práticas de endogamia e exogamia nas formações sociais não capitalistas; porém, ao demonstrarem empiricamente a existência de formas coletivas de matrimônio, seus livros forneceriam dados suficientes para a superação dessa “antítese” criada por McLennan, que ademais concebia a poligamia, a poliandria e a monogamia como os únicos regimes matrimoniais possíveis em qualquer situação. Somente a posterior demonstração de Morgan sobre a existência e a ampla disseminação dos regimes de casamento por grupos parecia-lhe (ou seja, a Engels) elevar o conhecimento científico da questão a um novo patamar (ENGELS/2016).

Em “Pre-historic Times”, Lubbock reuniu ensaios que apresentavam uma perspectiva arqueológica e etnológica cruzada, onde o esforço de classificação das épocas pré-históricas baseava-se na comparação dos vestígios materiais do passado com os elementos societários observados nas agrupações aborígenes contemporâneas do autor, nomeadas por ele de “*modern savages*” (LUBBOCK/1865)¹¹. Supunha-se, sob a chave evolucionista dominante no período, que os padrões de transformação verificados nos grupos considerados “primitivos” do presente (século XIX) dariam luz ao conhecimento dos processos antigos de origem e desenvolvimento da “civilização”. Com essa abordagem, rejeitando por completo a cronologia bíblica da história humana, Lubbock se tornaria logo o principal representante da corrente evolucionista na Inglaterra, absorvendo diretamente as influências dos trabalhos de Charles Darwin, de quem, aliás, era vizinho e amigo próximo (KRADER/1988).

É possível que essa proximidade teórica e social entre Darwin e Lubbock tenha exercido alguma influência para que Karl Marx (outro admirador profundo da teoria de Darwin) se visse incentivado a dedicar-se à leitura de um livro escrito por aquele alto representante liberal do capitalismo britânico. Foi sobre o segundo livro de Lubbock que Marx se debruçou e produziu as suas anotações. Pode-se dizer que “The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man” foi concebido como uma espécie de continuidade do primeiro livro, pois aprofundava suas análises e exposições, adicionando informações e elementos empíricos inéditos à perspectiva evolucionista já anteriormente adotada. O evolucionismo do autor, contudo, havia se consolidado e podia ser apresentado, agora, de maneira mais direta, o que fica expresso na máxima final de seu trabalho,

¹¹ Essa obra tornou-se referência por ter sido nela que Lubbock formulou as expressões “Paleolítico” e “Neolítico”, hoje muito difundidas entre historiadores e arqueólogos (PETTITT & WHITE/ 2014).

segundo a qual “a história passada do homem foi, no geral, a história do progresso, e que, ansiosos pelo futuro, somos justificados a realizá-lo com confiança e esperança” (LUBBOCK/1870)¹². Tratava-se de uma nítida expressão de segurança e orgulho em relação aos aparentes sucessos da sociedade burguesa no terceiro quartel do século XIX, anos decisivos do período histórico que seria depois compreendido como a “Era do Capital” (HOBSBAWM/1977). Como veremos, esse aspecto não passaria despercebido ou incólume **à leitura e** aos julgamentos de Karl Marx.

“¡GRANDE, SUPREMO LUBB!”

I

A primeira edição do livro de Lubbock se divide em nove capítulos e um apêndice. Enquanto o primeiro capítulo possui caráter introdutório (no qual o autor realiza considerações sobre o seu objeto, somando a elas algumas “curiosidades”) e o apêndice é de ordem conclusiva (nele, em diálogo crítico com outros autores, Lubbock faz um balanço do alcance e dos limites que os resultados do livro possibilitam à ciência em geral), os demais capítulos apresentam-se em **tópicos intitulados, respectivamente:** “Art and ornaments” (capítulo 2), “Marriage and Relationship” (capítulo 3), “Religion” (capítulos 4, 5 e 6), “Character and Morals” (capítulo 7), “Language” (capítulo 8) e “Laws” (capítulo 9)¹³.

A leitura dos cadernos leva a crer que Marx leu a obra do banqueiro britânico em sua integralidade, considerando-se que a localização dos trechos copiados, ou apenas citados pelo pensador alemão, encontram-se espalhadas por todo o livro original. Todavia, o interesse de Marx incidiu mais diretamente sobre as questões referentes à organização familiar, ao desenvolvimento das concepções religiosas e aos mecanismos de transmissão de bens dos povos não capitalistas. Esses três eixos formam os pilares da estrutura geral das notas sobre Lubbock. Nelas, Marx parte de considerações sobre o parentesco estruturado sobre a linha feminina para, então, problematizar os pressupostos contidos nas hipóteses de Lubbock sobre a história das religiões e, ao final, registrar os mecanismos jurídicos de transmissão de poder e herança, bem como os sistemas de mediação de conflitos, verificados pelo seu interlocutor nas sociedades indígenas. Sem a pretensão de resolver as lacunas que marcam as notas de Marx e apresentar o seu conteúdo como um todo coerente, o que de fato não encontramos ali, vejamos sumariamente a que se referiam os excertos de Lubbock escolhidos por Marx, bem como quais foram as intervenções críticas que foram feitas sobre eles.

¹² Tradução livre. No original: “the past history of man has, on the whole, been one of progress, and that, in looking forward to the future, we are justified in doing so with confidence and with hope” (LUBBOCK/1870).

¹³ Na segunda edição do mesmo livro (1898), houve o acréscimo de um capítulo intitulado “The origin of marriage” e outro nomeado “on the development of relationship” (LUBBOCK/1898).

II

Ao todo, Marx realizou 39 intervenções sobre os trechos selecionados, dos quais: 7 são sinais exclamatórios de teor irônico (“!”) que demonstram o desacordo de Marx com o conteúdo dos trechos onde foram inseridos; 5 são especificações de caráter textual, pelos quais Marx esclarece quais seriam os sujeitos a que se referem os predicados de algumas frases incompletas ou ambíguas; 11 são correções ou manifestações de divergências interpretativas entre ele e Lubbock; 6 são remissões externas a obras ou exemplos adicionais sobre o tema tratado nos respectivos excertos; e 10 se resumem a outras ironias e expressões depreciativas que Marx lança ao seu opositor.

Primeiro eixo: o parentesco estruturado sobre linha feminina

As primeiras anotações marxianas se referem à adesão de Lubbock a uma tese de McLennan e Bachofen, que, ao contrário de Henry S. Maine (outro autor analisado por Marx em seus cadernos), postularam que “el parentesco por línea femenina es una costumbre general entre las comunidades salvajes del mundo entero” (MARX/1988). McLennan, seguido por Lubbock, teria classificado o progresso das formas primitivas de organização da família com base no seguinte esquema evolutivo:

HETERISMO (matrimônios coletivos ou sistema de prostituição vigente na antiguidade clássica) → POLIANDRIA (costume de as mulheres se casarem simultaneamente com vários homens) → LEVIRATO (costume de um homem casar-se com a viúva de seu irmão) → ENDOGAMIA VS. EXOGAMIA (proibição do casamento entre membros de diferentes clãs vs. proibição do casamento entre membros de um mesmo clã, fundamentada no infanticídio e no rapto) → SISTEMA DE FILIAÇÃO FEMININA.

Marx (como depois Engels, como já o dissemos) reprovou a Lubbock tanto pela aceitação de uma separação absoluta entre endogamia e exogamia (embora tenha apresentado exemplos empíricos de convivência desses dois regimes, e isso Marx destaca com um irônico e sugestivo ponto de exclamação interpolado em um dos trechos transcritos) quanto por reproduzir a confusão, criada por Bachofen e McLennan em seus escritos, entre formas de matrimônio comunitário e “heterismo”:

y Lubb dice en la p. 70 que se cree esta estupidez, o sea, que identifica matrimonio comunitario con heterismo, cuando evidentemente el heterismo es una forma que presupone la prostitución (y ésta sólo existe por oposición al matrimonio, sea comunitario, etc. o monógamo). Se trata por consiguiente de un hysteron proteron <anacronismo> (MARX/1988)¹⁴.

Em seguida, Lubbock afirmou se contrapor a McLennan, defendendo que “la exogamia procede del matrimonio por rapto” – e não o contrário –, tornou-se alvo de uma ácida acusação de ignorância, vinda de Marx: “O sea que Lubb no sabe nada de la base: la

¹⁴ A intervenção “<anacronismo>” consiste em acréscimo do tradutor da edição espanhola.

gens, que existe dentro de la tribu; tan poco como McLennan, pese a citar algunos datos que le pasan la cosa por las narices y de hecho se las irritaron un poco” (MARX/1988). Além disso, onde o escritor inglês declarava-se “el primero en apreciar su importancia” [da associação entre matrimônio e rapto, feita por McLennan], Marx respondera com um novo sinal exclamatório e um elogio provido de alta dose de sarcasmo: “¡Grande, supremo Lubb!” (MARX/1988).

Marx reproduz ainda em seus cadernos uma série de exemplos mencionados por Lubbock sobre sociedades (no continente africano em seu conjunto, bem como em regiões da Índia, Oceania, entre os lócrios e os etruscos da Antiguidade e – na América – no México e no Haiti) em que a sucessão da chefatura se daria por linhagem feminina, mas reprova o autor comentado por descrever essa prática com qualificativos como “curiosa”, “natural” e “extraordinária”, dando a entender que esses termos demonstravam a incapacidade de Lubbock para compreender de maneira histórica aquele fenômeno.

Adiante, em um trecho no qual Lubbock explicava a sucessão feminina por uma suposta “segurança” de que o herdeiro faria parte de fato da linhagem de um chefe, o pensador alemão intervém com a exclamação: “¡pragmatización!”, ao que se juntam, ainda, outras duas reparações: em primeiro lugar, quando Lubbock se utilizou da expressão “raças inferiores” numa assertiva sobre o fato de os “herdeiros de um homem” serem não seus próprios filhos, mas os de suas irmãs, Marx contra atacou com o parecer de que “pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos **borricos civilizados** son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos” (MARX/1988, grifos meus). Em seguida, na remissão de Lubbock ao relato do explorador francês René Callié (1799-1838) sobre a África central, em que se fala na “segurança” garantida pelo sistema de transmissão por via feminina, Marx questiona “si no es Callié [sic] sino los mismos africanos quienes dieron esta explicación, [lo que] demuestra que la sucesión por línea femenina ya sólo seguía en vigor para los altos funcionarios (jefes) e incluso ellos habían olvidado ya la razón” (MARX/1988).

Em resumo, pode-se dizer que as interferências marxianas referentes ao primeiro eixo temático demonstram o desagrado do autor frente à **maneira mistificadora** de interpretação das sociedades humanas com base em categorias e esquemas de explicação pré-estabelecidos, derivados antes das formulações mentais e abstratas do analista do que pela busca de uma compreensão concreta (como síntese de múltiplas determinações) da realidade social. No caso de Lubbock, essa espécie de “idealismo” se expressaria tanto na adesão desmedida do autor a esquemas interpretativos conflitantes com o material empírico exposto em sua obra quanto com a postura arrogante de um homem que, apesar de atribuir o pioneirismo científico para si, como um “burro civilizado” não conseguiria compreender as dinâmicas sociais próprias das formações não capitalistas, projetando sobre elas os valores e as situações características da sociedade burguesa.

Segundo eixo: o desenvolvimento das concepções religiosas

Outro trecho do livro de Lubbock que Marx escolheu reproduzir foi o da classificação da história das religiões em determinados “estágios” evolutivos, a saber: ATEÍSMO (inexistência de qualquer noção de matéria) → FETICHISMO (pressão do homem para que a deidade cumpra os seus desejos) → TOTEMISMO (adoração de objetos naturais) → XAMANISMO (distanciamento entre a divindade e os seres humanos) → IDOLATRIA OU ANTROPOMORFISMO (deuses adquirindo imagem humana) → DIVINDADE CONVERTIDA em ser sobrenatural → RELIGIÃO (associada à moral).

Com relação ao penúltimo estágio, Marx registra uma discordância pontual em relação à leitura de Lubbock. Para o alemão, não se trataria apenas de uma conversão da divindade em entidade sobrenatural, mas do surgimento de um novo sistema de raciocínio mental; em suas palavras, “una cavilación de la mente”. E vai além. Radicalizando a sua denúncia, Marx acusa Lubbock de desconhecer a “superioridade” do raciocínio selvagem em comparação à mentalidade dos mais devotados europeus. Alguns dos exemplos mobilizados por Lubbock para ilustrar os referidos “estágios” foram transcritos por Marx e se referem a povos da Sumatra, Índia, Sibéria, indígenas norte-americanos e africanos. O autor alemão se mostrou particularmente interessado no exemplo dos **índios** californianos “y su incredulidad e igualdad, etc.” (MARX/1988), que haviam sido descritos por Lubbock como “freethinkers and materialists” (“livres pensadores e materialistas”) (LUBBOCK/1870). Logo, voltando-se contra o tom paternalista que Lubbock e uma de suas fontes de informação adotaram ao apontar uma suposta “incompreensão” de certos grupos africanos sobre a existência de Deus, Marx exclamou ironicamente: “¡pobrecitos!” (MARX/1988).

Mais à frente, após reproduzir uma citação lubbockiana de parte das *Sabedorias* de Salomão sobre as origens da idolatria, Marx registrou em seu caderno um costume verificado na Índia pelo missionário francês Jean-Antoine Dubois (1765-1848), segundo o qual os brâmanes acorrentavam os seus próprios ídolos quando as arrecadações populares atingissem uma quantia abaixo do esperado, e libertavam a deidade somente quando o povo completasse o montante estipulado. Nesse ponto, Marx recorda uma passagem de *Dom Quixote* em que o protagonista encontrava-se na cova de Montesinos quando recebeu a visita de uma amiga e mensageira de Dulcinéia, comunicando-lhe que a amante passava por necessidades e pedia-lhe a quantia de seis *reales*. Possuindo apenas quatro, Quixote entrega-os para a mensageira junto com o recado de que lamentava pelas necessidades da amiga e desejava ser um *Fugger* (sobrenome de uma das mais importantes famílias de banqueiros germânicos da Primeira Modernidade) para poder melhor prestar-lhe ajuda. Voltando-se a Montesinos, Quixote o questiona se era mesmo possível que até os “encantados principales” padecessem de necessidades, ao que lhe é respondido: “Creia-me vossa mercê, senhor D. Quixote de la Mancha, que esta que chamam necessidade em qualquer lugar se usa e por tudo se estende e a todos alcança,

e nem sequer aos encantados perdoa” (CERVANTES SAAVEDRA/2007).

À primeira vista, a remissão ao episódio de Cervantes se resume ao fato de que tanto as deidades indianas quanto Dulcinéia, a amante idolatrada de Quixote, solicitam aos seus subordinados algum tipo de auxílio material sob situações de perigo ou necessidade, ao que são atendidos, e que nesse movimento estaria expresso o sentido e a dinâmica do fenômeno da idolatria, para além da incorporação, pelos deuses, da figura humana. Todavia, a confirmação de Montesinos quanto ao fato de que mesmo os “principais” e “encantados” podem sofrer algum tipo de carência pode ser aplicada (e parece-nos que Marx de fato sugeriu isso ao recordar o caso) também sobre John Lubbock, homem “encantado” da sociedade capitalista britânica e talvez um de seus “principais” representantes no final do século XIX. As análises de Lubbock sobre as formações sociais não capitalistas padeceriam, pois, de uma espécie de carência ou necessidade. Qual seria ela?

Os humores de Marx vão se tornando mais exaltados à medida que Lubbock, ainda sobre a questão da idolatria, procura explicá-la com base em um suposto “estado intelectual más avanzado [dos idólatras] que el culto a los animales o incluso el de los cuerpos celestes”¹⁵. Marx replica:

O sea, que entonces también servir a los dioses como si fueran reyes es ‘inferior’ al nivel de la adoración de ídolos [...] **¡Como si el civilizado inglés [a começar pelo próprio Lubbock] no “adorara” a la reina o al Sr. Gladstone!**¹⁶ [...] **¡perro superficial!** (MARX/1988, grifo meu).

Ainda que, dada a natureza do texto analisado (um caderno de anotações), não devemos esperar encontrar nele o mesmo modo dialético de exposição da crítica presente em outras obras marxianas, e tal como descrito no prefácio ao primeiro volume de *O Capital* (1867), percebe-se que nele Marx não deixa de apropriar-se das categorias e do raciocínio do seu interlocutor para fazê-los se voltarem contra ele próprio durante o processo de negação. Numa outra passagem, em que Lubbock afirma ser difícil compreender a crença primitiva na imortalidade humana, Marx contesta-o aplicando o mesmo estranhamento a dois dos princípios mais elementares do pensamento cristão: as ideias de ressurreição e imortalidade da alma.

“quiere decir: incapaz de morir de muerte natural; Lubbock se ríe aquí de sí mismo y no sabe bien cómo; encuentra completamente natural el que sean ‘capaces’ de

¹⁵ Nesse ponto, um novo sinal exclamatório é inscrito por Marx após um trecho no qual Lubbock afirma haver uma paulatina separação entre chefes e súditos à medida que a “civilização” progride entre os povos. Sem maiores detalhes, podemos supor que ele tenha visto uma analogia, ou mesmo uma relação direta, entre essa elaboração de Lubbock e a concepção idealista do Estado (a qual pressupunha haver uma separação formal e absoluta entre este e a “sociedade civil”), cuja crítica Marx fizera ao longo de toda a sua vida e registrou em diferentes escritos anteriores. A esse respeito, ver, principalmente: (MARX/2010a), (MARX/2010b), (MARX/2010c) e (MARX/2012).

¹⁶ Referência a William E. Gladstone, líder do Partido Liberal e Primeiro Ministro britânico durante a época que Marx escrevia as suas notas.

una muerte innatural, es decir, que sigan viviendo, aunque muertos de muerte natural” (MARX/1988)¹⁷.

Em meio a uma série de sociedades presentes e pretéritas cujos costumes previam cerimônias de sacrifícios rituais e consumo das vítimas em homenagem aos deuses (de Congo, Tibete, Nova Zelândia, Guiné, Ilhas Fiji, Índia, índios “pele-vermelhas”, Egito, Império Asteca, ameríndios brasileiros, Império Inca, algumas áreas e períodos da Antiguidade clássica e os judeus antigos), Marx enxergava uma “identificação” entre vítimas e deidades onde Lubbock não podia ver mais do que uma “curiosa confusão” (LUBBOCK/1870), e outra vez mobilizou o exemplo do dogma cristão para cobrar do escritor inglês um olhar mais objetivo das sociedades analisadas: “No sólo el buey Apis [referência à divindade animal do antigo Egito], la víctima, sino también el cordero sacrificial, Cristo, igual a Dios, su hijo unigénito” (MARX/1988).

Em seguida, Marx faz troça de uma narrativa que Lubbock retirou dos escritos do religioso presbiteriano John Dunmore Lang (1799-1878), o qual alegava possuir um amigo que havia se esforçado para convencer um inteligente aborígene australiano sobre a possibilidade de existência da vida sem o corpo [nas palavras de Lubbock: “hacer comprender”; nas de Marx: “hacer creer”]; o nativo teria caído no riso quando ouviu aquilo, imaginando se tratar de uma brincadeira; logo, porém, percebeu que o seu interlocutor não estava com piadas e desatou a rir ainda mais. Lubbock interpretou o riso do australiano como expressão de sua incapacidade de compreensão sobre o elevado princípio da alma (eis, aqui, uma manifestação direta do seu “idealismo”). A Marx, por outro lado, pareceu que a gargalhada devia-se à percepção do aborígene “de que el caballero era un borrico absolutamente sincero” (grifo meu). Repete-se a mesma sentença, já feita anteriormente: “Lubbock se ríe de sí mismo y no sabe cómo” (MARX/1988).

Após designá-lo como um “animal”, Marx ironizou a lamentação de Lubbock sobre a visão estreita dos que pensam a ciência como hostil às “verdades” da religião: “¡filisteos de ancha vista!” (MARX/1988). Essa intervenção tanto retoma a arrogante pretensão de pioneirismo científico por Lubbock quanto sintetiza o teor da crítica que Marx apenas esboça em seus comentários marginais sobre os trechos copiados: o olhar de Lubbock sobre as sociedades não capitalistas seria representativo dos véus ideológicos que o ligavam à sociedade burguesa e o colocavam numa posição social privilegiada e dominante, muito embora o essencial da visão crítica de Marx sobre Lubbock estivesse longe de reduzir-se a uma simples, mecânica e imediata relação entre a consciência ideológica e a condição social do seu interlocutor.

¹⁷ Esse jogo dialético de ironias, que promove a inversão de posições entre “civilização” e “selvageria”, faz lembrar a maneira como Marx, em um de seus primeiros escritos de juventude, concluíra o seu o terceiro artigo sobre a “Lei referente ao furto da madeira” (1842): “Para os *selvagens de Cuba*, o ouro era o *fetichismo dos espanhóis*. Eles organizaram uma celebração para ele, cantaram em volta dele e em seguida o jogaram ao mar. Caso tivessem assistido à sessão dos deputados renanos, os selvagens de Cuba não teriam considerado a *madeira* como o *fetichismo dos renanos*? Porém, alguma sessão posterior lhes teria ensinado que o fetichismo está associado à zoolatria, e os selvagens de Cuba teriam jogado as *lebres* ao mar para salvar as *pessoas*” (MARX/2017).

Terceiro eixo: a transmissão de bens e os mecanismos de mediação de conflitos

As últimas anotações de Marx sobre o livro de Lubbock consistem em transcrições pontuais de passagens referentes a noções de propriedade, direitos de primogenitura e mecanismos de transmissão de bens em algumas sociedades não capitalistas. Mais especificamente, Marx se mostrou interessado nas informações de que entre alguns povos da Austrália, da África e da Polinésia, os processos de transmissão (do poder, da terra e outras posses) ocorreriam enquanto o pai ainda estivesse vivo, por vezes logo após o nascimento das crianças; de que nas ilhas Fiji, esse sistema de primogenitura era combinado com a já mencionada herança por linha feminina; de que australianos e indígenas norte-americanos, bem como os habitantes da Sumatra, teriam por costume que o pai anexasse o nome do filho ao seu próprio, e não o contrário; finalmente, de que nesses povos, os poderes de administração judiciária dos seus chefes estavam limitados a não afetarem os interesses gerais das comunidades, sendo prática corrente uma espécie de regulação social da vingança, que implicaria numa espécie de “crédito” do castigo entre as partes (MARX/1988).

“¡El asunto Shylock!”, exclama Marx na última linha de suas notas sobre Lubbock (essa foi a sua única manifestação sobre o terceiro eixo), fazendo referência ao agiota judeu e personagem de *O Mercador de Veneza*, de W. Shakespeare, que como garantia de um empréstimo feito ao seu rival cristão, cobrara como pagamento a própria carne do fiador (SHAKESPEARE/2002). De um lado, Marx lembrou-se desse “assunto” em função do tipo de “crédito” de vingança verificado por Lubbock nas sociedades que estudou. De outro, conforme explicitou o tradutor da edição espanhola dos *Cadernos*, Shylock “representa la pretensión sangrienta de disponer de los individuos como mercancía”, tópica recorrente no conjunto da obra marxiana (MARX/1988). Porém, parece-nos evidente que as menções ao crédito e à usura voltam-se igualmente contra o próprio Lubbock, cuja atividade de banqueiro, uma espécie de agiota “nacional”, afinal de contas, definia o seu lugar na sociedade de classes.

III

À guisa de conclusão, pode-se dizer que as notas sobre Lubbock demonstram um amplo reconhecimento por Marx da historicidade das formações sociais classificadas pelos seus contemporâneos como “primitivas”, o que significava rejeitar de maneira radical o tipo de evolucionismo positivista e etnocêntrico que dominava o cenário científico europeu do último quartel do século XIX, do qual Lubbock seria um privilegiado expoente. Sem compartilhar qualquer tipo de fetichismo filantrópico ou atração culturalista pelo “exótico”, as anotações de Marx carregam a defesa de uma leitura efetivamente histórica sobre as sociedades indígenas do presente e do passado, negando reduzi-las a esquemas explicativos fixos e pré-estabelecidos. Tratava-se, portanto, de fazer com que a análise concreta das situações históricas concretas antecederesse no método a interpretação sobre os modos de organização social anteriores e/ou alternativos ao da sociedade burguesa.

Dessa “necessidade” quixotesca padecia até mesmo a obra do “principal” evolucionista e “encantado” banqueiro britânico John Lubbock, algo que naquele momento talvez somente o velho Mouro (apelido com o qual Marx ficara conhecido entre seus amigos e familiares), cujo método do materialismo histórico havia alcançado já o seu maior nível de maturidade, poderia oferecer.

Evidentemente, inexistia nas referidas notas uma formulação crítica de fato, sendo elas, na verdade, parte constituinte de um momento particular do movimento de “negação” que, seguindo a dialética do materialismo histórico, poderia ter levado Marx à construção de uma crítica mais ampla da nascente disciplina antropológica, não fosse pelo seu óbito.

Seja como for, fica claro pelo conjunto dos qualificativos ali lançados direta ou indiretamente contra Lubbock (“borrico civilizado”, “perro superficial”, “animal”; e incluindo também os de ácida ironia, como “filisteo de ancha vista”, “grande, supremo”) que a negação marxiana ultrapassava as fronteiras do campo pretensamente “puro” e “neutro” da ciência, correspondendo igualmente ao embate político e ideológico condicionante da dinâmica das classes sociais. Lubbock mantinha-se preso aos limites ideológicos do modo de produção que lhe garantia uma posição socialmente dominante. A sua incompreensão sobre as realidades não capitalistas – assim como o etnocentrismo e a arrogância intelectual própria de um homem seguro de sua posição social, ambos reprovados por Marx – seriam, portanto, expressão da decadência ideológica do mundo burguês, à qual Marx contrapôs, ao sublinhá-las de maneira valorativa, tanto a “igualdade” quanto uma certa “superioridade” no modo de pensar daquelas coletividades.

Nesse sentido, a postura de John Lubbock em relação aos povos não capitalistas se assemelhava à do já mencionado negociante judeu shakespeariano diante do seu adversário cristão. Como em Shylock, as relações entre Lubbock e a dinâmica das sociedades que constituíam seu objeto de investigações (“comprarei convosco, venderei convosco, falarei convosco, passarei convosco”) se encerravam onde e quando a última não se enquadrasse nas concepções simbólicas e materiais do analista (“mas não comerei convosco, nem beberei, nem rezarei convosco”). Nesses casos, o trabalho do Barão de Avebury consistiria em abstrair das referidas sociedades a sua concretude histórica, mutilando delas a sua verdadeira “carne”.

REFERÊNCIAS

ANDERSON, Kevin. *Marx at the Margins: on nationalism, ethnicity and non-western societies*. Chicago: University of Chicago, 2010.

CAMBRIDGE ALUMNI DATABASE (Online). Disponível em: <http://venn.lib.cam.ac.uk>.

Acessado em 22/01/2018.

CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de. *O engenhoso cavaleiro D. Quixote de La Mancha, segundo livro [1615]*. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2007.

ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA, v. 3 (Online). Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/John-Lubbock-1st-Baron-Avebury>. Acessado em 22/01/2018.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado [1884]*. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Best Bolso, 2016.

HOBBSAWM, Eric. *A Era do Capital, 1848-1875*. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

KRADER, Lawrence. *The works of Marx and Engels in Ethnology Compared*. International Review of Social History, n. 18 (2), 1973.

KRADER, Lawrence (Ed.). *Die Ethnologischen Exzerptheft*. Tradução de Angelika Schweikhart. Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

KRADER, Lawrence (Ed.). *Los apuntes etnológicos de Karl Marx*. Tradução de José Maria Ripalda. Madrid: Siglo XXI, 1988.

KRADER, Lawrence (Ed.). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. 1. ed. Assen: Van Gorcum, 1972.

KRADER, Lawrence (Ed.). *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. 2. ed. Assen: Van Gorcum, 1974.

KRADER, Lawrence. Excerpts from M. M. Kovalevski. In: *The Asiatic Mode of Production*. Assen: Van Gorcum, 1975.

LUBBOCK, John. *Paz e Felicidade [1909]*. São Paulo: Pensamento, s/d.

LUBBOCK, John. *Pre-historic Times [1865]*. London: Williams and Norgate, 1865.

LUBBOCK, John. *The origin of civilization and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. New York: Appleton and Company, 1870.

LUBBOCK, John. *The origin of civilization and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. 2. ed. New York: Appleton and Company, 1898.

MARX, Karl. *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel (1843)*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Crítica ao Programa de Gotha (1875)*. São Paulo: Boitempo, 2012.

MARX, Karl. *Cuadernos Etnológicos de Karl Marx. Extractos Escogidos*. La Paz: Ofensiva Roja, 1988.

MARX, Karl. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. 1. ed. La paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional; Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2009.

MARX, Karl. *Escritos sobre la Comunidad Ancestral*. 2. ed. La paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional; Presidencia de la Asamblea Legislativa Plurinacional, 2015.

MARX, Karl. *Karl Marx in seinen Briefen*. (Edição de Saul K. Padover). München: C.H. Beck Verlag, 1985.

MARX, Karl. *Lutas de classes na Alemanha (1844)*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *Os Despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica (1844)*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *The First Writings of Karl Marx*. (Edição de Paul M. Schaffer). New York: Ig Publishing, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MUSTO, Marcello. *O Velho Marx: uma biografia de seus últimos anos (1881-1883)*. São Paulo: Boitempo, 2018.

PETTITT, Paul; WHITE, Mark. *John Lubbock, caves, and the development of Middle and Upper Palaeolithic archaeology*. Notes and Records of The Royal Society, 68 (1). London, 2014 (disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3928871/>).

SHEAKESPEARE. *O Mercador de Veneza [1598]*. Tradução de Helena Barros. Água Forte: Almada, 2002.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

VELLOSO, Gustavo. ANTI-LUBBOCK: As “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury.
Data de submissão: 21/03/2018 | Data de aprovação: 14/08/2018

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:
VELLOSO, Gustavo. ANTI-LUBBOCK: As “negações” do velho Mouro contra o Barão de Avebury.
In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 72-86, jan./dez. 2018.

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE I]

ONTO A CRITIQUE OF ANTHROPOLOGICAL REASON [PART I]

Lucas Parreira Álvares



PARA UMA CRÍTICA DA RAZÃO ANTROPOLÓGICA [PARTE I]

ONTO A CRITIQUE OF ANTHROPOLOGICAL REASON [PART I]

Lucas Parreira Álvares¹

RESUMO: O objetivo desse artigo é estabelecer os fundamentos para uma crítica com viés marxista à razão antropológica. Para isso, se buscará investigar sobre 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 para uma crítica da 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 with its own historical development and, by this, to present the inherent contradictions to its formation from a necessary dialog with marxist theory. At last, it will suggest few elements understood as fitting to a critique of anthropological reason.

KEYWORDS: Anthropology; Marxism; Critical.

“Toda a ciência seria supérflua se a aparência externa e a essência das coisas coincidissem diretamente/plenamente”

Karl Marx

Considerações Iniciais

O presente estudo é um planejamento para um extenso trabalho futuro. Os dois objetivos principais consistem em: 1) identificar o que seria a “razão antropológica”, ou

¹ Mestrando em Direito e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais. Contato: lucasparreira1@gmail.com. <http://lattes.cnpq.br/6602681727502868>

seja, as especificidades que fazem da Antropologia um campo de conhecimento autônomo; 2) apresentar um esboço sugerindo os caminhos a serem percorridos para uma crítica da razão antropológica. Este artigo – “Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]” - se limita ao objetivo número 1². O modo pelo qual essa espécie de “razão antropológica” deve ser encontrada não passa por um diálogo apenas com autores pertencentes a uma tradição crítica de pensamento no seio da literatura desse campo de conhecimento, mas sim, principalmente a partir da articulação entre aqueles teóricos tradicionais tido como clássicos ou fundamentais pela história do pensamento antropológico. Desse modo, embora as principais teses aqui expostas por autores da Antropologia tradicional não refletem a posição do autor desse trabalho, elas são fundamentais para a compreensão do que é a razão de ser e de existir da Antropologia.

Acreditamos que, na medida em que um texto é apresentado a público, não deve haver limites impositivos sob o modo pelo qual ele deve ser aceito ou mesmo avaliado. Ainda que esse trabalho tenha a forma de um estudo introdutório ou de um planejamento inicial a um trabalho por vir, não fazemos quaisquer objeções ou imposições de limites a eventuais avaliações ou críticas e, para além disso, as consideramos desejáveis.

Introdução

A origem da Antropologia enquanto um campo de conhecimento autônomo está uma constante disputa. Alguns autores sugerem que sua gênese se constituiu a partir da formulação do conceito de “cultura” de Edward Burnett Tylor (cf. ROCHA; FRID, 2015) ou mesmo das “investigações de campo” desenvolvidas por Lewis Morgan junto aos Iroqueses na segunda metade do Século XIX; outros remontam sua origem ao Iluminismo europeu no Século XVIII (cf. HARRIS, 1979, p.7; FIRTH, 1977, p.63); é possível identificar aqueles que atribuem sua origem aos resultados dos processos de colonização nos fins do Século XV (cf. GODELIER, 1980, p.261; COPANS, 1974, p.15-17), aliado a invenção da imprensa e a consequente catalogação de informações obtidas nas expedições marítimas; e, como não poderia deixar de ser, há estudiosos que acreditam que as primeiras características do que hoje denominamos Antropologia tenha se originado na Grécia antiga a partir das classificações de Heródoto (cf. ERIKSEN; NIELSEN, 2001, p.9-11). O que nos interessa, entretanto, é o momento em que as determinações que caracterizam a essência desse campo de conhecimento se constituíram, ou seja, o momento em que a antropologia se tornou Antropologia.

Para identificar a essência da Antropologia, pode parecer conveniente partirmos das sociedades e dos grupos étnicos que constituíram o objeto desse campo de conhecimento e de seus estudiosos, os antropólogos. Mas se diante dessa opção tivermos

² Nota da Equipe Editorial]: O presente artigo é a primeira parte de um trabalho maior desenvolvido por Lucas Parreira Álvares. A segunda parte intitulada Para uma crítica da razão antropológica [Parte II] será publicada no próximo número da Revista Práxis Comunal.

um olhar mais crítico, perceberemos que ao fazermos essa abstração – arbitrária - não é possível apreender o movimento real e os elementos constitutivos da Antropologia pois, embora essa abordagem possa parecer óbvia, ela é falha para nosso objetivo na medida em que partiríamos de uma abstração complexa para abstrações cada vez mais simples e, posteriormente, retornaríamos - já de maneira desordenada - a abstrações complexas.

Dentre as investigações realizadas sobre a Antropologia, consideramos que, em algumas delas, o movimento das categorias desse campo de conhecimento apresentaram-se de maneira desordenada, por exemplo: as investidas de Augé e Colleyn (2005) sobre o que é a Antropologia partem do “objeto”, para depois compreender a “etnografia” e em seguida as principais “temáticas” desse campo; a investigação antropológica de Copans (1974), também parte do “objeto” para depois compreender “os métodos e as técnicas”; já a investigação de Radcliffe-Brown (1958) parte de uma “definição” de Antropologia, em seguida busca identificar os “precursores”, depois disserta sobre a “formação da antropologia social” e conseqüentemente as principais influências de seu tempo. Um trabalho que buscou ter um ordenamento distinto foi o de Lévi-Strauss (2008) que partiu de um balanço de como a Antropologia se conforma em universidades através de “cadeiras” e “departamentos”, em seguida migra para os “campos de estudo”, depois distingue “etnologia/etnografia/antropologia” para em seguida relacionar esse campo de conhecimento com os outros campos científicos.

Caso uma investigação para a compreensão da essência da Antropologia parta, portanto, de uma sociedade determinada, esse ponto de partida não pressupõe a etnografia, nem as técnicas de pesquisa e nem seu desenvolvimento histórico. Mas partindo do concreto representado, o sentido das abstrações se inverte, afinal, “a categoria mais simples pode expressar relações dominantes de um todo ainda não desenvolvido, ou relações subordinadas de um todo desenvolvido que já tinham existência histórica antes que o todo se desenvolvesse no sentido que é expresso numa categoria mais concreta” (MARX, 2011a, p.80). Se parto da monografia³, por conseguinte pressuponho as técnicas procedimentais; a sociedade investigada; os estudos comparativos, o desenvolvimento da Antropologia enquanto um campo científico autônomo, entre outras categorias pertencentes ao âmbito de nossa investigação. É possível falar de Antropologia sem antes pressupor a monografia antropológica, mas ao falar nesse tipo de monografia, é também da antropologia que se está falando. A ordem em que essas categorias da Antropologia são dadas não se conformam com base na ordem em que foram historicamente determinadas, mas sim, através da relação que tais categorias mantêm entre si no interior desse próprio campo de conhecimento.

Independentemente do ponto de partida de uma pesquisa específica, se considerarmos que o nosso tema investigado é uma produção material, faz-se necessário

³ É comum ao contexto brasileiro tratar como “monografia” a estrutura do trabalho de conclusão dos cursos de graduação. Porém a noção de “monografia”, no contexto antropológico, remete a outro sentido.

ter um conta o real ponto de partida da realidade movente. Assim sendo, “como os indivíduos produzem em sociedade, a produção de indivíduos, socialmente determinada, é, naturalmente, o ponto de partida” (MARX, 2008, p.237). Considerando, portanto, a monografia antropológica uma produção material ao mesmo tempo em que é uma abstração simples através da qual se pressupõe as principais determinações desse campo de conhecimento, torna-se necessário rastrear os nexos internos das características presentes nessa categoria para, assim, desvendarmos a sua especificidade e, conseqüentemente, das demais categorias essenciais da Antropologia no interior da totalidade desse campo de conhecimento.

1. Da Monografia

A monografia é o resultado da produção antropológica. Nela está contida a reflexão teórica acerca de determinado assunto investigado, os documentos e as informações que dão suporte à pesquisa e principalmente a exposição da coleta de dados por parte do antropólogo. Uma biblioteca de Antropologia, independentemente de sua especificidade, manifesta-se como um grande acervo de monografias das mais diferentes regiões. Para Lévi-Strauss, o estudo da Antropologia implica em uma leitura que deve ser concentrada “menos nos manuais (...) ou nas obras teóricas (...), e mais nas monografias, isto é, os livros por intermédio dos quais o estudante é levado a reviver uma experiência vivida de campo” e que, graças a elas, também conseguem “acumular uma massa considerável de conhecimento indispensável para lhe dar a bagagem intelectual exigida e alertá-lo contra generalizações e simplificações apressadas” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.525). Mesmo Abner Cohen (1979, p.57), a seu modo, já era capaz de propor a seguinte reflexão: “deixando de lado as formulações metodológicas e teóricas explícitas, (...) o que tem feito os antropólogos sociais para estudarem a estrutura social de forma totalizadora? A resposta pode ser encontrada nos estudos monográficos que eles realizam”. O curioso, é que, como afirma Augé (1998, p.45), já sob uma perspectiva etimológica o termo em questão possui um caráter essencialmente contraditório: *monos*, de *mono-grafia*, significa, originalmente, tanto a totalidade como a unidade: uma só coisa, porém, a coisa inteira. Essa contradição se evidencia ao considerarmos que a monografia não se resume a um modelo único pré-elaborado de exposição do resultado do trabalho do antropólogo, sendo possível manifestar-se sob formas diversas.

Podemos caracterizar em dois os tipos tradicionais de monografias sob o ponto de vista antropológico: o primeira é a “monografia total”, que se pretende como uma descrição de todos os aspectos de uma etnia ou de um conjunto de etnias (COPANS, 1974, p.75), como é o caso d’*Os Nuer*, e dos *Azande*, de Evans-Pritchard, os *Tchambuli*, de Margareth Mead, ou mesmo os *Gouros* de Meillassoux – esse é o formato pelo qual podemos inferir que esse tipo de monografia, pelo jargão dos antropólogos, aparece sob a forma de “uma cultura para chamar de sua”.

O segundo é o tipo que podemos caracterizar como “monografia parcial e coletiva”, que é um modo de exposição no qual se incita a pesquisa comparativa, seja pela compreensão dos fenômenos de troca ou mesmo pela modificação de um elemento de uma cultura a outra. Consiste em uma série de artigos que dizem respeito a um mesmo domínio da vida social estudada entre diferentes povos a partir de diferentes investigadores (Idem, 1974, p.75), o que propicia não só o rompimento com uma abordagem individual da pesquisa, como também fomenta olhares distintos para uma mesma temática. Nesse gênero, podemos constatar obras como *Politics and history in band societies*, de Eleanor Leacock e Richard Lee; *Peoples of Africa: cultures of Africa south of the Saara*, sob edição de James L. e Gibbs Jr., entre tantas outras.

Analisando as especificidades do produto do trabalho antropológico, podemos observar que Malinowski e Evans-Pritchard não fizeram de suas principais monografias – *Argonautas do Pacífico Ocidental* e *Os Nuer*, respectivamente – um texto meramente descritivo das sociedades estudadas, nem tampouco fizeram “*tabula rasa*” do conhecimento previamente existente. Ao analisarmos a exposição desses trabalhos notamos que embora as descrições dos povos investigados apareçam ali enquanto elemento central, é também perceptível nesses textos as reflexões teóricas que dão sustentação às descrições das sociedades investigadas pelos autores. Além disso, a literatura que os antecederam foi de extrema importância para seus trabalhos, não só as que se referem a relatos das próprias sociedades por eles investigadas, como também as temáticas correlatas que puderam servir de suporte e contextualização para o desenvolvimento de suas monografias. Um exemplo comum aos dois autores foi a menção às investigações de C. G. Seligman, membro da importante *Cambridge School of Anthropology* e referência entre os estudos que precederam tanto o Funcionalismo Britânico quanto boa parte da tradição antropológica do Século XX.

Malinowski, para além dos diversos agradecimentos a Seligman nos capítulos iniciais de *Argonautas* afirmou sobre o desenvolvimento de seu trabalho que “no que diz respeito à metodologia, devemos à *Cambridge School of Anthropology* a introdução dos critérios realmente científicos no tratamento do problema”, referindo-se ao fato de que “especialmente nas obras de Haddon, Rivers e Seligman, há sempre perfeita distinção entre *observação dos fatos e conclusões*⁴ e nelas podemos claramente perceber sob que condições e circunstâncias foram realizadas as pesquisas” (MALINOWSKI, 1978, p.18). Já Evans-Pritchard, no prefácio d’*Os Nuer*, agradece aos estudos de Seligman e de B.Z. Seligman, sua esposa que, “embora eles não tenham feito qualquer investigação entre os Nuer, suas brilhantes pesquisas entre outros povos nilotas, especialmente os Shilluk e os Dinka, lançaram as bases de todos os estudos futuros nessas regiões” (EVANS-PRITCHARD, 1978, p.1). Mesmo Lewis Morgan, em *League of the Iroquois*, ainda no ano de 1851, já fazia referência a um autor que foi importante para o desenvolvimento de seu trabalho, ainda

⁴ Itálicos originais do autor.

que se tratasse de um momento em que a Antropologia sequer era consolidada sob a forma a qual atualmente a concebemos: “Para Charles T. Porter, De Nova York, que fez extensas investigações sobre as instituições civis e domésticas dos iroqueses e as processou, em muitos casos, em conexão com o autor” (MORGAN, 1962, p.11) – por “autor”, refere a si próprio. Isso demonstra que a monografia antropológica é um complexo de múltiplas determinações e, embora não haja um modo fixo através do qual tal empreendimento deva ser realizado, é possível, nesse gênero, observar traços comuns entre as exposições de autores distintos no que concerne à composição final de seus trabalhos.

Todavia, as discussões sobre o modo pelo qual a monografia antropológica deve ser elaborada geraram controvérsias no seio da tradição desse campo de conhecimento. Lévi-Strauss, por exemplo, defende que se o investigador limita sua abrangência ao estudo de uma única sociedade, ele poderá desenvolver uma obra mais rigorosa do que se realizasse um estudo comparando-a com outras formas: “a experiência comprova que as melhores monografias geralmente se devem a pesquisadores que viveram e trabalharam numa única região” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.33). Mas Lévi-Strauss também reconhece que a abordagem de uma única sociedade proíbe “qualquer conclusão quanto às outras” (2008, p.33). Porém, e se acontecer de as características de uma sociedade estarem vinculadas com as de outra a partir de relações estabelecidas, sejam essas profícuas ou não? É o que foi comprovado em *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*, texto monográfico de Edmund Leach. Sabe-se que o antropólogo britânico, ao desenvolver seu trabalho sobre os Kachin, esteve diante da necessidade de investigar também os Chan para, enfim, compreender a própria sociedade que de início investigava – ou, em outros termos, aquela sociedade para chamar de “sua”. Leach (1976, p.23) afirma que “está dentro das convenções normais da Antropologia que as monografias sobre os Kachin ignoram os Chan e as monografias sobre os Chan ignoram os Kachin. Entretanto, os Kachin e os Chan são, por quase toda parte, vizinhos contíguos”, e, no que se refere aos estudos ordinários da vida, esses dois povos “participam muitas vezes juntos”.

Muito embora esse gênero de produção apresente múltiplas determinações, é na descrição das sociedades investigadas que se concentram as principais atenções da monografia antropológica, a tal ponto que um estudo meramente descritivo de uma etnia, sem qualquer reflexão teórica, não deixaria de ser entendido como uma monografia. Isso se dá pela constatação, como veremos, de como a etnografia já surgia enquanto a determinação central das monografias e tem se tornado o procedimento determinante também da Antropologia. Uma comprovação dessa tendência está no fato de que falar sobre a “etnografia de Malinowski” se referindo aos *Argonautas*, pode soar menos estranho do que falar da “monografia de Malinowski”. Essa mudança de centralidade é perigosa na medida em que o campo etnográfico, embora não seja determinado, é orientado pela visão teórica do antropólogo e, como consequência, o leitor que se coloca diante de monografias etnográficas “nunca pode ter certeza sobre que tipo de material que

foi realmente coletado e registrado pelo antropólogo em seus diários de campo” (VAN VELSEN, 1987, p.345). Pela maneira com que a Antropologia tem se manifestado, a leitura de uma monografia está intimamente vinculada à confiança que o leitor deve ter com o antropólogo que desenvolveu o trabalho de campo.

Por um lado, e levando em consideração o desenvolvimento bem como as características expressas por esse campo de conhecimento, podemos sugerir que o modo de ser da Antropologia depende da espécie monografia enquanto forma de exposição do resultado das investigações do antropólogo. Por outro, essa absorção da forma monográfica pelo estudo etnográfico pode apresentar alguns riscos para a determinação da razão de ser e de existir da Antropologia. Vejamos, portanto, as especificidades presentes no assim denominado procedimento etnográfico.

2. Da Etnografia

Vimos que a monografia aparece sob a forma de uma necessidade enquanto modo de exposição dos trabalhos do antropólogo; vimos também como, paulatinamente, o procedimento etnográfico tem se manifestado na monografia antropológica enquanto parte essencial da mesma, e, por consequência, sobressaído a essa própria forma de exposição. Diante disso, é necessário que concentremos os olhares desse estudo às vicissitudes presentes no que tem se denominado “etnografia”.

Os dados da Antropologia derivam, em última instância, da observação daquilo que é investigado. O ato de observar e descrever as características presentes em determinada sociedade tribal, por exemplo, é o tipo de trabalho que metamorfoseia o pesquisador em etnógrafo. Essa tarefa, entretanto, não é fruto do surgimento da Antropologia enquanto campo de conhecimento autônomo. É possível observar, desde a História Antiga, a descrição feita por determinado povo acerca de outras culturas. Mas somente nos finais do Século XV essa descrição ganhou uma nova roupagem, embora essa prática fosse desempenhada principalmente por exploradores e missionários e essa forma de trabalho ainda não tivesse a profundidade e a complexidade das etnografias contemporâneas (CONKLIN, 1988, p.154) - tampouco era utilizado esse termo para se referir a esse tipo de investigação. A origem do termo “etnografia”, do ponto de vista das ciências humanas e sociais, só veio a aparecer no ano de 1826 através do geógrafo italiano Adriano Balbi a partir de seu *Atlas Etnográfico Global*, ou “classificação dos povos antigos e modernos de acordo com sua língua”. Mas o termo “etnografia”, na utilização feita por Balbi, se referia à classificação de grupos humanos a partir de suas características linguísticas.

Acreditamos, entretanto, que a primeira prática etnográfica - embora não seja tratada pela literatura hegemônica nesses termos - que teve como fundamento uma articulação consciente entre campo e teoria em prol de uma pesquisa, da qual já era possível observar esforços em função de uma espécie de “intenção antropológica”, foi realizada por Lewis Morgan através de suas descrições dos costumes iroqueses na segunda metade

do Século XIX. Entretanto, mesmo antropólogos críticos como Copans tentam afastar de Morgan esse “mérito”. Para o francês, “é entre 1880 e 1915 que ‘nasce’ o trabalho de campo com Franz Boas e Bronislaw Malinowski, entre outros, e é este nascimento que explica o prodigioso desenvolvimento da antropologia a partir de 1900” (COPANS, 1971, p.25).

Em seguida a Morgan, Franz Boas, entre 1883 e 1884, conviveu com os nativos da Terra de Baffin e os Kwakiutl da ilha de Vancouver, e as informações ali obtidas foram absolutamente relevantes para suas formulações teóricas. Mas apenas com Malinowski, a partir d’*Os Argonautas*, a etnografia, na maneira como hoje é referida, manifestou-se de maneira mais refinada.

É a clássica monografia *Argonautas do Pacífico Ocidental* que propiciou a Malinowski o reconhecimento por parte da literatura antropológica como o autor responsável por inaugurar a assim chamada “pesquisa etnográfica” nos moldes pelos quais esse tipo de empreendimento é atualmente reconhecido pela Antropologia. O autor (1978) enfatizou e resumiu em três os itens principais através dos quais tornar-se-ia possível a realização de seu “método”: 1) o investigador deve guiar-se por objetivos verdadeiramente científicos e conhecer as normas e critérios da etnografia moderna; 2) o investigador deve providenciar boas condições para seu trabalho, ou seja, deve viver efetivamente entre os nativos; 3) o investigador deve recorrer a um certo número de métodos especiais de recolhimento, manipulando e registrando suas provas. Mais do que essa espécie de esquema que se tornou uma “citação célebre” na literatura antropológica, as reflexões trazidas por Malinowski na introdução dos *Argonautas* intitulada “Tema, método e objetivo desta pesquisa” são de extrema valia para o modo como essa obra teve sua influência na tradição que se seguiu.

Por um lado, o autor defende a importância do estudo etnográfico como parte constitutiva desse campo de conhecimento que começava a adquirir traços mais efetivos. Quando Malinowski se refere a etnografia, ele está falando, em seus termos, da descrição de “resultados empíricos e descritivos da ciência do homem” (MALINOWSKI, 1978, p.22). O autor defendia a necessidade de um trabalho que contemplasse todas as determinações presentes daquilo que se investigava: “sem dúvida, para que um trabalho etnográfico seja válido, é imprescindível que cubra a totalidade de todos os aspectos – social, cultural e psicológico – da comunidade” (1978, p.12). Por outro lado, Malinowski reconhecia as limitações impostas a esse tipo de estudo: “na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas” (1978, p.18-19). Ao reconhecer o caráter das fontes de informações do etnógrafo, o autor de *Argonautas* desnuda uma das particularidades mais específicas da Antropologia: a compreensão de que as fontes desse tipo de estudo “não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória dos seres humanos” (1978 p.19). Mas isso não quer dizer que documentos materiais fixos não sejam fontes para o trabalho do

antropólogo⁵, e sim, que esse tipo de fonte não corresponde ao alcance do que pretende a totalidade do assim chamado estudo antropológico. Por esse motivo, dado o caráter de fontes advindas do “comportamento e memória dos seres humanos” e a dificuldade de expor tais materiais, o autor em questão conclui que, “na etnografia, é frequentemente imensa a distância entre a apresentação final dos resultados da pesquisa e o material bruto das informações coletadas pelo pesquisador através de suas próprias observações, das asserções dos nativos, do caleidoscópio da vida tribal” (1978, p.19).

Toda uma tradição de antropólogos que sucedeu a geração de Malinowski tentou, cada um a seu modo, investigar o que seria a especificidade da pesquisa etnográfica no âmbito da Antropologia. Lévi-Strauss, por exemplo, afirmou que “a etnografia consiste na observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade, (...) e visando a restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.18-19); para Spradley (1979), etnografia “é uma descrição de um sistema de significados de um determinado grupo”; Leininger (1985, p.35) define a etnografia como um processo sistemático de “observar, detalhar, descrever, documentar e analisar o estilo de vida ou padrões específicos de uma cultura ou subcultura, para apreender o seu modo de viver no seu ambiente natural”. E a definição do que seria essa “etnografia” é constante nos prefácios e introduções de obras de autores ainda que no contexto contemporâneo.

Mas a constatação é explícita: a etnografia em si tornou-se o elemento central e determinante quando nos referimos a esse campo de conhecimento. Essa inflexão epistemológica da Antropologia se expressa no fato de que um campo científico que tinha sua especificidade assegurada a partir do âmbito e dos caminhos a serem investigados, passou a guiar-se predominantemente por um elemento constitutivo do modo pelo qual a pesquisa deve ser realizada. Essa mudança abriu novos caminhos para a Antropologia - sobretudo no tocante às possibilidades da assim denominada “antropologia urbana” - e passou a se distinguir de outros campos das ciências humanas e sociais, principalmente a Sociologia, não pelo objeto desse campo de conhecimento mas sim pela suposta especificidade do trabalho desempenhado pelo antropólogo. É essa transição que justifica a fala de Clifford Geertz (2001) ao sugerir que a situação atual da Antropologia se define em termos de um estilo de pesquisa, não em termos daquilo que ela estuda⁶. E assim a

⁵ Como já dizia Malinowski: “O pesquisador de campo depende inteiramente da inspiração que lhe oferecem os estudos teóricos; nesse caso, encontrará em si próprio todo o estímulo à sua pesquisa. Mas as duas funções são bem distintas uma da outra, e na pesquisa propriamente dita devem ser separadas tanto cronologicamente quanto em condições de trabalho” (MALINOWSKI, 1978, p.23).

⁶ “A única pergunta, agora que “[ciência] do Homem” é um pouco demais como resposta, é: ciência de quê? A resposta a essa pergunta dilacerante tem consistido menos em respondê-la do que em voltar a enfatizar o “método” que, pelo menos desde Malinowski é considerado o princípio e o fim da Antropologia social - o trabalho etnográfico de campo. O que fazemos que os outros não fazem, ou só fazem ocasionalmente, e não tão bem feito, é (segundo essa visão) conversar com o homem do arrozal ou a mulher do bazar, quase sempre em termos não convencionais, no estilo “uma coisa leva a outra e tudo leva a tudo o mais”, em língua vernácula e por longos períodos de tempo, sempre observando muito de perto como eles se comportam. O caráter especial “do que os antropólogos fazem” sua abordagem holista, humanista, sobretudo qualitativa e fortemente artesanal da pesquisa social, é o cerne da questão (como nos ensinamos a afirmar)”. O curioso, nesse esforço de nos definirmos em termos de um estilo de pesquisa particular, coloquial e informal, radicado num conjunto específico de habilidades improvisadoras e pessoais, e não em termos daquilo que estudamos, das teorias que abraçamos ou das descobertas que esperamos fazer, é que

etnografia se transformou no princípio e no fim da Antropologia.

Em razão disso podemos sugerir, seguindo Almeida (2004), que a “Antropologia” está em crise, ao ponto em que a “etnografia” está em plena expansão. Falar em uma “antropologia da pobreza” soa fora de moda, mas uma “uma etnografia da pobreza” é aceitável à sensibilidade atual. A centralidade da etnografia nesse campo de conhecimento pode ser uma tendência perigosa na medida em que essa inflexão na literatura antropológica favorece a evidência da visão descritiva de determinado objeto epistemologicamente não definido em detrimento da própria realidade através do modo pela qual ele se conforma. Até mesmo James Clifford reconhece que a mera descrição tem, como consequência “um afastamento do diálogo e da observação em direção a um lugar reservado à escrita, um lugar para a reflexão, análise e interpretação” (CLIFFORD, 1990, p.52). A situação da Antropologia hoje é tão condizente com essa imersão no solo etnográfico que a submissão a essa perspectiva de valoração exacerbada da descrição enseja abertura para uma conclusão, como a de Bruno Latour (2015, p.75), na qual possa se acreditar que “a descrição do kula está em paridade com a dos buracos negros”.

Se consideramos que a etnografia se tornou o elemento preponderante da Antropologia e que, por consequência, as determinações desse procedimento de pesquisa não é uma exclusividade desse campo de conhecimento, podemos sugerir que essa inflexão teve como consequência a descaracterização da Antropologia a partir da contradição inerente da qual suas próprias determinações ficaram submersas⁷. Seria dramático afirmarmos, portanto, que as descobertas antropológicas após essa inflexão não são necessariamente algo que se deva aos próprios méritos da Antropologia em si, mas sim, a uma forma de procedimento. Assim, a sua razão de ser parece ter se transformado em uma forma de conhecimento da qual nem a Antropologia em si é a responsável pela produção teórica que dela se desenvolve, se assemelhando, para usar uma referência de Marx e Engels (2010), ao feiticeiro que já não consegue controlar os poderes que invocou. Portanto, a esse propósito pode soar como cômica a afirmação de Bruno Latour (2015, p.75) ao propor a seguinte reflexão: “imagine um mundo despido de todas as descobertas

ele tem sido mais eficaz fora da profissão do que dentro dela”. (GEERTZ, 2001, p.89-90).

⁷ Ao mesmo tempo em que há teóricos ditos críticos que - por mais inusitado que possa parecer - acreditam na etnografia como uma “práxis potencialmente revolucionária” (SHAH, 2017), há no seio da Antropologia contemporânea teóricos que, em contrapartida, tem se posicionado criticamente a essa inflexão epistemológica a partir da qual a etnografia passou a ser o elemento determinante da Antropologia. Na esteira dessas críticas, Tim Ingold talvez seja o principal expoente. O autor define que o objetivo da etnografia é “descrever as vidas de outras pessoas para além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão”. Delimitando sua posição, Ingold argumenta que “aquilo contra o que eu me oponho não é à etnografia enquanto tal, mas ao seu retrato como fim último da antropologia. Creio que a antropologia, ao sucumbir à etnografia, desviou-se do seu propósito apropriado”, o que, por consequência, “impediu os esforços antropológicos de contribuir para o debate de grandes questões de nosso tempo e comprometeu o papel da academia” (INGOLD, 2017, p.224). Em função disso, Ingold constata que a etnografia “não é um método”, o que não inviabiliza o fato de que ela possui seus próprios métodos, seus procedimentos e seus modos de trabalhar (2017, p.225). Essa discussão passa pela compreensão de algumas especificidades do trabalho de campo do antropólogo, como a assim chamada “observação-participante”, o “estudo oral”, a “entrevista”, etc. Esse trabalho, dado seus objetivos, não se propõe a aprofundar essas questões. Porém, para um futuro trabalho a ser desenvolvido é imprescindível compreender tais peculiaridades.

antropológicas. Que deserto seria sem essa disciplina científica”.

Em nível de abstrações, assim como em determinado momento histórico a indústria era dependente da agricultura e hoje a agricultura depende da indústria⁸, a etnologia, que antes pressupunha a etnografia, hoje é dela um pressuposto. Assim, o empreendimento etnológico perdeu cada vez mais seu espaço para a etnografia como atividade essencial desse campo de conhecimento. É essa perspectiva que valida a constatação de Geertz (1989, p.4) ao afirmar que “é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento”. Em uma definição adotada por grande parte da tradição antropológica, Lévi-Strauss (2008, p.18-19) propõe que a conceituação clássica de “etnologia” diz respeito a uma interpretação proveniente da “utilização comparativa dos documentos apresentados pela etnografia” – termo esse que designa, para o estruturalista francês, a “observação e análise de grupos humanos tomados em sua especificidade, visando à restituição, tão fiel quanto possível, do modo de vida de cada um deles”.

Considerando que “a etnologia inclui a etnografia como procedimento prévio e constitui seu prolongamento” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.502), ou seja, que a etnografia – não como ela se apresenta hoje, mas sim através do modo pelo qual ela se constituiu – pressupõe o estudo etnológico, é chegado o momento de investigarmos os nexos internos daquilo que se manifestou sob a denominação de “etnologia”.

3. Da Etnologia

Vimos no primeiro capítulo como o trabalho monográfico antropológico pressupõe a etnografia enquanto elemento determinante de sua consolidação. No anterior, ao colocarmos em evidência especificamente o estudo etnográfico, pudemos observar como esse procedimento de pesquisa passou a ser o determinante central do campo de conhecimento a partir de uma inflexão epistemológica da Antropologia a partir do momento onde “o quê” pesquisar deixou de ser seu elemento preponderante sendo substituído pelo “como” pesquisar - embora sendo o instrumento central a etnografia, esse “como” pesquisar aparece, na melhor hipótese, sob a forma de um “com o quê” pesquisar. É momento de debruçarmos sobre um tipo de atividade que não só é – ou pelo menos deveria ser - um pressuposto da pesquisa etnográfica como também, historicamente, se constituiu cronologicamente anterior a ela, afinal, a etnologia, segundo sua concepção original que surge a partir de Chavannes (1787), é inicialmente um ramo da filosofia da

⁸ “Entre os povos de agricultura sedentária – esse sedentarismo já é um grande passo –, onde esta predomina como nas sociedades antigas e feudais, a própria indústria e sua organização, e as formas de propriedade que lhes correspondem, têm em maior ou menor grau o caráter de propriedade da terra; ou é inteiramente dependente da propriedade da terra, como entre os antigos romanos, ou reproduz a organização rural na cidade e em suas relações, como na Idade Média. No período medieval, o próprio capital – desde que não seja simples capital-dinheiro –, como ferramenta manual tradicional etc., tem esse caráter de propriedade fundiária. Na sociedade burguesa sucede o contrário. A agricultura devém mais e mais um simples ramo da indústria, e é inteiramente dominada pelo capital.” (MARX, 2011a, p.60).

história e, só posteriormente, uma análise das características raciais. É somente nos fins do Século XIX que essas duas determinações da Antropologia se apresentam como faces complementares de um mesmo projeto: a coleta dos documentos e descrição, – o estudo etnográfico - e a síntese comparativa desse material coletado – o estudo etnológico (COPANS, 1974, p.23). Voltemos nossos olhares, portanto, às especificidades da etnologia.

No que se refere à etnologia nos moldes pelos quais nos referimos hoje, ou seja, seu sentido relacionado à pesquisa antropológica, podemos sugerir que ela aparece sob forma embrionária já no início do Século XIX e, como formula Lévi-Strauss, até a primeira metade do Século XX “a reflexão etnológica consagrou-se largamente a descobrir como conciliar a unidade postulada do seu objeto com a diversidade, e muitas vezes a incomparabilidade, das suas manifestações particulares”. Para tanto, foi necessário que “a noção de civilização, conotando um conjunto de aptidões gerais, universais e transmissíveis, cedesse lugar à de cultura” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.52). A primeira noção do termo “cultura” associado à perspectiva antropológica é atribuída à conceituação desenvolvida por Edward Burnett Tylor em *Primitive Culture*, em 1871, que designa “todo o complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”⁹ (TYLOR, 1920, p.1).

Essa transição tem início na escola histórica alemã que, segundo Lévi-Strauss (1983, p.52), “de Goethe a Fichte e de Fichte a Herder, se afastou progressivamente das pretensões generalizantes para atingir as diferenças mais do que as semelhanças e defender, contra a filosofia da história, os direitos e as virtudes da monografia”, e nessa esteira é bom lembrar que “os grandes paladinos da tese do relativismo cultural no Século XX foram Boas, Kroeber, Malinowski, ou seja, autores de formação alemã”. Em um segundo momento, mediante as perspectivas evolucionistas, funda-se, nos fins do Século XIX e princípios do Século XX, a etnologia identificada como clássica, com seus objetivos, seus métodos e seus conceitos. Na sua fase inicial, a etnologia não hesita em classificar os povos que estuda em categorias apartadas das nossas, pondo-os, ou fora da história, quando os denomina “primitivos” ou “arcaicos”, ou mais próximo da natureza, como indica a etimologia do termo “selvagem”¹⁰ (LEVI-STRAUSS, 1983, p.52) – em ambos, está presente uma recusa deliberada de atributos da condição humana.

⁹ Da versão original: “is that complex whole which includes knowledge, belief, art, morals, law, custom, and any others capabilities and habits acquired by man as a member of society” (TYLOR, 1920, p.1).

¹⁰ Sobretudo após o esquema de Morgan (1980) - Selvageria > Barbárie > Civilização - em *Ancient Society*, o termo “selvagem”, um dos mais recorrentes desse período da etnologia, foi fruto de diversas discussões na literatura antropológica. Seja por adesão, seja criticamente, ou mesmo por uma necessidade de justificativa para a utilização do mesmo. Malinowski (1978, p.23) afirma que “a palavra ‘selvagem’, qualquer que tenha sido sua acepção primitiva, conota liberdade ilimitada, algo irregular, mas extremamente, extraordinariamente original”. Assim, “a ideia geral que se faz é a de que os nativos vivem no seio da natureza, fazendo mais ou menos aquilo que podem e querem, mas presos a crenças e apreensões irregulares e fantasmagóricas”. Percebam como que toda uma tradição da Antropologia, sobretudo na segunda metade do Século XX, tratou de tentar problematizar a utilização desse termo ao ponto em que um autor como Malinowski, inserido numa tradição clássica da Antropologia, parecia remar para o sentido oposto. Com o desenvolvimento da Antropologia pós-guerra, uma tentativa de amenizar a utilização desse termo foi a implementação das aspas: “selvagem”. Mas Copans (1974, p.40-41) acerta em dizer que “a utilização das aspas em nada altera a questão e a criação de novas expressões (o pensamento selvagem) para substituir as antigas (a mentalidade pré-lógica)”, afinal, essa utilização não é fruto de uma crítica semântica, embora necessária.

Com relação à história, “a ausência de documentos escritos na maior parte das sociedades primitivas obrigou, de fato, a etnologia a desenvolver métodos e técnicas apropriadas ao estudo de atividades que permanecem, por isso mesmo, imperfeitamente consciente em todos os níveis em que se expressam” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.39). Um desses recursos que poderiam suprir essa ausência foi o assim denominado “estudo comparativo”, que provocou, conseqüentemente, as principais discussões envolvendo a fase clássica da Antropologia moderna – referimo-nos aqui às correntes arbitrariamente denominadas “evolucionista”, “culturalista” e “funcionalista”. A importância dos estudos comparativos para a etnologia pode ser constatada na afirmação de Radcliffe-Brown através da qual defende categoricamente: “eu pessoalmente sustento que a etnologia se funda no estudo comparativo e sistemático de um grande número de sociedades” (RADCLIFFE-BROWN; 1952, p.14). Uma contextualização necessária de ser feita é que o “método comparativo” não se funda através da análise etnológica, mas ao contrário, por ter sido utilizado em outros campos de conhecimento é que foi transportado à área aqui investigada. Não é exagero sugerir que o modo pelo qual cada escola antropológica dos fins do Século XIX e da primeira metade do Século XX lidou com a questão do “método comparativo” definiu a especificidade de suas respectivas abordagens.

Quando Franz Boas, no final do Século XIX, lê o trabalho por ele desenvolvido especialmente para uma conferência do encontro da *American Association for the Advancement of Science*, em Buffalo, provavelmente não poderia mensurar o impacto que seu texto teria na literatura antropológica. Reconhecido sob o título “As limitações do método comparativo da antropologia”, esse renomado texto de Boas, de 1896, é tido como um dos mais importantes da Antropologia clássica em seu período moderno, principalmente por criticar uma perspectiva que supostamente se tornava hegemônica na Antropologia de seu tempo que era a crença de que “os mesmos fenômenos etnológicos devem-se sempre às mesmas causas” (BOAS, 2004, p.29). Essa crença leva à “generalização ainda mais ampla de que a semelhança de fenômenos etnológicos encontrados em diversas regiões é prova de que a mente humana obedece às mesmas leis em todos os lugares” (2004, p.29). Embora o alvo inicial de Boas tenha sido principalmente o seu contemporâneo Daniel Brinton¹¹, um dos expoentes da etnologia estadunidense, a literatura antropológica redirecionou as críticas proferidas por Boas a outros autores, principalmente aqueles denominados como “evolucionistas”. Por um lado, parece-nos que algumas das críticas proferidas pelo antropólogo teuto-americano realmente são aplicáveis às abordagens e exposições dos autores tido como “evolucionistas”. Por outro lado, a não homogeneidade das formulações desses teóricos – como Frazer, Tylor e Morgan – faz com que o movimento crítico que conhecemos a partir da literatura antropológica seja demasiadamente impreciso.

¹¹ Segundo Boas, “enquanto, anteriormente, identidades ou similaridades culturais eram consideradas provas incontrovertidas de conexão histórica ou mesmo de origem comum, a nova escola se recusa a considerá-las como tal, interpretando-as como resultado do funcionamento uniforme da mente humana. O mais pronunciado adepto dessa visão em nosso país é o dr. D. G. Brinton, e, na Alemanha, a maioria dos seguidores de Bastian, que a esse respeito vão muito além do próprio mestre.” (BOAS, 2004, p.26).

Mas a intenção da crítica de Boas nesse texto não é suprimir da Antropologia o denominado “método comparativo”, que é um importante instrumento etnológico. Boas defende, em contrapartida, e em oposição às formulações de Brinton e dos seguidores de Bastian, que não se deve “limitar a comparar apenas os resultados desse desenvolvimento; sempre que possível, deve comparar os processos de desenvolvimentos” (BOAS, 2004, p.38). Para tanto, é fundamental a utilização da investigação histórica, essa que “deve ser o teste crítico demandado pela ciência antes que ela admita os fatos como evidências”, pois, “quando se comprova que há uma conexão histórica entre dois fenômenos, estes não devem ser aceitos como evidências independentes” (2004, p.37). É importante ressaltar, entretanto, que Boas não inaugura a abordagem histórica na Antropologia – seja ela apresentada sob a forma de trabalhos etnológicos ou mesmo etnográficos – como a literatura antropológica nos faz crer. No princípio de “As limitações do método comparativo da antropologia”, Boas afirma que os primeiros investigadores desse campo de conhecimento tinham concentrado sua atenção em questões históricas. O problema é que essa concentração se voltou para um aspecto puro dessa forma e, em sua época, essa tendência se modificou completamente. Nas palavras de Boas (2004, p.25-26): “há até mesmo antropólogos que declaram que tais investigações pertencem ao historiador e que os estudos antropológicos devem limitar-se às pesquisas sobre as leis que governam o desenvolvimento da sociedade”. Se acreditamos que Boas traz a abordagem histórica para a perspectiva antropológica, estamos admitindo também que os autores que utilizaram essa abordagem em períodos que precederam Boas devem ser tratados como exteriores à Antropologia - o que não parece ser o caso das formulações teóricas de Lewis Morgan.

Ao analisar o papel da história na obra de Lewis Morgan, principalmente em *Ancient Society*, Emmanuel Terray (1979, p.24) afirma que a “história dos historiadores não é portanto para Morgan senão uma aparência, mascarando uma evolução cujas formas e modalidades são exatamente idênticas às da evolução natural”. Baseado nessa constatação, Terray (1979) apresenta três possibilidades de leituras da obra de Morgan: uma “diacrônica”, uma “sincrônica”¹², e uma “histórica”. A primeira, “diacrônica”, é a que pensa Morgan a partir dos “termos da evolução e utiliza a linguagem darwiniana”; a segunda, “sincrônica”, é a que pensam os “termos de modelos e estruturas e sua linguagem anuncia a de Lévi-Strauss”; e por fim, a leitura “histórica”, é a que “tenta pensar a história, então aparecem conceitos que constituem a verdadeira armadura de seu sistema e que, por certo, são os da teoria marxista”. Terray (1979), portanto, concorda com a atribuição de Engels (2012) acerca de Morgan como “um entre os fundadores da ciência da história”, e sendo *Ancient Society*, apesar de seus fracassos, sucessos, erros e confusões, “a melhor das introduções à ciência da história”, o que foi motivado pelas descobertas apresentadas pelo antropólogo americano que, à época, adquiriram uma importância singular.

¹² Não podemos deixar de notar que essa nomenclatura usada por Terray, um antropólogo tido como marxista, poderia ter sido facilmente encontrada em uma formulação de um teórico estruturalista. Para uma análise sobre as origens dos termos “sincrônico” e “diacrônico”, vide Saussure (2006).

Portanto, quando Boas menciona esse momento da Antropologia em que os investigadores concentravam sua atenção em uma problemática puramente histórica, é fortuito dizer que Morgan poderia ser submetido a esse julgamento? De toda forma, um dos problemas que o culturalista tinha com Morgan e que se apresentava explicitamente em seus textos era o fato de que o autor de *Ancient Society* teria sido um adepto de uma tradição de intelectuais que moviam esforços para interpretar o desenvolvimento da cultura humana em termos relacionados às categorias econômicas. Num texto de 1930 intitulado “Alguns problemas de metodologia nas ciências sociais”, Boas afirma que “as antigas tentativas de Morgan em associar a organização social a condições econômicas provaram ser falaciosas, e experiências mais recentes de interpretar as formas culturais como produtos de condições puramente econômicas tem sido igualmente mal-sucedidas” (BOAS, 2004, p.62). Embora não existam provas que essa seja a interpretação de Boas, um motivo que poderia sugerir o incômodo de alguns dos autores contemporâneos diante das formulações de Morgan pode ter sido a aproximação da perspectiva desse autor com a abordagem marxista, afinal, tanto Marx tomou notas de *Ancient Society*, quanto Engels, a partir dessas notas de Marx, escreveu sua obra *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. E, é importante mencionar, através de uma abordagem marxista as formas culturais aparecem como produtos de condições econômicas, não puramente, mas, de maneira tautológica, como uma derivação em última instância. De toda forma, não é possível constatar em Marx uma plena concordância com as formulações de Morgan (ÁLVARES, 2019) e, quando foi necessário, Marx (2013, p.91) não hesitou em o tratar como “um autor norte-americano nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias”.

Dentre as “experiências mais recentes de interpretar as formas culturais como produtos de condições puramente econômicas” que foram “mal-sucedidas”, como afirmou Boas, podemos mencionar como exemplo a primeira publicação de *Os Argonautas* de Malinowski, que veio a público apenas oito anos antes da escrita desse texto de Boas. Mas não é necessário ser um autor integrante da tradição marxista para concordar com a importância que o texto do antropólogo britânico teve para a Antropologia por ter trazido, dentre outras contribuições, os elementos econômicos para o âmbito desse campo de conhecimento – contudo uma advertência é necessária: apesar da antropologia econômica conceber nos *Argonautas* um texto seminal para essa área de estudos, é importante delimitar que as inovações de Malinowski nesse trabalho não se resumem somente a esse aspecto.

Vamos, portanto, mencionar algumas passagens de James Frazer, um autor britânico também “nem um pouco suspeito de tendências revolucionárias”: “Não precisamos refletir muito para nos convenceremos de que as forças econômicas são de suma importância em todos os estágios do desenvolvimento humano, do mais humilde ao mais elevado” (...) “a fundamentação material, que consiste na necessidade de alimento e em certo grau de calor e proteção contra os elementos, forma a base econômica ou industrial e constitui

condição necessária da vida humana” (...) “o Dr. Malinowski acertou ao enfatizar a grande importância da economia primitiva, isolando para um estudo detalhado o extraordinário sistema de trocas utilizado pelos nativos das ilhas Trombriand” (FRAZER, 1978, p.5-6) – isso não impede que, no obituário de Frazer, escrito por Malinowski, o autor d’os *Argonautas* elogie as qualidades do “evolucionista”, embora rejeite a teoria e o método de Frazer, enfatizando que “sua morte simbolizava o fim de uma época da antropologia”.

Não se trata de aderir ao método e à abordagem do autor de *O Ramo de Ouro*. Porém, dessas passagens supracitadas de Frazer podemos extrair dois posicionamentos possíveis. O primeiro deles é o reconhecimento de que a formulação de Frazer constatando a relevância da fundamentação econômica para a Antropologia é correta, não por se tratar de uma aproximação com o pensamento marxista, mas simplesmente pela necessidade de estabelecer a importância das determinações econômicas no âmbito das sociedades investigadas pela Antropologia – vale mencionar que Frazer (1978, p.6) faz até uma “*mea-culpa*” ao falar da negligência que a Antropologia precedente a Malinowski teve para com as determinações econômicas¹³. Se adotarmos esse posicionamento, valorizamos também, mesmo sem concordarmos, os esforços das correntes da antropologia que estiveram em diálogo com a economia e que se desenvolveram após as formulações de Malinowski, sejam elas através do enfoque Formalista, Substantivista, Neo-evolucionista, ou mesmo Marxista. O segundo posicionamento possível é o de criticar Frazer não por aquilo que está presente em seus textos, nem mesmo por uma crítica rigorosa às determinações de sua investigação, mas sim, por um epíteto que se tornou recorrente ao se referir às pesquisas etnológicas tanto dos fins do Século XIX quanto da primeira metade do Século XX.

Na Antropologia convencionou-se tratar sob um título pejorativo uma espécie de postura intelectual que foi levada a cabo por esses autores da fase inicial da etnologia. Alguns deles podem ser considerados os principais responsáveis pela consolidação desse campo de conhecimento no seio das Ciências Sociais e pela difusão e repercussão em outras searas da especificidade e novidade do estudo antropológico. Refiro-me aqui ao insólito título de “antropólogo de gabinete”, que designa o trabalho de um investigador a partir de informações obtidas por terceiros - esses que podem ser outros antropólogos, viajantes, missionários, entre tantos fornecedores possíveis de materiais etnográficos – em contraposição ao antropólogo que pessoalmente vai a campo em busca de informações primárias para o desenvolvimento de suas investigações. Não é necessário adotar uma perspectiva evolucionista da cultura para admitir que a redução dos esforços de Frazer em seu *O Ramo de Ouro* sob a alcunha de um mero trabalho realizado por um “antropólogo de gabinete” pode estimular a compreensão de que esse epíteto, em aparência, sugere uma

¹³ Nas palavras de Frazer (1978, p.5-6) “Acredito que, se agora os antropólogos indevidamente negligenciaram esse aspecto [econômico], foi porque eles foram atraídos por aspectos mais elevados da natureza humana – e não porque deliberadamente ignoraram ou subestimaram a importância e necessidade de um aspecto mais básico. Como desculpa por essa negligência, podemos também lembrar que a antropologia é ainda uma ciência jovem e que a multiplicidade dos problemas a serem enfrentados pelos estudiosos não pode ser abordada simultaneamente, mas deve ser analisada por pares, isoladamente”.

valorização da necessidade de que o antropólogo vá a campo¹⁴; porém, em contrapartida, apesar do alvo aparentemente ser a necessidade do campo na pesquisa antropológica, é a atividade interpretativa da Antropologia que essa atribuição, em última instância, atinge.

A inflexão epistemológica na Antropologia, como já dissemos, aliada a uma crítica interna do trabalho etnológico, tem causado uma aparente extenuação da etnologia enquanto campo de conhecimento autônomo da Antropologia – o que não consideramos algo danoso - bem como de sua própria constituição enquanto parte da Antropologia em si - o que é, de fato, um problema. Se considerarmos que a etnologia se funda através do uso do método comparativo, tal atenuação da etnologia está aliada à perda de centralidade da comparação que, em grande parte da tradição clássica da Antropologia moderna, teve um papel central. Isso, a ponto que Evans-Pritchard (2004 p.245) pôde afirmar que a causa desse processo “é sem dúvida essa forte ênfase britânica na pesquisa de campo que explica o desaparecimento do outrora tão celebrado método comparativo”; e, criticamente, complementa: “todo mundo está tão ocupado em organizar suas notas de campo que ninguém tem tempo para ler os livros escritos pelos outros”.

Podemos considerar portanto que a etnologia constitui – ou pelo menos deveria constituir – uma fase da totalidade da investigação antropológica. Mas esse tipo de empreendimento também pode ter uma “vida própria”, concebendo-se enquanto trabalho específico que tem a capacidade de nomear aquele que o executa: o etnólogo. Essa prática, e esse tipo de investigador foram fundamentais para o período inicial da Antropologia moderna, a qual podemos identificar como toda a produção etnológica, etnográfica e antropológica que abarca o período de tempo que se alastrou predominantemente no decorrer da segunda metade do Século XIX e a primeira metade do Século XX. Nesse sentido, na esteira de Lévi-Strauss e caminhando para nosso próximo capítulo, podemos dizer que existe entre a Antropologia e a etnologia a mesma relação que definimos entre esta última e a etnografia: “etnografia, etnologia e Antropologia não constituem três disciplinas diferentes, ou três concepções diferentes das mesmas investigações. São, na verdade, três etapas ou três momentos de uma mesma pesquisa”, e assim, “a preferência por um dos termos exprime apenas a predominância da atenção voltada para um tipo de pesquisa” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.380). Na continuidade da nossa “viagem de volta”, é chegado o momento de abordarmos as determinações presentes na “Antropologia”, sua relação com os outros campos de conhecimento humanos e sociais, e as controversas especificidades de sua origem.

14 Vale ressaltar que mesmo Frazer parecia ter noção dos riscos de sua abordagem: “Ninguém pode ter maior consciência do que eu do risco de levar demasiado longe uma hipótese, de amontoar uma multidão de casos particulares incongruentes sob uma fórmula estreita, de reduzir a vasta, a inconcebível complexidade da natureza e da história a uma aparência enganosa de simplicidade teórica” (FRAZER, 1982, p.43).

4. Da Antropologia

Partimos da monografia antropológica por ser o resultado da produção desse campo de conhecimento. Diante da predominância que a etnografia passou a obter nesse tipo de trabalho, compreendemos as determinações presentes nesse tipo de investigação de campo que acabou por se tornar a característica determinante da Antropologia em detrimento do próprio tipo de trabalho etnológico que se constituiu e se desenvolveu a partir de investigações comparativas de pesquisas descritivas de sociedades. Considerando que “a etnologia representa, em relação a etnografia, um primeiro passo em direção a sua síntese” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.379) e que a unificação desses dois tipos de trabalhos constituiu historicamente o que hoje entendemos por Antropologia, é necessário compreender as determinações desse campo de conhecimento. A primeira necessidade parte do entendimento da Antropologia mediante sua especificidade em relação a outros campos de conhecimento, ou seja, o porquê da Antropologia enquanto um campo autônomo, mediante a compreensão de suas divisões e subdivisões e, por fim, o caminho pelo qual ela se constituiu historicamente. Ou seja: primeiro uma investigação epistemológica; e em seguida, histórica.

Existe uma dificuldade das jovens ciências – e dentre elas, a Antropologia é a mais jovem – de se inserirem nos escopos pré-estabelecidos dos campos de conhecimento científicos. Como mostra Lévi-Strauss (2008, p.511) ainda na década de 50 do Século XX, a Antropologia “tem os pés nas ciências naturais, apoiou-se nas ciências humanas e olha em direção às ciências sociais”. Sabemos que esses pés nas ciências naturais estão fincados na importância que a Antropologia física - às vezes tratada como “antropologia biológica”, ou por vezes também distinguida desta - teria nas origens epistemológicas da Antropologia. A assim chamada antropologia física “trata de questões como a da evolução do homem a partir de formas animais e sua distribuição atual em grupos raciais, diferenciados por traços anatômicos ou fisiológicos” (2008, p.499). Por esse apoio nas ciências humanas, podemos compreender a conexão que a Antropologia teve que estabelecer com a Geografia ou até mesmo com a Linguística. Vale lembrar que uma das primeiras questões próprias da Antropologia, do ponto de vista epistemológico, foi a indecisão quanto a esse campo de conhecimento tratar de uma espécie de “ciência do homem”. A esses dois ramos da Antropologia, podemos remeter ao que hoje ainda é comum observar: a associação arbitrária desse campo de conhecimento com o “Homem Vitruviano”, o famoso desenho que acompanha as notas datadas de 1490 de Leonardo Da Vinci. Já o olhar para as Ciências Sociais está permeado por especificidades mais complexas.

A primeira questão acerca da relação da Antropologia com as Ciências Sociais é a distinção arbitrária que se faz entre “Antropologia social” e “Antropologia cultural”. Na história epistemológica da Antropologia, houve uma tendência por parte da tradição que se formou na Grã-Bretanha em utilizar o termo “antropologia social”, enquanto nos Estados Unidos a preferência foi pelo uso de “antropologia cultural”. O modo pelo qual

essa distinção foi estabelecida não se configurou através do surgimento de dois ramos distintos de um mesmo campo científico, e sim meramente através das especificidades narrativas de tradições distintas. Nesse sentido, com o desenvolvimento da Antropologia no Século XX e a interlocução de seus expoentes, a preferência pelo uso de uma ou outra dessas expressões pode remeter apenas a preocupações teóricas advindas de determinada tradição, não a categorias internas à Antropologia¹⁵. Assim, a opção por “cultural” ou “social” é mais presente nos próprios departamentos ou programas de pós-graduação do que efetivamente sobre a razão de ser da antropologia. Voltemos à questão desse campo diante das Ciências Sociais.

Hipóteses sobre o que diferencia a Antropologia da Sociologia foram levantadas por alguns teóricos. É perceptível a todos uma dificuldade imanente em propor um esforço não condizente ora com a realidade da Antropologia, ora com os seus aspectos históricos. Lévi-Strauss (2008, p.513), como não poderia deixar de ser, afirmou que “enquanto a Sociologia trata de fazer a ciência social do observador, a Antropologia busca elaborar a ciência social do observado”. Se for essa a razão de ser da Antropologia, podemos concluir que esse campo de conhecimento falhou dramaticamente: não são necessários antropólogos críticos para demonstrar o quanto a Antropologia esteve, na sua origem, a serviço do imperialismo¹⁶, nem mesmo são necessários antropólogos marxistas para dizerem como a Antropologia, em sua gênese, esteve atrelada a personagens tipicamente provenientes das classes favorecidas. De duas uma: ou a “ciência social do observado” é sua própria aniquilação – e como o próprio Marx (2010, p.40) nos diz: “o suicídio é antinatural” – ou a formulação de Lévi-Strauss sobre a especificidade da Antropologia diante da Sociologia não se configura enquanto a razão de ser da primeira – o que parece ser uma assertiva mais condizente com a literatura antropológica.

Uma outra abordagem possível se constitui através das palavras de Copans (1974, p.120) ao sugerir que “a unidade das ciências humanas não deve ser um projeto vão nem um mito ideológico: ela constitui uma *necessidade científica*¹⁷”, assim, “a antropologia e a sociologia, (...) navegam nas mesmas ondas: a experiência histórica atual das sociedades coloca um certo número de questões de ordem teórica e prática que só uma nova prática da investigação pode abordar e resolver” (COPANS, 1974, p.120). Acreditamos, entretanto, que não é possível vincular a Antropologia às Ciências Sociais se ao mesmo tempo essa prática também não a associa junto do movimento da história. Assim, não se trata de propor uma absorção da Antropologia pelas Ciências Sociais. Trata-se, antes de qualquer coisa, de uma aceitação do entendimento de que a Antropologia moderna não é um ente exterior ao mundo: ela é, portanto, parte movente da própria realidade efetiva.

¹⁵ Essa perspectiva parece estar em concordância com a de Lévi-Strauss quando o estruturalista diz que essa distinção “trata-se apenas de uma diferença de ponto de vista, não de objeto” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.-507-508)

¹⁶ Por exemplo Geiger (2008, p.49-50): “A antropologia, como instância do ‘encontro colonial’, não só se defrontou com saberes outros, foi também um (des) encontro de saberes coloniais diversos”.

¹⁷ Itálico do autor.

Se falamos de uma “Antropologia moderna” é porque estamos pressupondo a sua existência a partir de uma forma que precedeu essa denominação. É comum em manuais de história do pensamento antropológico a noção de que esse campo de conhecimento teria se iniciado através de alguns trabalhos provenientes da Grécia antiga, principalmente os que remetem à figura de Heródoto de Halicarnasso, sempre lembrado por sua história das Guerras Persas. Mas esse personagem também escreveu narrativas minuciosas de suas viagens a diversas partes da Ásia Ocidental e do Egito, bem como de lugares mais distantes como a terra dos Citas, localizada na costa norte do Mar Negro. Segundo Eriksen e Nielsen, reconhecidos autores de manuais, “as descrições que Heródoto faz da língua, do vestuário, das instituições políticas e judiciais, das ocupações e da economia são perfeitamente legíveis aos dias atuais” (ERIKSEN; NIELSEN, 2007, p.10) - o que, à revelia dos autores, diz menos sobre os esforços de Heródoto, e mais sobre a situação atual da Antropologia.

Esse formato de descrição empreendido por Heródoto é recorrente entre outros autores tidos como pertencentes a essa história da Antropologia, como Marco Polo através de seu relato sobre sua expedição à China; o tunisiano Ibn Khaldun por meio de seus escritos sobre os árabes e os berberes; Montaigne, através de seus *Ensaio*s – principalmente *Dos Canibais*; entre tantos outros que, de forma semelhante, empreenderam esforços para compreender, cada qual a seu modo, formas de ser e de existir diferentes da sua. Muito embora esses escritos sejam fundamentais para a história do pensamento antropológico, há diferenças significativas entre esse tipo de relato e aqueles desenvolvidos pela Antropologia a partir da segunda metade do Século XIX. Assim, podemos sugerir a divisão desse campo de conhecimento em: 1) a “Antropologia Antiga”, - ou a “pré-antropologia - que diz respeito às investigações e documentações, tanto de trabalhos teóricos como de relatos de viagens desde a Grécia antiga até meados do Século XIX; e a “Antropologia Moderna”, que é uma denominação após as investigações de Lewis Morgan sobre os Iroqueses, onde, pela primeira vez, há uma “intenção antropológica” expressa através de uma relação consciente entre teoria e investigações de campo, embora essa conexão ainda não apareça sob a forma de uma investigação etnográfica tão refinada quanto nos moldes de Malinowski - o que aqui chamamos de “Antropologia moderna” se assemelha ao que Copans (1974, p.40) chama de “antropologia como ciência”, embora esse autor defenda que não Morgan, mas sim Boas e Malinowski foram os precursores da forma Antropologia de produção de conhecimento.

A constatação, de antemão, é que a Antropologia moderna, ou a Antropologia como ciência, não é fruto de uma especificidade epistemológica. Ao contrário, a Antropologia moderna, assim como a conhecemos, só se originou como uma necessidade de uma forma de manifestação do modo de produção capitalista. Se para uma autêntica investigação é necessário uma busca para rastrear os nexos internos daquilo que está sendo investigado, e se por esse objeto entendemos, nesse momento do trabalho, a busca

pela razão antropológica, torna-se necessário uma compreensão das origens históricas da Antropologia moderna: como, onde, e porquê ela se constituiu e se consolidou enquanto campo de conhecimento autônomo. Para tanto, adentraremos em um controverso circuito predominantemente negligenciado quando se trata de sua história: a delicada – porém comprovada - relação entre as origens da Antropologia e o imperialismo europeu.

Na segunda metade do Século XIX, no momento em que estavam estabelecidas as teses fundamentais da economia clássica e que o capitalismo se manifestava sob sua forma imperialista, as nações europeias começaram a explorar de maneira agressiva os continentes africano e asiático. Essa tendência se agravou na medida em que as nações americanas, que já haviam passado pelo seu processo de descolonização, acabaram por se tornar um promissor mercado para os produtos industrializados europeus. A abertura de mercado na América para esses produtos – como o ferro, o chumbo, o cobre, o algodão, entre outros – foi oportuna na medida em que o preço dessas mercadorias estava em queda no mercado europeu. A colonização, principalmente de parte dos territórios africanos, possibilitou a garantia de matéria-prima para a produção das nações europeias. Nesse mesmo tempo, floresciam no campo das ciências as primeiras tipologias de sociedades, independente dos critérios estabelecidos. Embora apareça como uma espécie de ineditismo, a classificação de Morgan das fases sucessivas da sociedade – selvageria, barbárie e civilização – não inaugurou o ato de dividir os períodos históricos em fases distintas a partir de determinado aspecto referencial. A ideia de que a história humana poderia ser dividida em fases já era algo sugerido nos escritos gregos e chineses clássicos (LEACOCK, 2012, p.228), mas foi na segunda metade do Século XIX, que essas tipologias adquiriram contornos específicos.

Gustave Klemm, ainda na década de 1850, coletou materiais etnográficos de sociedades ao redor do mundo e projetou os contornos do desenvolvimento humano, desde a sociedade igualitária nômade e de caçadores - a quem deu o título de “selvagem” - passando pela sociedade agrícola sedentária politicamente organizada e com influência de instituições religiosas, - “domesticação” - até as ditas “civilizações clássicas” dos mundos árabe, grego, persa, e romano – “liberdade”¹⁸ (2012, p.229). Após a tipologia de Klemm, de 1860 a 1880, aparecem as grandes obras da escola tida, para a Antropologia, como “evolucionista”, e essas obras, ou esboçavam novos tipos de classificações, ou adotavam a de outros autores precedentes: *Das Mutterrecht*, de Bachofen e *Ancient Law*, de Maine, em 1861; *Researches into the early History of Mankind*, de Tylor, já em 1865; *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, de Morgan, em 1869, e a importante *Ancient Society*, também de Morgan em 1877. Em todas as formulações desse momento,

¹⁸ Tal elaboração foi apresentada em seus dez volumes que escreveu sobre a cultura da humanidade, cujo tema central era a divisão em raças “ativas” e “passivas”. Segundo Marvin Harris (1979, p.88), entre essas últimas Klemm incluía os mongóis, os negros, os egípcios, as classes baixas da Europa, entre outras. Alguns antropólogos do Século XX – como Robert Lowie e Philip Curtin - tentaram minimizar a importância do racismo de Klemm, mas é manifesto que o alemão estava profundamente empenhado em biologizar a história.

o estágio mais avançado dessas tipologias ou exposições teóricas, seja pelos contornos do desenvolvimento humano de Klemm, seja pelas condições materiais de subsistência de Morgan, foi identificado nas determinações da civilização ocidental. Sob qualquer margem interpretativa possível não há dúvidas de que há, nesse momento, uma relação existente entre o desenvolvimento colonial e o processo de estabelecimento da nova Antropologia que surgira – como defende Gough (1968) Leclerc (1973), Copans (1971; 1974), Bonte (1974), entre outros.

A colonização não é um fenômeno do Século XIX. Entretanto, essa foi a primeira vez em que se teve a oportunidade de estudar sistematicamente os povos que foram colonizados. A racionalidade da cultura tida como primitiva, para Leclerc (1973, p.27), “dissolve-se na prática racionalizante da Antropologia, a qual se situa no interior da concepção positivista da ciência como único tipo de saber”¹⁹. Assim, sob o ponto de vista da cultura científica, as culturas primitivas, enquanto racionalidades mortas, suprimem-se teoricamente e devem ser abolidas (p.28). “Compreendida pela análise, a cultura primitiva deve desaparecer” - é o que afirma Lavroff (apud LECLERC, 1973, p.28), sem pudor, em seu texto *A ideia de progresso na antropologia*. “Quando se ‘civiliza’, é necessário justificar a sua superioridade e, por conseguinte, teorizar a evolução histórica que a produz. Posteriormente, a exploração dos recursos coloniais dispensou o lirismo do conquistador e contentou-se com a ‘objetividade’ funcional da investigação de campo” (COPANS, 1974, p.112). De maneira hegemônica na segunda metade do Século XIX, as etnografias aparecem sob a forma de um instrumento científico ocidental e, a partir da descrição das culturas, seriam obtidos os conhecimentos necessários para sua colonização, domesticação, ou mesmo extinção²⁰. Nas palavras de John Lubbock (1870), Barão de Avebury, “o estudo da vida selvagem tem uma importância muito particular para nós ingleses, cidadãos de um império que possui colônias em todos os cantos do mundo, cujos habitantes indígenas possui todos os graus de civilização”. Um contemporâneo de Lubbock é ainda mais enfático: “Estudamos as populações das terras baixas como jamais algum conquistador estudou ou entendeu uma raça conquistada”; “conhecemos a sua história, os seus hábitos, as necessidades, fraquezas até mesmo os seus preconceitos” e, assim, “este conhecimento último fornece-nos a base dessas indicações políticas que, sob a designação de previdência administrativa, de reforma em tempo útil, dão satisfação à opinião pública” (HUNTER, apud LECLERC, 1973, p.32).

À época não havia uma distinção bem definida entre o que seria uma abordagem sociológica, mitológica, histórica, ou propriamente antropológica. Foi somente em função das precursoras investigações de campo desse momento que a Antropologia pôde, a seu modo, se constituir enquanto uma prática e uma ciência autônoma. Pela nossa análise,

¹⁹ No decorrer da exposição desse capítulo, e pelo formato do texto aqui apresentado, cometeremos a afronta de citarmos alguns autores por “apud”. Além disso, por vezes modificaremos algumas traduções da obra de Leclerc (1973) por acreditarmos que, em determinados momentos, a tradução para o português dessa obra aparece de maneira imprecisa – pra começar pelo título que, de *Anthropologie et Colonialisme*, foi apresentado ao público lusófono como *Crítica da Antropologia*.

²⁰ Não de maneira espontânea, os antropólogos vitorianos – Tylor, Maine, Lubbock, eram explicitamente imperialistas (LECLERC, 1973, p.21).

essa constituição supõe o processo imperialista europeu. Mas é necessário colocar isso em termos específicos e fazer dessa relação um fato histórico a partir de evidências concretas. Para tanto, apresentaremos dois contextos distintos mas portadores de uma mesma lógica colonial e científica.

Na França, pelos estudos tradicionais da Antropologia, os nomes tido como precursores das investigações desse campo de conhecimento são, na maioria das vezes, Durkheim e seu sobrinho Marcel Mauss – o que não deixa de ser verdade sob o aspecto da pesquisa etnológica. Porém, o que por vezes se omite é que os estudos antropológicos de campo nesse país nasceram a partir das iniciativas de administradores coloniais que desejavam conhecer melhor as populações que estavam sob sua autoridade. Foi sob a tutela de François Joseph Clozel, governador da então África Ocidental Francesa, que foi criado, no ano de 1915, o Comitê de Estudos Históricos e Científicos da África Ocidental Francesa. O objetivo principal do comitê à época era o conhecimento detalhado dos sistemas jurídicos sudaneses para que eles pudessem ser substituídos pelo regime do Código Civil francês (LECLERC, 1973, p.39). Porém, o nome que melhor deixou explícita a relação envolvendo imperialismo e Antropologia no contexto francês é o de Maurice Delafosse que, ao mesmo tempo em que foi um oficial colonial, era também um etnógrafo francês. Esse sim é por vezes reconhecido como um dos percussores da Antropologia nesse país ao lado de Durkheim e Mauss e é, sem dúvidas, um dos pioneiros da pesquisa de campo na França. Juntamente com Clozel, Delafosse escreveu em 1912 a obra *Alto-Senegal-Níger: o país, os povos, as línguas, a história, e as civilizações*. Muito embora essa obra seja somente etnográfica – ou seja, descritiva – e não possua a forma que conhecemos das monografias clássicas e contemporâneas da Antropologia, ela é considerada um ponto de partida da Escola Antropológica Francesa (LECLERC, 1973, p.40-41). Maurice Delafosse, através de suas investigações e seu papel na administração colonial, se consolida na área dos estudos antropológicos e se torna, posteriormente, professor da Escola Colonial e da Escola de Línguas Orientais. Em seguida, será diretor da *Revue d'Ethnographie* e um dos fundadores do Instituto de Etnologia de Paris, em 1924.

Já em outro polo do mundo colonial, o segundo contexto é o desenvolvimento da Antropologia aliado à expansão do império britânico. Uma especificidade jurídica foi fundamental para que essa relação se tornasse possível: foi necessária a substituição do “*Direct Rule*”, uma forma de administração que pressupõe o controle direto do poder imperial por parte do legislativo, executivo e administração civil da colônia, pelo “*Indirect Rule*”, que era um sistema de governo que foi utilizado tanto pelos ingleses quanto pelos franceses e no qual o controle dos impérios coloniais era realizado a partir das estruturas de poderes locais que já existiam naqueles territórios. Adam Kuper apresenta o *Indirect Rule* como um mito, afinal, “os governos coloniais se ocupavam todos da ampliação da economia monetária, de apoiar as missões e a educação missionária (...) e de estabelecer novas formas legais e de governo” (KUPER, 1973, p.140). Essa nova política foi instaurada

pelo administrador colonial britânico Frederick Lugard, ao mesmo tempo em que Clozel iniciava sua investigação na África Ocidental Francesa. Com essa modificação, Lugard pretendia atingir um duplo objetivo: a manutenção e o desenvolvimento do sistema colonial britânico e o estabelecimento de novas relações entre colonizador e colonizado (LECLERC, 1973, p.44).

Lugard já previa a necessidade da ampliação de pesquisas etnográficas naquele território e sabia muito bem o que era necessário para satisfazer os interesses da administração colonial britânica na África: “o primeiro passo a se fazer é encontrar um homem influente para chefe e agrupar, sob sua autoridade, tantas aldeias quanto distritos possíveis; ensiná-los a delegar poderes, fazer com que eles tenham interesse pelas finanças e alicerçar sua autoridade, inculcando-lhe o sentido das responsabilidades (...) é fundamental compreender esses organismos tribais e esses costumes sociais, bem como utilizá-los como base sobre a qual possamos construir” (LUGARD apud LECLERC, 1973, p.45). Os seguidores de Lugard deram continuidade a essa mesma lógica. O exemplo mais clássico provavelmente é Donald Charles Cameron, outro administrador colonial britânico e um dos inspiradores da “*Indirect Rule*” na África Oriental, para quem a antropologia “se tornou uma parte necessária da bagagem intelectual dos administradores em quase todos os escalões dos serviços coloniais africanos”. Cameron, sem pudor, diz que: “os administradores locais muito podem fazer para promover tais estudos, esperando-se que se possa aumentar e melhorar a preparação antropológica, que foi, nestes últimos anos, iniciada com a nomeação de funcionários qualificados para os postos administrativos” (CAMERON apud LECLERC, p.46).

Embora em ambientes distintos, é possível constatar que no início do Século XX houve uma aproximação visível entre o desenvolvimento e o fomento dos estudos antropológicos tanto na França quanto na Inglaterra concomitante ao domínio colonial que esses países tinham sob outros territórios, principalmente na África e na Ásia. Outro exemplo dessa relação pode ser observado com as facilidades de financiamentos para pesquisas por parte da “*Ethnological Society of London*” (ESL), instituição ligada à administração colonial britânica para aqueles estudantes que demonstravam interesses em voltar seus estudos para o âmbito antropológico²¹.

Do outro lado do atlântico, como se apresentava a Antropologia americana nesse período? Nesse aspecto, e nesse outro contexto, há um conflito entre as posições dos intérpretes: Leclerc (1973) afirma que as primeiras críticas a essa associação entre imperialismo e Antropologia vieram da escola culturalista americana devido a seu relativismo e sua preocupação pelas originalidades culturais e que “os seus representantes mais genuínos produziram teses anti-colonialistas”; Já Copans (1974) contesta tal posição

²¹ Adam Kuper minimiza os danos dessa aproximação entre a Antropologia e o Imperialismo no contexto britânico: “Em qualquer caso, a realidade é que os antropólogos ingleses foram pouco utilizados pelos poderes coloniais e, apesar de sua retórica quando buscavam financiamentos, não eram especialmente factíveis de ser utilizados” (cf. KUPER, 1973, p.143). Para outra análise no mesmo sentido de Kuper, vide Firth (1977, p.62-65).

e, embora reconheça o perfil distinto da escola culturalista americana, não reitera a conclusão de Leclerc e afirma que a produção de “teses anti-colonialistas” é uma interpretação exagerada por parte de seu contemporâneo.

Independentemente das especificidades da matriz antropológica americana, as investigações de Gough, Leclerc, Copans e Bonte apontam para evidências também da associação entre a origem da antropologia moderna com o desenvolvimento colonial nas décadas que se seguiram, principalmente até meados dos anos 50 do Século XX. Após esse período, houve um grande movimento por parte de antropólogos marxistas africanistas – dos quais o três últimos (Leclerc, Copans e Bonte) faziam parte – sob a “tutela” de Georges Balandier, de propor um outro olhar da Antropologia para com os povos colonizados. Entretanto, as informações aqui apresentadas já são suficientes para compreender a angustiante, porém real afirmação de Kathleen Gough em seu artigo “Anthropology and Imperialism”, ainda em 1968: “a Antropologia é filha do imperialismo do ocidente” e como disciplina universitária e ciência moderna “apareceu nas últimas décadas do Século XIX e começos do Século XX, período em que as nações do ocidente faziam o último esforço para controlar política e economicamente quase todo o mundo pré-industrial não ocidental” (GOUGH, 1968, p.12-13). Diante disso, ainda mais devastadora é a afirmação de Copans (1974, p.113), concluindo que “a antropologia nunca delimitou seu objeto, foi a dominação colonial que o fez por ela”²².

Diante das peculiaridades aqui expostas, já não pode ser entendido sob a forma de “coincidência” ou de um “fenômeno curioso” os eventos similares e concomitantes dessa relação entre a origem da Antropologia e a expansão imperialista. Vejamos, por exemplo, uma passagem contida no prólogo de *Os Argonautas*: “Encontra-se a moderna etnologia em situação tristemente cômica, para não dizer trágica: no exato momento em que começa a colocar seus laboratórios em ordem, a forjar seus próprios instrumentos e a preparar-se para a tarefa indicada, o objeto de seus estudos desaparece rápida e irremediavelmente.” (...) “Agora, numa época em que os métodos e objetivos da etnologia científica parecem ter se delineado; em que um pessoal adequadamente treinado para a pesquisa científica está começando a empreender viagem às regiões selvagens e a estudar seus habitantes, estes estão desaparecendo ante nossos olhos” (MALINOWSKI, 1978, p.11). No mesmo sentido está a fala de Lévi-Strauss décadas após a de Malinowski: “assistimos ao fenômeno curioso de a Antropologia se desenvolver ao mesmo tempo em que essas sociedades [estudas por ela] tendem a desaparecer ou, no mínimo, a perder suas características distintivas” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p.490-491). É evidente que a essa altura não estamos nos referindo a um “fenômeno curioso” e, assim, não se trata apenas de perceber que são fatos

²² Copans prossegue: “Certas ciências possuem um estatuto privilegiado – imaginário – que lhes permite ordenar toda uma configuração do saber. A antropologia é uma delas. Definida por aquilo que parece ser o característico da objetividade – a distância – ela tornou-se por vezes o modelo virtuoso que os sociólogos críticos opõem aos vícios da sua disciplina. Na realidade, a história recente mostra-nos que se trata verdadeiramente de um mito. A candura do saber antropológico é um engano, pois a antropologia é filha do imperialismo e do colonialismo” (COPANS, 1974, p.111).

cronologicamente semelhantes, mas antes, de compreender como os nexos internos de cada um desses elementos se relacionam.

A conclusão é dolorosa, porém necessária: a Antropologia é filha do que se apresentou como o mais brutal e perverso para as sociedades que ela mesma investigou em sua origem: o imperialismo. Muitas etnografias representam, na realidade, o mural de recordações da expropriação dos povos colonizados de seus meios de vida, sejam eles quais forem. Eis o “pecado original” da Antropologia.

Diante dessa abordagem prévia feita até aqui podemos sugerir que: *a razão antropológica está constituída por uma origem controversa na qual esse campo de conhecimento foi incapaz de definir o seu objeto – tendo essa tarefa sido desempenhada pelo imperialismo. A não definição própria de seu objeto provocou, em consequência, uma relação absolutamente desigual entre teoria, método e técnicas de pesquisa, na qual a etnografia – que é tida pela tradição antropológica como um método, porém suas determinações não ultrapassam as características de um procedimento de pesquisa – adquiriu uma importância maior do que a própria Antropologia em si, provocando, a partir da transição da primeira para a segunda metade do Século XX, uma inflexão epistemológica no seio do pensamento antropológico. A definição desse campo de conhecimento através de um procedimento de pesquisa em detrimento de suas outras determinações produziu a aparência de que a Antropologia pode ser concebida como uma ciência autônoma, sendo que, mesmo no interior de suas características, e historicamente, essa independência não se sustenta. Como ela foi historicamente constituída, e como ela se apresenta por sua razão, a Antropologia ignorou sua própria história e se afastou de sua vida material, manifestando-se, paradoxalmente, sob a forma de uma ciência capaz de se sustentar como um ente exterior à realidade efetiva.*

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro W. B. “A etnografia em tempos de guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia”. In: F. A. Peixoto, H. Pontes & L. Schwarcz (orgs.), *Antropologias, histórias, experiências*. São Paulo: Humanitas, 2004, pp. 61-81.

ÁLVARES, Lucas Parreira. *Flechas e Martelos: leituras de Marx e Engels acerca da obra Ancient Society de Lewis Morgan*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, 2019 (em fase de conclusão).

AUGÉ, Marc. *El viajero subterráneo: um etnólogo em el metro*. Barcelona: 2ª ed. Editorial Gedisa S.A. 1998, 117.

AUGÉ, Marc; COLLEYN, Jean-Paul. *Que és la antropología*. Barcelona: Paidós Iberica, 2005, 144p.

BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, 109p.

BONTE, Pierre. *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico en las ciencias humanas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1974, 71p.

CLIFFORD, J. Notes on (field)notes. In: SANJEK, R. (Ed.) *Fieldnotes – the makings of anthropology*. Cornell University Press, 1990. pp. 47-70.

COHEN, Abner. “Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder”. In: Llobera, José R. (Org.) *Antropologia Política*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1979, p.55-84.

CONKLIN, Harold C. “Etnografía”. In: LLOBERA, José R. (Org.) *La antropologia como ciencia*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1988, 2Ed., p.153-166.

COPANS, Jean. *Críticas e Políticas da Antropologia*. Lisboa: Edições 70, 1974, 150p.

COPANS, Jean. “Da Etnologia à Antropologia”. In: COPANS, J.; TORNAY, S.; GODELIER, M.; BACKÈS-CLÉMENT, c. *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*, Lisboa: Edições 70, 1971, p.13-56.

ERIKSEN, Thomas H.; NIELSEN, Finn S. *História da Antropologia*. Rio de Janeiro: 2007, Editora Vozes, 2Ed., 261p.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. (Tradução: Leandro Konder) São Paulo: Expressão Popular, 3Ed., 2012, 302p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004, 256p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978, 276p.

FIRTH, Raymond. “El antropólogo escéptico?” In: BLOCH, Maurice (Org.) *Análisis Marxistas y Antropologia Social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1977, p.43-78.

FRAZER, Sir James George. Prefácio. In: MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1978, p.5-9.

FRAZER, Sir James George. *O Ramo de Ouro* (versão e-book). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982, 637p.

GEIGER, Amir. "Apresentação". In: BATESON, Gregory. *Naven: um exame dos problemas sugeridos por um retrato compósito da cultura de um tribo da Nova Guiné, desenhado a partir de três perspectivas*. São Paulo: Ed. USP, 2008, p.23-68.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, 323p.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 247p.

GODELIER, Maurice. "La antropología en todos los campos". *Nueva Antropología*, Ciudad de Mexico, v. 4, n. 1314, p.261-274, jun. 1980. Semestral.

GOUGH, Kathleen. "Anthropology and Imperialism". In: *Monthly Review*. 1968, 19 (11), p.12-27.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoria antropologica: historia de las teorias de la cultura*. Ciudad de Mexico: Siglo Veintiuno, 1979. 690 p.

INGOLD, Tim. "Antropologia versus Etnografia". In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: n. 26, v.1, 2017, p.223-229.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre Movimento, conhecimento e descrição*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 392p.

KUPER, Adam. *Antropologia y Antropologos: la escuela británica: 1922-1972*. Barcelona: 1973, Editorial Anagrama, 281p.

LATOUR, Bruno. "Não é a questão". In: *R@U: Revista de Antropologia da UFSCar*. N.7 (2), jul./dez. 2015: 73-77

LEACH, Edmund. *Sistemas politicos de la Alta Birmania: estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Anagrama, 1976, 347p.

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.

LECLERC, Gérard. *Crítica da Antropologia: ensaio acerca da história do africanismo*. Lisboa: Editorial Estampa, 1973, 223p.

LEININGER, M. *Qualitative research methods in nursing*. Orlando: Grune & Stratton, 1985. cap. 3, p. 33-71

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008, 604p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O olhar distanciado*. Lisboa: Edições 70, 1983, 413p.

LUBBOCK, John. *The origin of civilization and the primitive condition of man: mental and social condition of savages*. New York: Appleton and Company, 1870.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia*. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1978, 424p.

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, 285p.

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; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. (Tradução: Álvaro Pina e Ivana Jinkings) São Paul: Boitempo, 2010, 271p.

MORGAN, Lewis Henry. *A Sociedade Primitiva I* (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 3Ed., 1980, 331p.

MORGAN, Lewis. *League of the Iroquois*. New York: Corinth Books, 1962, 477p.

RADCLIFFE-BROWN; A. R. *El método de la antropología social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1958, 203p.

RADCLIFFE-BROWN; A. R. “Social Anthropology, Past and Present”. In: *Man*, v. 62, n. 14., 1952.

ROCHA, Everardo; FRID, Marina. *Os Antropólogos: de Edward Tylor a Pierre Clastres*. Petrópolis: Editora Vozes, 2015, 304p.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. (Tradução: Antônio Chelini, José Paulo Paes e Isidoro Blikstein) São Paulo: Editora Cultrix, 2006, 278p.

SHAH, Alpha. "Ethnography? Participant observation, a potentially revolutionary praxis". In: *Hau: Journal of Ethnographic Theory* n.7 (1): 45-59

SPRADLEY, J. *The ethnographic interview*. Forth Worth: Hancourt Brace Jovanovich College, 1979.

TERRAY, Emmanuel. *O marxismo diante das sociedades primitivas: dois estudos*. Rio de Janeiro: Graal, 1979, 180p.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive Culture: researches into development of mythology, philosophy, religion language, art and custom*. Londres: John Murray, 1920, 502p.

VAN VELSEN, J. "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado". In: FELDMAN-BIANCO, Bela. (Org.) *Antropologia das Sociedades Contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global Editora, 1987, p.345-374.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

ÁLVARES, Lucas Parreira. Para uma crítica da razão antropológica [Parte I]
Data de submissão: 06/08/2018 | Data de aprovação: 28/11/2018

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 I]. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 88-117, jan./dez. 2018.

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

**UNA ANTROPOLOGÍA DE LA PRÁXIS. ANÁLISIS Y REFLEXIONES
SOBRE USOS Y DESTINOS DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO**

**UMA ANTROPOLOGIA DA PRÁXIS: ANÁLISES E REFLEXÕES SOBRE
USOS E DESTINOS DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO**

Sergio Fernández



UNA ANTROPOLOGÍA DE LA PRÁXIS. ANÁLISIS Y REFLEXIONES SOBRE USOS Y DESTINOS DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO¹

UMA ANTROPOLOGIA DA PRÁXIS: ANÁLISES E REFLEXÕES SOBRE USOS E DESTINOS DO CONHECIMENTO ANTROPOLÓGICO

Sergio Fernández²

RESUMO: O presente artigo forma parte de uma pesquisa maior destinada a problematizar os usos e destinos do conhecimento antropológico. “Uma antropologia da práxis” tenta recuperar o conceito de transformação e sua relação com a prática antropológica enquanto disciplina científica. Deste ponto de vista, entendo que *práxis* serve como conceito capaz de articular essa relação. Sustento que a antropologia participa de diferentes maneiras no universo social que estuda. Suas elaborações formam parte do cotidiano do espaço político e econômico sendo apropriadas, resignificadas ou levadas a cenários políticos e econômicos globais. Pretendo dar conta, neste sentido, do modo como @s antropolog@s se convertem em atores políticos destacados, participando de diversas maneiras em boa parte da configuração do mapa geopolítico. Analisando etnograficamente o lugar de distintos profissionais que se desempenham no campo da chamada antropologia aplicada. Buscarei me aprofundar na intervenção da antropologia, no diagnóstico e na abordagem de problemáticas sociais concretas. Esta pesquisa pretende tematizar a produção teórica, sua aplicação e a transformação social como elementos interrelacionados. De modo tal que, interroga e analisa usos e destinos do saber buscando ser parte de uma proposta que contribua a pensar coletivamente o exercício da antropologia e nas contribuições que esta pode oferecer para incidir na melhora de distintos aspectos da realidade social.

PALAVRAS-CHAVE: antropologia – práxis – transformação – aplicação.

RESUMEN: El siguiente artículo forma parte de una investigación mayor destinada a problematizar usos y destinos del conocimiento antropológico. “Una antropología de la praxis”, intenta recuperar el concepto de transformación y su relación con la práctica antropológica, en tanto disciplina científica. Desde este punto de partida, entiendo que *praxis* actúa como concepto capaz de articular esa relación. Sostengo que la antropología participa de diferentes maneras en el universo social que estudia y sus elaboraciones teóricas forman parte del diario acontecer del espacio político y económico siendo apropiadas, resignificadas o trasladadas a escenarios políticos y económicos globales. Pretendo dar cuenta, en ese sentido, de qué modo l@s antropólog@s se convierten en actores políticos destacados, participando de diversas maneras, en buena parte de la configuración del mapa geopolítico. Analizando etnográficamente el lugar de distintos profesionales que se desempeñan en el campo de la llamada antropología aplicada, buscaré profundizar en la intervención de la antropología, en el diagnóstico y en el

¹ Este trabajo es parte de la tesis para la obtención del título de Licenciado en Antropología Social y Cultural de la Universidad Nacional de San Martín, República Argentina. Buenos Aires 13/09/2016

² Licenciado en Antropología Social y Cultural. Actualmente realizando ingreso a la Maestría en Antropología Social, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. sergio_informes@yahoo.com.ar

abordaje de problemáticas sociales concretas. Se trata ésta de una investigación que pretende tematizar la producción teórica, su aplicación y la transformación social como elementos interrelacionados. Asimismo, interroga y analiza usos y destinos del saber buscando ser parte de una propuesta que contribuya a pensar colectivamente el ejercicio de la antropología y en los aportes que ésta puede realizar para incidir en la mejora de distintos aspectos de la realidad social.

PALABRAS CLAVE: antropología – praxis – transformación – aplicación

Introducción:

La necesidad de problematizar los usos del saber antropológico encuentra su inicio en los salones universitarios. Adentrándome en el conocimiento antropológico, su historia y la inseparable relación entre mis propias categorías subjetivas y la rigurosidad científica exigida, comencé a preguntarme ¿para qué, para quién y por qué hacer antropología social y cultural? Estas preguntas distan de la búsqueda de hipótesis esclarecedoras sino que, en todo caso continúan la línea de una vieja inquietud siempre presente que, como me manifestara un colega español, “es un tema de esos a los que se vuelve siempre y nunca parece que le encontremos una conclusión plenamente satisfactoria”.

El propósito de estas preguntas es dar cuenta de los usos y destinos del conocimiento a la hora de la práctica profesional y como contribución a un debate sobre los aportes de la antropología al mundo sociocultural.

L@s antropólog@s habitualmente estamos preocupados por la comprensión de los significados y las lógicas que movilizan a las personas en el marco de la diversidad social y cultural. El universo de la *otredad* ha sido prácticamente el terreno en el que ha crecido y se ha desarrollado la antropología social. La problemática sobre el *nosotros* l@s antropólog@s ha encontrado su espacio en sucesivas reflexiones que han colocado en el centro de la escena el lugar de la antropología, sus orígenes vinculados al colonialismo y su rol en distintos procesos políticos y sociales de relevancia.

Este trabajo pretende ser apenas una contribución al debate existente entre muchos colegas y estudiantes que nos preguntamos por los usos de la antropología, sus particularidades respecto de otras ciencias sociales, su capacidad de abordar e intervenir en los diferentes problemas sociales, vale decir, políticos y económicos del presente.

Por otra parte, a partir de estas preguntas fundantes, buscaré profundizar en la idea de transformación social. ¿Qué entendemos por transformación y qué tenemos para decir l@s antropólog@s en ese sentido? En sintonía con ello, esta investigación se pregunta por el lugar político que la antropología – y, por ende l@s antropólog@s – ocupa en el contexto de la globalización capitalista.

Mi participación junto a diferentes antropólog@s me permitió acercarme a los dilemas, angustias, tensiones y disputas que atraviesan los profesionales. Buena parte de los testimonios y de las experiencias compartidas muestran diferentes casos en los que la práctica antropológica se produce acorde a tiempos y dinámicas que, en muchos casos, colocan a l@s profesionales en situaciones que obligan a la creatividad en tiempos ajustados y que exigen la resolución de problemas.

Mostraré ejemplos en los que la práctica profesional de la antropología está emparentada con el trabajo interdisciplinario donde entran en juego acuerdos y desacuerdos a la hora del abordaje de los problemas, lo que implica considerar la presencia de la teoría y “la mirada antropológica” – a la que refieren algun@s colegas – a

la hora de la intervención.

1. Marco teórico. Antecedentes

Al adentrarme en un problema de investigación que se propone ubicar en clave analítica, los usos y destinos del saber antropológico, considero apropiado abrir nuevos interrogantes que tienen como objetivo principal abordar la cuestión de la transformación social. Asimismo, problematizar sobre las particularidades de la antropología a la hora de pensar en el concepto de *praxis*.

La noción de *praxis* que intento utilizar como punto de partida epistemológico, remite a la definición de Karl Marx, quien ha expresado su preocupación respecto de una filosofía de la *praxis*, destacando el lugar de la acción para la transformación social. En su XI tesis sobre Feuerbach expresa claramente que “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Tarcus, 2015: 107). En este sentido, entiendo la relación con el trabajo propuesto pensando en lo que aquí he llamado una “Antropología de la *praxis*”. Es decir, poder trazar una relación entre la formación intelectual académica, y el destino del saber antropológico aplicado a la transformación social. Entender la transformación social asociada a la idea de *praxis* implica un abordaje que intenta retomar un punto de partida teórico metodológico (además de político) desde el cuál analizar y conceptualizar el problema de la aplicación y sus particularidades. Desde estas líneas, considero que una reflexión del ejercicio profesional de la antropología puede ser abordada recuperando al marxismo como teoría social y científica, atendiendo a las propias conceptualizaciones y preocupaciones de la antropología social y cultural.

La filosofía marxista le ha dado *status* científico a la idea de transformación social. Sentando las bases del socialismo científico como propuesta superadora del socialismo utópico³, Marx ha puesto sobre la mesa, una forma de análisis y comprensión social cuya preocupación ha sido la vinculación entre teoría y *praxis*. Entre producción científico-social y transformación.

La preocupación por una antropología comprometida con la transformación social ha sido una problemática que la antropología marxista ha intentado colocar en el centro de la discusión. En su análisis acerca de la actualidad de la teoría marxista en la antropología, Izquieta y Gómez (2012) repasan el desarrollo de la antropología marxista y los aportes de sus conceptualizaciones. Poniendo el foco en las estructuras sociales, la antropología marxista ha basado su preocupación en el carácter científico de la disciplina que intenta hacer énfasis en las condiciones materiales de existencia de las sociedades.

El materialismo histórico de Marx entiende que el carácter simbólico asociado al mundo de las representaciones y las creencias, no puede explicar la relación dialéctica entre oprimidos y explotadores que caracteriza a la “historia de la humanidad”. Este punto le ha valido no poco reproches al marxismo por parte de buena parte de la antropología.

Por otra parte, Clifford Geertz (2003), como uno de los autores más ligados a una corriente de corte interpretativista, ha colocado el acento en la comprensión de los significados para el cual es preciso “tratar de mantener el análisis de las formas simbólicas lo más estrechamente ligado a los hechos sociales concretos, al mundo público de la vida común” (Geertz, 2003: 39). Es así que *cultura* aparece definida como

³ Marx ha cuestionado los principios de los socialistas utópicos como Robert Owen, Charles Fourier y Saint Simon, colocando el acento en una filosofía materialista y destacando el carácter dialéctico de las relaciones sociales.

un concepto semiótico, “es la urdimbre de significaciones atendiendo a las cuales los seres humanos interpretan su experiencia y orientan su acción” (Geertz, 2003: 133).

El citado trabajo de Izquieta y Gómez describe el pasaje del protagonismo de la corriente materialista a otra posmoderna, producida en la antropología social a partir de la década de 1980 donde se producen algunos giros teóricos que se ocupan “más de la deconstrucción de la disciplina que de las condiciones de vida de los pueblos . La antropología debe pasar de la sociedad al texto (...) se disuelve así en hermenéutica, en análisis literario” (Izquieta y Gómez, 2012: 68). Esta visión posmoderna a la que refieren los autores como un pasaje de ciencia a interpretación, comienza a alejarse de la preocupación por el modo de vida de las sociedades y de los estudios por las estructuras y las relaciones de poder presentes en la antropología de las décadas del '60 y '70. De acuerdo a esta visión, que habla de una separación tajante en la formación disciplinar, la antropología marxista permanecería anclada en estudios estructurales, siendo incapaz de considerar la dimensión simbólica que hace a la construcción de significados sobre los que se rige la vida de las personas.

La importancia de conceptos tales como *identidad*, *creencias* protagonizan un ascenso y un regreso de las posiciones más culturalistas:

aún quienes fueron materialistas hasta hace algunos años trasladaron su interés a las cuestiones relacionadas con el significado, la identidad y la creencia (Bloch, Godelier). (...) materialistas más firmes, como Marvin Harris, han comenzado a adoptar una actitud más negativa respecto de la evolución (Friedman, 2001: 93).

La variable *cultura* pasa a ser más aceptable para explicar antropológicamente el mundo y a sus sociedades. La necesidad de interpretar y comprender significados, creencias e identificar a diversos grupos sociales resaltando aspectos culturales y étnicos.

La década de 1975 a 1985 ha sido testigo de un marcado cambio en el estado cultural del mundo, que en los ‘años progresistas’ de la década de 1960 no podría haberse previsto. En los centros del sistema mundial, cada vez más agobiados por las crisis, hubo una implosiva pérdida de la fe en el progreso de la “civilización” y, en correspondencia con ello, una explosión de nuevos movimientos culturales que abarcan desde el renacimiento de cultos y religiones hasta el primitivismo, un nuevo tradicionalismo, un esfuerzo por restablecer una nueva identidad, definida en términos culturales. Toda esa actividad se acompaña de una creciente fragmentación «nacional» y étnica en el centro – desde los vascos y los catalanes hasta los irlandeses y los escoceses y un crecimiento exponencial de los movimientos políticos con una base cultural a los que se alude genéricamente como “cuarto mundo”: amerindios, hawaianos, el movimiento melanesio kastom, etc. (Friedman, 2001: 127).

Buena parte del cuestionamiento al marxismo dentro de la antropología tiene que ver con estar influido por un sesgo positivista y la reproducción de ciertas características evolucionistas de los inicios de la disciplina⁴. Asimismo, al marxismo se lo acusa de reducirse a un economicismo mecanicista que no aborda la cuestión simbólica que interesa a la antropología. Las propuestas epistemológicas de la antropología y sus consecuentes teorías acerca de la cultura, lo simbólico y lo material se han preocupado

⁴ El propio F. Engels escribe en 1884 *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* a partir de la influencia de obra de L. Morgan (1871) *La Sociedad Primitiva*, 1877. En el prefacio a su primera edición, Engels vincula la producción de Morgan con las investigaciones iniciadas por Marx: “En América, Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó, al contraponer la barbarie y la civilización, a los mismos resultados esenciales que Marx”. La obra de Engels puede ser consultada en https://www.marxists.org/espanol/m-e/1880s/origen/el_origen_de_la_familia.pdf

por discutir las distintas maneras de concebir la complejidad del mundo social. Las tensiones entre lo universal y lo particular han sido uno de los debates más fuertes dentro de la disciplina y uno de los puntos de análisis que también diferencia a la antropología de las demás ciencias sociales.

La antropología marxista ha puesto su eje en la desigualdad. Un aspecto que, de alguna manera, logra superar aquella tensión, entendiendo que las desigualdades se presentan al interior de cada sociedad con lo cual se hace necesario estudiar los mecanismos que reproducen esas desigualdades y las relaciones de poder que de allí se desprenden. En tanto el relativismo cultural coloca el acento en la diversidad cultural, el marxismo intenta dar cuenta de las transformaciones producidas al interior de las sociedades, las relaciones de dominación existentes hacia dentro de los grupos sociales y las desigualdades existentes entre los países hegemónicos (occidentales) y el resto de las sociedades.

En este sentido, la antropología marxista ha entendido la relación de explotación y dominación aludida por Marx y ha incorporado a sus análisis las revisiones que se han hecho sobre el propio marxismo, especialmente la teoría de Antonio Gramsci. A las relaciones de producción y las lógicas del capitalismo que se nutre usufructuando el producto de la fuerza de trabajo asalariada, Gramsci supo añadir el concepto de *hegemonía* desde el cual brindar un abordaje más complejo a la cuestión de la desigualdad. Este término es utilizado por Gramsci para atender esa dimensión simbólica expresada por el consenso. Además de la explotación económica y de la dominación política y represiva, el poder se expresa a partir de una dominación hegemónica según la cual las clases subalternas legitiman la dominación.

El concepto de *hegemonía* ayuda a conciliar los análisis de los planos *material* y *simbólico*. De igual modo permite abordar la comprensión del poder como elemento de disputa cultural y lucha contrahegemónica por la apropiación de la capacidad de producción de sentidos.

Otro de los aportes de la antropología, en sintonía y en discusión con el pensamiento de Karl Marx, ha sido el trabajo de June Nash (2008) realizado junto a trabajadores mineros bolivianos. Apelando a una pormenorizada descripción histórica y etnográfica que relata los procesos de lucha y de significación ritual, muestra de qué manera luchas políticas y revolucionarias protagonizadas por los trabajadores en distintos períodos históricos, no están en contradicción con su sistema de creencias. Existe una relación entre política, economía, creencias religiosas y la formación de una conciencia de clase. Desde una postura marxista, se permite hacer una relectura crítica del marxismo mecanicista, demostrando cómo las representaciones que operan en el plano de lo simbólico no implican necesariamente una contradicción con la lucha revolucionaria.

Muy por el contrario, son estos mismos valores, principalmente aquellos que se unen con un pasado pre-hispánico, que se expresa en las ceremonias del carnaval o en los rituales de la Pachamama, los que mantienen cohesionado al grupo y le confieren una identidad que se traduce en formas de lucha frente a las condiciones laborales. La estructuración de su sistema de creencias está basada en una continuidad con el pasado, con las tradiciones, con ceremonias y rituales que confieren a los individuos un sentido de pertenencia y de solidaridad. Esa unión, que fortalece los lazos sociales de la comunidad minera, depende de un pasado heredado de una tradición quechua pre-colombina en donde se tiende a promover la participación de todos los actores de la comunidad y contribuye a la formación de su conciencia política.

El pensamiento antropológico latinoamericano también ha sido parte de un debate revisionista del marxismo. La corriente bautizada como “etnomarxismo”, desarrollada principalmente en México, entiende la necesidad de un compromiso académico y militante con las poblaciones indígenas y sus luchas; un pronunciamiento de denuncia a toda forma de represión y genocidio, así como también la comprensión de las particularidades y heterogeneidades de la cuestión identitaria y cultural:

Se reconocen las identidades contrastantes de las etnias y su especificidad como estructura social, sin que esto signifique que se encuentren aisladas o conformen bolsones socioeconómicos de carácter autárquico, sino que forman parte orgánica de los conjuntos nacionales en los que han quedado comprendidas. Se examina la importante incidencia de las etnias en América Latina, independientemente de su peso demográfico, en la vida social, cultural, política, ideológica y económica del conjunto de la sociedad. Se observa la heterogeneidad en el interior de los grupos étnicos de sus características culturales y socioeconómicas y en consecuencia, los grados diferentes de vinculación y subordinación a los procesos y fuerzas capitalistas, y la amplia gama de reivindicaciones, formas de lucha y procesos políticos en los que se involucran (López y Rivas, 2009: 7).

El término *etnomarxismo* es utilizado en la antropología latinoamericana como un modo de reconocer una antropología dedicada al estudio y a la comprensión de las cuestiones étnico-nacionales y, desde allí, una toma de posición política frente a los procesos de opresión económica, política y cultural. Desde el punto de vista teórico, el etnomarxismo, intenta ampliar y desarrollar el concepto de *minorías subordinadas* “para darle contenido a la matriz clasista y explicar el papel de lo étnico-nacional en las jerarquías internas de la fuerza de trabajo” (López y Rivas, 2009: 12).

La noción de *minoría subordinada* es trabajada por los autores Gilberto López y Rivas y Eduardo Perea (1979) para ampliar la idea de *minoría* expresada por Charles Weagley y Marvin Harris. La referencia al concepto de “minoría” intenta distinguir a distintos grupos de oprimidos, caracterizados no por una porción numérica sino por una serie de condiciones que contribuyen a jerarquizar a las poblaciones subalternas. En este sentido una minoría pueden conformarla grupos de mujeres violentadas en la vida diaria, homosexuales que padecen el rechazo y la discriminación social; trabajadores excluidos de la sindicalización y desempleados; y también las minorías étnicas, entre otros grupos que “son los primeros en sentir los rigores de las crisis cíclicas del capitalismo” (López y Perea, 1979: 153).

A esta concepción de *minoría*, el etnomarxismo incorpora el concepto de *minoría subordinada* para atender a las particularidades de la opresión dirigida a grupos económica, social y culturalmente explotados en una sociedad dividida en clases. De acuerdo con ello, destaca la existencia de componentes racistas entre una mayoría nacional de trabajadores contra otros étnica y culturalmente distintos, así como la explotación por género, sexualidad o etárea. De esta forma intenta profundizar en el análisis de las desigualdades que operan al interior de estos grupos minoritarios.

Wagley y Harris no especifican las ramificaciones del status minoritario en las distintas esferas de la vida social y es tarea de los antropólogos marxistas escudriñar en este aspecto. Un chicano, ‘un negro, un indígena, además de sufrir la explotación capitalista como trabajadores desposeídos de medios de

producción, padecen de los efectos de una serie de mecanismos en las esferas sociales, económicas y culturales que los hacen víctimas de discriminación y segregación específica y adicional a la sufrida por el resto de los sectores laborantes. El reflejo de esta situación preferencial, en el sistema de clases, es que los miembros de los grupos minoritarios tienden a formar un sector de trabajadores que realizan tareas específicas y ocupan un determinado lugar en la organización del trabajo. En este contexto, los trabajadores minoritarios realizan los trabajos socialmente considerados como los de más bajo *status*, de tipo manual y no especializado, los trabajos para el servicio doméstico y público; y dentro de las clases intermedias, ocupan, de la misma manera, las posiciones socialmente despreciadas (López y Perea, 1979:153).

Los etnomarxistas advierten, además, los riesgos metodológicos de reducir los análisis a explicaciones meramente economicistas que descuidan la cuestión étnico-nacional de las clases sociales:

El etnomarxismo logra superar las ideas que se desprenden de la matriz teórica marxista en el sentido de considerar a la nación como un residuo de la época democrático burguesa, como un monopolio de las clases dominantes, y en consecuencia, dueñas de la simbología nacional, administradoras únicas del ritual patriótico y de la historia nacional. Estas ideas provocaron en muchos de nuestros países, que los marxistas abandonaran la lucha por la hegemonía nacional, al enfatizar ese reduccionismo clasista y generar dos fenómenos igualmente perniciosos para los fines nacionales: **el obrerismo y el economicismo** (López y Rivas, 2009: 12, resaltado original).

Desde el punto de vista político, esta corriente es sumamente crítica de los partidos comunistas y marxistas y los acusa de portar una visión eurocéntrica propia del marco teórico inicial del marxismo⁵ y de no interesarse por la cuestión indígena, sino solamente cuando éstos han protagonizado levantamientos armados.

La cuestión indígena ha despertado especial interés en la teoría social latinoamericana, especialmente en la antropología marxista. La teoría marxista latinoamericana debe su influencia a José Carlos Mariátegui (1894-1930), quien desde una perspectiva marxista se ha preocupado por conciliar la lucha política atendiendo a la cuestión étnico-nacional, influido tanto por los movimientos revolucionarios y obreristas europeos como por las nuevas vanguardias latinoamericanas que comenzaban a manifestarse atendiendo la cuestión indígena y nacional, tanto en el plano político como en el del arte, y al rescate de antiguas tradiciones e identidades latinoamericanas.

Puede decirse que desde la influencia de Marx inicialmente en todo el pensamiento social; la posterior revisión de Gramsci, que permite ahondar en el plano cultural – lo que facilitó un diálogo más fluido con la antropología –; más el aporte de Mariátegui, nutriendo a las corrientes latinoamericanas que han promovido la investigación y el compromiso con la cuestión étnica y nacional, la antropología ha encontrado en estos autores un marco teórico que le ha permitido profundizar en los estudios por la desigualdad buscando comprender y analizar las complejidades de las relaciones de poder. La producción antropológica marxista y, especialmente en Latinoamérica, quizás merezca una investigación adicional que excede los objetivos de esta pesquisa⁶.

⁵ En los escritos iniciales de Marx y Engels existen referencias a la conquista de Estados Unidos sobre territorios mexicanos y entienden que esto podría contribuir un avance hacia la madurez de las fuerzas revolucionarias. El propio F. Engels esboza su justificación, al arrebato de California, en nombre de un avance hacia la “civilización” dado que los “perezosos” mexicanos no sabían qué hacer con esas tierras. Ver: Marx, K y Engels F. *Materiales para la historia de América Latina*. Ediciones Pasado y Presente. Córdoba, Argentina. 1972.

⁶ Para un abordaje mayor sobre la relación entre la teoría marxista y la antropología, se recomienda

1.2 Antropología y antropólog@s como actores políticos.

Discutir cuestiones referidas a los usos y destinos del conocimiento antropológico implica un esfuerzo por rescatar el lugar como actores políticos que l@s antropólog@s ocupamos en la producción de conocimiento. Un lugar que, en principio, puede no diferenciarse del ocupado por cualquier investigador o científico, cualquiera sea su especificidad.

El propio desarrollo de las Ciencias Sociales ha contribuido a pensar la administración de la naciente sociedad industrial y su relación con los conflictos sociales. Así como la sociología es producto de la unión de reformistas sociales desde afuera de las universidades, la antropología también llega de afuera de la academia “como práctica de viajeros, exploradores y funcionarios de los servicios coloniales” (Wallerstein, 2007: 24). Posteriormente institucionalizada y diferenciada del resto de las ciencias sociales por su vinculación con el estudio de poblaciones no occidentales, la antropología comienza mostrando algunas particularidades, tanto a la hora de definir quienes serán sus primeros “objetos” de estudio como por su método caracterizado por una observación participante, con el investigador interactuando con la sociedad local. Una metodología que “siempre amenazaba con violar el ideal de la neutralidad científica” (Wallerstein, 2007: 25).

Los conocidos aportes y conceptualizaciones acerca del *estado*, el *poder*, la *política* y la *sociedad* han estado presentes en el propio crecimiento del quehacer científico-social. Y quizá sea la problematización del concepto de *cultura* lo que, al igual que su origen vinculado al colonialismo, distinguen a la antropología a la hora de considerar (y ¿utilizar?) su producción teórica. Referirse a *cultura* en el contexto del lugar político de la antropología, implica tomar en cuenta nuestro quehacer cotidiano como antropólog@s. En este punto me interesa problematizar de qué modo la antropología, sus conceptos y temas de incumbencia, aparecen reflejados en los campos de la política y la economía.

Susan Wright (1998) ha analizado la “politización de la cultura” y cómo éste concepto ha sido resignificado desde la propia antropología y utilizado desde el “exterior” de la disciplina, más precisamente en esferas político-administrativas. Desde las ideas evolucionistas de *cultura* que la concebían como un todo cerrado, coherente y homogéneo que derivaba de diferentes procesos evolutivos, pasando por el acento puesto en las particularidades hasta las apreciaciones más recientes que conciben a la cultura como un proceso en el cuál se ponen de manifiesto producciones de sentido que se negocian y resignifican. La noción de *cultura* producida por la antropología social ha sido y es utilizada por diferentes actores adquiriendo una dimensión política.

Un significativo ejemplo de ello es analizado por Wright a partir de un informe de la Unesco titulado “Nuestra Diversidad Creativa” que contó con la participación de Claude Lévi-Strauss como miembro del comité de honor. El informe se refiere a la existencia de una pluralidad de culturas en el mundo que, según el criterio de la autora, reproduce antiguas consideraciones de los años '30 donde el mundo es visto como un mapa plano comprendido por mosaicos culturales⁷ (Wright, 1998). La concepción de

Palerm Angel, *Antropología y marxismo*, México D. F., Clásicos y Contemporáneos en Antropología, 2008.

⁷ El informe comienza con el Prólogo del presidente, firmado por Javier Pérez de Cuellar cuyas palabras remiten a la idea de *mosaico cultural*: “En 1988 veíamos ya claramente que el desarrollo era una empresa mucho más compleja de lo que se había pensado en un principio. Ya no se podía seguir concibiéndolo como un camino único, uniforme y lineal, porque ello eliminaría inevitablemente la diversidad y la experimentación culturales, y limitaría gravemente la capacidad creativa de la humanidad con su valioso pasado y un futuro impredecible. En todo el mundo, una vigorosa diversificación cultural, basada en el reconocimiento de que la civilización es un mosaico de culturas diferentes, había contribuido ya a conjurar ese peligro”. Para un abordaje más completo del informe, consultar <http://unesdoc.unesco.org/imagenes/0010/001036/103628s.pdf>

cultura en estos términos entra en conexión con uno de los organismos decisores de las políticas de desarrollo en el mundo. Y, en éste ámbito la producción antropológica ha encontrado su lugar.

Difícilmente se desconozca, en el universo profesional, la relación entre conocimiento y política internacional. Algo similar ocurre con la antropología en tanto ciencia social. Por ejemplo existe un importante número de antropólog@s contratados por agencias internacionales para intervenir en procesos de desarrollo. Pese a ello, esta temática, tal como advierte Jabardó (2008), no adquiere demasiada relevancia dentro de los claustros universitarios.

2. Antropología y aplicación. Debates en torno a la Antropología Aplicada.

Entre los interrogantes acerca de usos y destinos del conocimiento, hemos planteado la cuestión de las particularidades de la antropología donde la cuestión sobre la *cultura* y otros conceptos afines a la disciplina encuentran su espacio dentro y fuera de la misma. Esto nos habla de la presencia de la antropología en ámbitos tales como la política y la economía, sobre los que nos hemos explayado. En relación a la cuestión de la *praxis*, como acción transformadora, considero que es importante ejemplificar con casos concretos que puedan ayudar a esclarecer algunas preguntas y que puedan servir como ilustración sobre la intervención antropológica en determinadas problemáticas. ¿De qué modo los/as antropólog@s pueden contribuir a la hora de participar en la evaluación y diagnóstico de problemáticas concretas?

Algunos debates de los que pude participar y que han nutrido el presente trabajo, discutían acerca de la existencia de una antropología aplicada y el porqué de una división tan tajante que la separaría de una antropología académica. Algun@s colegas sostienen que la producción de conocimiento, al ser inseparable de las relaciones de producción de la economía capitalista, siempre tiene efectos concretos en la vida real, con lo cual no sería posible hablar de una antropología aplicada en tanto área específica.

Otras afirmaciones resaltan, en la antropología aplicada, la dificultad de elaborar nuevas teorías para el conocimiento antropológico. Lo que la convierte en una suerte de antropología “desteorizada”, donde la labor antropológica no logra profundizar en aquellos asuntos de los que participa, ni aportar a la construcción de conocimiento.

¿En qué medida la antropología podría ser susceptible de aplicación? Es la pregunta por la que hemos transitado y presentado diferentes consideraciones. O, ¿es posible hablar de una antropología aplicada?. Pero, en función de esclarecer el debate ¿de qué manera su metodología, la formación teórica y su enfoque son llevadas a la práctica por l@s profesionales?

Si los conceptos como *cultura*, entre otros, históricamente discutidos en antropología, son útiles para organismos internacionales, administradores públicos locales y teóricos o asesores de la administración empresarial, ¿para qué podría utilizarse la práctica antropológica?

2.1 Usos y destinos del saber en Argentina. Una etnografía junto a antropólog@s aplicad@s

Mi trabajo de campo se desarrolló en distintos espacios en que se desempeñan antropólogos y antropólogas. Mi interés estuvo puesto, desde el inicio, en acompañar el trabajo de l@s profesionales en las diferentes áreas que me fuera posible. Según las características y el/los campos de desempeño profesional, las posibilidades de etnografiar la práctica profesional de los actores, ha estado supeditada a las determinaciones de agentes decisores que exceden la simple voluntad de cada antropólog@. Es así que

en algunas ocasiones, mi trabajo de campo se encontró con ciertas facilidades que permitieron la apertura de espacios, la posibilidad de compartir reuniones y participar de varias de las actividades profesionales de l@s antropólog@s. En otros casos, el trabajo se redujo a largas charlas y entrevistas que también han contribuido a la realización de esta investigación: dando cuenta de los sentires, dilemas, tensiones y puntos de vista de los sujetos.

Respetando la tradición etnográfica, los nombres publicados han sido modificados. Máxime cuando se trata de una investigación que problematiza usos y destinos de la antropología y que llegará a manos de otr@s colegas, ávidos de conocimiento y dueños de la inevitable curiosidad antropológica.

He podido observar en los diferentes casos, y de distintas maneras, cómo aparecen preocupaciones referidas a la aplicación del saber: desde las angustias por tener que lidiar con las dificultades que se le presentan a los profesionales en el marco de la dinámica de la gestión; problemas asociados a escasos tiempos de trabajo y la dificultad para conciliar la reflexión teórica con la urgencia que demanda una institución pública, por ejemplo.

Por otro lado, el trabajo de campo y las entrevistas me ayudaron a la comprensión de los modos en que la antropología aplicada también puede ser un desafío para muchos profesionales que entienden que la formación antropológica les ha permitido abordar de otra forma muchos de los problemas en los cuales deben intervenir.

Por otra parte, en muchos de estos casos, l@s antropólog@s trabajan en equipos interdisciplinarios, lo que significa una dinámica de encuentros y desencuentros respecto a la forma de diagnosticar problemas y de intervención sobre los mismos. Como veremos, el trabajo interdisciplinario puede significar un aporte fundamental a la hora de realizar un abordaje más completo sobre determinada problemática. De igual manera, pueden generarse diferencias muy marcadas que hablan de modos muy distintos de considerar los problemas y los caminos para trabajar en su resolución.

2.1.1 Gestión e intervención en salud

Mar es una antropóloga que desde hace muchos años trabaja en el área de salud. Me contó que llegó a la disciplina “por puro exotismo. Creo que fue el objeto exótico malinowskiano”.

Recuerda que no tenía en claro nada acerca de gestión o de investigación: “no había podido ubicarme ni como militante ni tener claro de haberme corrido de ese lugar de exotismo”. Luego la carrera estuvo intervenida en años de la Dictadura militar, supo de la desaparición de compañeros y “desapareció la antropología de mi horizonte”. Entrada la democracia, decidió trabajar de su profesión, formarse teóricamente “porque yo me había quedado con los clásicos, ni sabía de Foucault”. Trabajó como ayudante de cátedras en el Ciclo Básico Común (CBC) y por un contacto llegó al área de salud. Dado que “sabía de biología lo poco visto en la universidad”, decidió formarse en el tema y realizar una especialización.

En un hospital necesitaban una antropóloga para hacer antropometría. Ahí trabajé con niños con problemas de desarrollo, ese laburo después lo podía hacer cualquier persona porque los antropólogos éramos muy problemáticos: tenía un jefe que era muy inteligente pero el tipo era un sargento más o menos. Me llevaba a los ateneos y decía a todos: ‘ella calladita hace observaciones y puede decir cómo es la práctica médica’.

La alusión de su jefe a las observaciones que pueden “decir cómo es la práctica

médica”, habla de cómo es vista por él la antropología. Si, como vimos en el apartado 2, la antropología ha sido considerada como una herramienta importante para administradores públicos, en éste caso, también es vista como peligrosa y problemática.

Posteriormente, Mar ingresó al Programa de Residencias en Educación para la Salud en la Ciudad de Buenos Aires, del que formó parte. El programa de Residencias habitualmente incluye a diferentes profesionales que son convocados para concursar su ingreso y la mayoría de l@s antropólog@s que se desempeñan en el ámbito de la salud en la Ciudad de Buenos Aires, han pasado previamente por este programa y luego han logrado saltar a una institución determinada (sea un hospital o alguna dependencia gubernamental porteña o nacional).

Cuenta Mar que en éste equipo interdisciplinar, en el que también había varios antropólogos interviniendo en distintas instituciones hospitalarias,

Nos pidieron hacer un trabajo para el servicio de pediatría. Trabajamos la cuestión del cumplimiento de las vacunas. Hicimos un diagnóstico sobre la relación de la Institución y los pacientes. Hicimos un trabajo de observación y entrevistas en sala de espera, en consultorios, hablamos con médicos, madres, hicimos encuestas. Recuerdo con mucho cariño esa integración de la etnografía al campo porque refutamos la hipótesis del servicio médico de que las madres eran analfabetas y nosotros pudimos ver que no había relación entre el cumplimiento de las vacunas y el nivel de escolaridad. Es más, las madres menos escolarizadas se preocupaban más por las vacunas que las que tenían de secundario para arriba.

Su relato muestra una práctica antropológica dirigida a la intervención. En algún punto esto muestra continuidades con la producción de conocimiento académica que puede surgir de una etnografía en un hospital, por ejemplo, dando cuenta de los actores y las relaciones sociales que allí se producen. Por otro lado, su experiencia también nos muestra que hay especificidades propias de la intervención donde la antropología es aplicada para actuar sobre un problema determinado. Y, de la misma manera, su relato da cuenta de cómo la antropología aplicada también puede ser productora de conocimiento.

En esa convocatoria a la antropología para intervenir sobre asuntos concretos, existen también ciertas consideraciones que muestran el nivel de (des) conocimiento sobre la profesión.

El servicio médico creía que estábamos para cualquier cosa y entonces dijeron que hagamos los folletos de información de VIH, por ejemplo. Entonces ahí, en realidad, había todo un trabajo para dismantelar: esa idea de que, a mayor información, con más folletos, se resuelve el problema.

Este punto permite analizar cómo puede ser vista la antropología. Vimos que l@s antropólog@s pueden ser convocados para intervenir en diversos asuntos. Desde su participación asesorando a arquitectos y urbanistas; su presencia para intervenir en casos judiciales, pasando por el aporte en empresas o en la educación hasta los aspectos más controversiales que tienen que ver con inteligencia o contrainsurgencia. Cada uno de esos casos muestra de una u otra forma los distintos modos de intervenir y aplicar la antropología.

La experiencia de Mar, en esta oportunidad, muestra que esa diversidad de ámbitos en que un@ antropólog@ puede intervenir, muchas veces convierte a la disciplina en algo que no se sabe bien qué es. La expresión referida a un servicio médico

que “creía que estábamos para cualquier cosa” incluye a las percepciones que desde la medicina pueden tenerse sobre las ciencias sociales en general y sobre la antropología en particular.

La creencia de que los profesionales de las ciencias sociales deben dedicarse a recopilar la información sobre VIH ejemplifica uno de los modos en que la interdisciplina puede presentarse de modo problemático. Vincular el problema del VIH con la falta de información refiere a una idea que no tiene en cuenta ni las heterogeneidades ni las complejidades de los pacientes que asisten al hospital y, mucho menos, evalúa la necesidad de conocerlas.

Durante mi trabajo de campo, pude observar cómo pueden transformarse algunas prácticas y categorías cuando son llevadas al ámbito de la gestión. El ejercicio profesional en instituciones de gestión pública dista mucho de lo que es una investigación etnográfica corriente. La presencia prolongada en el campo no es en la gestión una condición necesaria. Vale decir, resulta muy poco posible.

Los antropólogos de gestión están muy atados a los vaivenes institucionales. No hay mucho respeto por los tiempos, la institución te demanda ¡ya! Hoy por hoy perdí el interés por la gestión. No porque no crea, sino porque me cansé. Hoy prefiero dedicar esfuerzos a la docencia.

Mar se desempeña hoy en una institución gubernamental donde su trabajo está sujeto a determinadas demandas y exigencias propias de la gestión. Donde un Ministro, un Secretario o un representante de la administración pública maneja tiempos y dinámicas con las que un@ antropólog@ y cualquier otro profesional aprende a lidiar. La práctica antropológica en la gestión puede ser, para algun@s profesionales, algo desgastante y absorbente. Una práctica que no deja lugar para revisar el cuaderno de campo, analizar los datos, y elaborar hipótesis.

Su inserción en la academia, como docente, le permite a Mar, formar a futuros profesionales y entiende que éste puede ser un espacio al cual apostar. Desde su reflexión, como antropóloga capaz de mantener un pie en la academia y otro en la gestión, asegura que es necesario:

abrir alguna especialidad en intervención. No sé bien cómo. Me parece empezar por una capacitación en estas herramientas porque el antropólogo no es Malinowski cuando llega a una institución. Tenés que pensar en términos de red institucional. Hay un campo de producción teórica específico de la gestión. No puede caer un antropólogo como paracaidista. Claro que aplicás la mirada etnográfica para entender la lógica de la institución, pero hay un campo en sí mismo donde lo teórico no puede estar por fuera. Yo he visto grandes investigadores en antropología médica que eran maravillosos, pero que no dan herramientas para la intervención. Y hay un uso mercantilizado del conocimiento académico que dan ganas de tirarlo a la basura. Por ejemplo, maneras rápidas de etnografías o que vengo con el manualcito de cultura, hablo del poder, de la interculturalidad y se lo doy a los gestores en salud. A mí eso “Ni”. Algunos directamente NO y otros NI, porque terminan siendo recetas de cocina y nosotros estamos con resoluciones de problemas.

Mar esboza una serie de ideas que contribuyen a definir empíricamente y trasladar al cotidiano buena parte de lo que hemos presentado en apartados anteriores. Por un lado, se adentra en una de las preguntas fundantes de éste trabajo respecto de la especificidad de la antropología a la hora de pensar en aportes particulares y busca aclarar su posición al respecto. La incorporación de términos teóricos en los cuales l@s

antropólogos estamos formados no es suficiente para intervenir en una institución. Especialmente cuando se trabaja en instituciones decisoras de políticas públicas. Al mismo tiempo asegura que la mirada etnográfica se aplica pero que ésta necesita del conocimiento teórico propio de la gestión, donde un antropólogo que llega con su formación en *cultura, interculturalidad*, etc. puede ser “un paracaidista”, especialmente cuando “nosotros estamos con resoluciones de problemas”.

La resolución de problemas sociales es una de las características de la antropología aplicada. No significa que el aporte antropológico signifique la solución de un problema determinado. Una intervención puede acercar propuestas, a las autoridades que tomarán decisiones, para un mejor abordaje sobre un asunto determinado.

Desnaturalizar la relación entre alfabetismo y consultas al médico o aplicación de vacunas, permite intervenir, por ejemplo, mediante la redacción de informes que recomienden diferentes modos de trabajar, entender la salud y la vacunación. Contribuir a la apertura analítica del servicio médico de un hospital puede repercutir en nuevas prácticas y modos de concebir al paciente logrando, por ejemplo, una relación más humana que ayude a superar prejuicios etnocéntricos.

La posibilidad de contribuir a la construcción de propuestas que enfoquen e intervengan sobre un problema social concreto, permite pensar en procesos transformadores. Comprender las relaciones asimétricas y de poder que se produce muchas veces entre pacientes y especialistas; colaborar en la deconstrucción de algunos prejuicios, por ejemplo, pueden repercutir en la elaboración de informes que sean discutidos en reuniones de personal de un centro de salud. Proponer un abordaje que considere a la salud desde las humanidades, dentro del campo de las relaciones sociales y alejada de una mirada esencialista, probablemente puedan ser aportes transformadores.

De todos modos, la idea de transformación puede adquirir significados muy diversos en la representación de los profesionales. Mar, por ejemplo, devuelve algunas reflexiones que ayudan a problematizar la transformación y a pensar en sus posibilidades en una institución gubernamental:

Ya no pienso en la transformación, no por una postura nihilista o cómoda. Mis expectativas son más minúsculas, hay que saber que hay lugares donde uno puede intervenir y hay otros en los que no, entonces yo evalúo si vale la pena. Como docente tengo estudiantes que van a trabajar en intervención (...) tengo una cosa de pasión acerca de herramientas analíticas que pueden servir para la intervención: dismantelar categorías como la idea de explicar todo por la cultura, ¿qué le estás haciendo decir a la cultura? También dismantelar la idea de identidad como esencializada; revalorizar la observación. No puedo hablar de transformación, pero sí de herramientas. ¿Transformación en una institución del Estado?. El que está en políticas públicas tiene que tener una formación en políticas públicas, saber de Estado y qué se está discutiendo en el campo. Si no, es un idiota que no sabe de qué está hablando. Porque hay proyectos, por ejemplo, en salud, en los que hay mucha gaita porque son proyectos mediáticos de alta visibilidad y poco trabajo de base. (...) Yo creo que un antropólogo puede ser carne de cañón y hacer una carrera para acumular frustraciones y no saber qué cuerno hace ahí. Sí en políticas públicas es importante saber que interculturalidad no es una palabra vacía de contenido, hay que tener esas habilidades antropológicas, pero todos los que entramos al Estado tenemos que saber de políticas públicas o conocer sobre el campo en que estamos. (...) porque muchos jóvenes entran creyendo que van a hacer un aporte increíble y la institución te fagocita. Hay espacios y uno puede hacer aportes, pero yo no estoy como antropóloga, puedo ser socióloga, antropóloga.

El final del relato de Mar se refiere justamente a que el lugar propiamente antropológico queda diluido y no tiene una especificidad. Esta reflexión se entrelaza con su visión acerca de la aplicación del conocimiento y la tensión entre una práctica para la gestión y el trabajo en investigación.

Su desempeño como antropóloga en una institución estatal la muestra algo distante de la idea de transformación en los términos propuestos. Es significativa su referencia a las dificultades que se plantean a la hora de trabajar en el ámbito de la gestión. Esta preocupación es compartida por muchos de los profesionales que manifiestan, como Mar, que “la institución te fagocita” lo que, en muchos casos genera sinsabores, angustias y hastío. Ella manifiesta un cansancio respecto de la gestión optando por depositar sus expectativas en la docencia y en la formación de futuros profesionales para la intervención.

En este punto, el debate sobre la transformación adquiere una dimensión poco problematizada y que tiene que ver con que las nociones de cultura, de interculturalidad, diversidad, identidad, etc. Conceptos que parecen, *a priori*, inútiles en espacios de gestión donde muchas veces las fronteras disciplinares son más difusas y están ajustadas a tiempos, necesidades y demandas surgidas de los propios procesos políticos.

Mar reconoce la importancia de las “habilidades antropológicas” a la hora de darle vida a conceptos como *cultura*, por ejemplo, pero resalta la necesidad de adquirir conocimientos en políticas públicas. En este sentido, Mar deja abierto interrogantes que permiten pensar en cómo proponer un andamiaje conceptual para la práctica profesional de la antropología. Su relato interpela a la formación académica de la antropología. De ahí tal vez nazca su marcada convicción de apostar fuertemente al trabajo estudiantes que deben ser formados para la intervención. Se desprende de sus expresiones el desafío de lograr una plataforma desde la cual apoyarse, construida de conceptos, cuyos significados puedan verse plasmados en campos de intervención. Comprender que cultura, interculturalidad, diversidad, y otros conceptos, pueden y deben ser redefinidos a la hora de pensar políticas públicas. Que deben acompañarse de la habilidad del antropólogo que se desempeña en ese campo y que no sólo debe conocer los vaivenes institucionales: debe tener la capacidad de utilizar esos conceptos orientados a un público que tiene en sus manos decisiones políticas sobre la vida de las personas y resoluciones de problemas.

La formación en políticas públicas, de la que habla Mar, ha de ser un desafío para la formación de antropólog@s que se desempeñan en oficinas de gestión públicas. Al mismo tiempo, esto nos interpela más ampliamente para pensar entonces en cuál puede ser el aporte antropológico. ¿Es posible participar como antropólog@s en estos espacios? La definición de una identidad profesional parece difusa: “yo no estoy como antropóloga, puedo ser socióloga, antropóloga”. ¿Es posible entonces insistir en la especificidad de la antropología respecto de otras ciencias sociales en el campo de la intervención? O, como dice Mar, ¿el uso de estas categorías corre el riesgo de quedar vacío si no se cuenta con una formación en políticas públicas?.

Al compartir las experiencias y sentires de los profesionales pude pensar en nuevos interrogantes que me ayudaron a convertir mi trabajo en algo menos esquemático donde la pregunta de por usos y destinos del saber y sobre las especificidades de la antropología, incluya también otras inquietudes: ¿cómo aparece lo interdisciplinar en la práctica profesional? ¿De qué forma participan y comparten l@s antropólog@s su saber con otros profesionales y cuáles son sus experiencias?

2.1.2 La interdisciplina, la “identidad” y la ¿soberbia? de la antropología

Habitualmente el trabajo de investigación académica suele ser un trabajo en que cada antropólogo@ comparte su experiencia etnográfica junto a sus sujetos de estudio que suelen ser “otros” en un campo que no siempre es el medio social del investigador.

En antropología aplicada, l@s profesionales suelen trabajar acompañados de pares. Esto es, científicos y otros profesionales. El trabajo interdisciplinario implica compartir y discutir enfoques permitiendo la circulación de saberes

Pablo es un antropólogo que actualmente forma parte de un equipo interdisciplinario dependiente de una institución gubernamental, dedicado a evaluar e intervenir en la problemática del VIH. Al igual que el caso anterior y, como muchos en el campo de la salud, Pablo pasó por el Programa de Residencias y hoy integra este equipo del que dice haber aprendido mucho gracias al trabajo interdisciplinario. De la misma manera que Mar, cree que un antropólogo no puede desempeñarse *per se* en ámbitos de la gestión pública. Pero él es más categórico y desafiante cuando me dice:

En la carrera seguro tuviste Metodología Cuantitativa. Generalmente los antropólogos desestimamos esas materias que nos parecen tan distintas, con variables, indicadores, gráficos y cosas que nos parecen muy de encuestas y de sociólogos pero, para trabajar en políticas públicas, necesitas saber esas cosas. ¿Cómo vas a intervenir si no sabés qué es un indicador, por ejemplo?. ¿Cómo hacés para realizar un informe sobre una problemática como VIH por ejemplo, sabiendo que ese informe es requerido para evaluar políticas?

La insistencia en que la antropología cuenta con altas dosis de soberbia también es un pensamiento compartido por algunos profesionales que entienden que l@s antropólog@s no somos adeptos a trabajar interdisciplinariamente. Esto se explica a partir del supuesto de que “estamos entrenados para comprender e interpretar el mundo, las culturas, la diversidad y miramos desde arriba a los demás”. Una idea que sería la responsable del escaso reconocimiento de la disciplina más allá de sus propios pares. Al respecto, Pablo resume esta visión refiriéndose a la actitud de much@s antropólog@s: “¡No sabes la cantidad de veces que los he visto en congresos o jornadas mirar por sobre el hombro a los demás! pararse en un pedestal ‘porque yo sé de cultura y tengo una visión más amplia de las cosas’.”

Carlos es un antropólogo que se desempeña en los ámbitos de educación y de salud en la Ciudad de Buenos Aires. Cumple un rol en el seguimiento de procesos de evaluación y diagnóstico de las escuelas públicas e integra un equipo acompañado por sociólogos y pedagogos

Se describe a sí mismo como una especie de “outsider” dado que, desde la universidad le interesaban temas que no tenían un fuerte peso en la academia de aquellos tiempos en los que se formó: “llegué a la antropología en el año 1977, cursé en los peores años de este país”. En esa época, a principios de los años ’80, manifiesta haberse inclinado por un tema de casi nula repercusión en la academia de entonces:

Elegí como tesis de grado un tema bastante difícil, me interesaba el tema de la identidad y el género. Mientras mis compañeros viajaban a trabajar con grupos indígenas, empecé a investigar el género desde el travestismo. Eso ya me alejó bastante de la academia y así, trabajando este tema, me incorporé a trabajar al Ministerio de Salud a un equipo de VIH-SIDA, a mediados de la década de 1980 en un momento en que era fuerte la idea de la vinculación entre diversidad sexual y VIH.

Las discontinuidades entre la antropología aplicada y académica, que se expresan en el modo de ejercer y practicar la disciplina, se convierten en encuentros a la hora de la relación con las coyunturas, sean político-nacionales, locales o exigencias académicas. Optar por un tema de investigación de escaso interés “me alejó bastante de la academia”. Este ejemplo vuelve a poner de manifiesto, empíricamente, la relación entre el conocimiento y contextos políticos, dado que hoy es un tema de suma atracción investigativa, a la luz de los diferentes procesos políticos y sociales que han tenido lugar en el país.

Luego, el camino lo condujo a desempeñarse en áreas de prevención en materia de salud sexual, salud escolar, materno-infantil y adolescencia.

Reconozco que en aquel momento yo trabajaba la idea de identidad a la vieja usanza de la antropología clásica: una identidad recortada por una práctica sexual, muy esencialista. Y eso me llevó a políticas públicas. Y de ahí comencé a pensar cómo mejorar la accesibilidad de estos grupos. Tuve mucho trabajo en capacitación de equipos de salud y, como antropólogo, la mirada de género fue gran parte de mi trabajo (...) siempre traté de que el travestismo fuera el punto de llegada y no de partida.

Carlos asume que, por aquellos años, tenía una mirada muy recortada sobre la noción de identidad, que fue superando posteriormente. Aún hoy se desempeña en el área de adolescencia tanto en educación como en salud y se muestra bastante reacio respecto a los profesionales encargados de las políticas públicas y entiende que la antropología contribuye a pensar y redefinir conceptos y categorías muy ancladas en algunos profesionales. Reflexionando sobre su trabajo y su espacio como antropólogo, entiende que la antropología le permite trabajar con ciertas herramientas analíticas que utiliza para la construcción de preguntas que pretende formular a los responsables de diseñar políticas públicas.

Me gusta, como campo de abordaje esta idea de la otredad con la que nosotros trabajamos. Y hoy esa otredad no se la devuelvo a esos grupos con los que trabajé: sean adolescentes, gays, travestis. Hoy la otredad son los propios equipos que gestionan políticas públicas, los propios equipos de intervención: hoy la otredad para mí es un equipo de salud, un grupo de profesores de una escuela. Hoy veo a éstos equipos como un grupo que me cuesta pensar que logren dar respuestas a los cambios culturales de los últimos tiempos. Los profesionales que estuvimos reseteados en una manera de pensar el mundo hoy estamos en una grave crisis, seguimos pensando con categorías muy desfasadas. Entonces llaman a los antropólogos para que le expliquen a ese otro, exótico, generalmente subalterno, y ¡no!. La otredad la vemos en los sectores hegemónicos. Yo devuelvo desde la antropología una pregunta complicada: me invitan a hablar de los adolescentes y yo ya no hablo de los adolescentes, sino de los equipos de salud que no pueden comprender la adolescencia porque no tienen elementos de abordaje ni de comprensión. No entienden lo que le pasa al adolescente: ni sus vínculos, ni la relación con la tecnología, etc. Frente a esto los equipos se han vuelto nostálgicos donde pareciera que todo tiempo pasado fue mejor.

El aporte desde la antropología le ha permitido, desde su óptica, realizar un ejercicio de reflexión y comprensión de algunas categorías empleadas por esos “otros” que él encuentra en equipos de gestión de políticas que previamente categorizan y definen a los sujetos desde marcos teóricos superficiales y que no logran abordar la complejidad del problema.

Hoy tenés discursos en las instituciones como “autonomía de los sujetos”, “el sujeto es un sujeto de derecho”, hay mucha declamación de cosas vacías de contenido y si a eso no le ponés letra (...) encontrarás profesionales poco profundos y poco seguros de donde tienen que implementar transformaciones. Hoy la pregunta se las devuelvo a los equipos de salud y educación que están implementando políticas públicas.

La antropología es para él no solamente una manera de abordar las problemáticas considerando sus complejidades y profundizar en ellas, sino también la posibilidad de repensarse a sí mismo, de re-elaborar sus propios marcos de enfoque.

La posibilidad de devolver aportes en espacios donde “me invitan a hablar de adolescentes y yo les hablo de ellos, de los que gestionan políticas” entiende que puede ser un aporte pequeño. Que sería mucho más fructífero un colectivo académico especializado en áreas de educación, que tienen grandes curriculums, espacios en ámbitos como el Conicet, por ejemplo. Desde allí “debería estar armándose un *pool* de cosas hacia el exterior”, devolviéndole interrogantes a los responsables en políticas públicas, pensando en los significados y representaciones que los adolescentes tienen sobre la escuela y, especialmente, en el modelo de adolescente que se construye y que, en definitiva, serán los destinatarios de esas políticas.

Su relación con la llamada “interdisciplina” lo posiciona en un lugar de armonías y tensiones. En su desempeño como integrante de un equipo en el área de educación, afirma que hay una visión compartida junto a los otros profesionales, respecto a los problemas comunes del área. Algo que no sucede en el ámbito de la salud, dentro del programa de adolescencia que integra, donde existen posicionamientos muy enfrentados respecto a las diferentes problemáticas:

iiiTrabajar salud sexual con médicos!!!. Ellos ven cuerpos, con órganos, reproduciéndose. Imaginate lo que es VIH, aborto, salud sexual (...). Nosotros venimos con un conocimiento más aggiornado. Ellos no salieron del manual de anatomía (...) El médico tiene una crítica de las ciencias sociales y yo trato de revertir eso: porque yo necesito que ese tipo pueda revertir eso, que no se cierre. Ojo que la antropología también tiene su modelo cultural hegemónico y lo ha manejado bastante mal. Tampoco me convence esa antropología puritana. También hubo procesos donde la antropología fue cómplice, por ejemplo, en los vínculos con el Ejército de los Estados Unidos. No somos los puros de las ciencias sociales. Pero hay disciplinas que no han hecho nunca el trabajo de pensar los contextos sociohistóricos. ¿Cómo un médico piensa su práctica? Nosotros tenemos una reflexividad: ¿qué haces en tu situación de campo, ¿cómo mirás, quién sos y como rompés la cotidianeidad de los sujetos? (...) siempre nos estamos mirando. Y hay disciplinas que permiten eso y la antropología nos da la pista para vernos. Pensar el mundo históricamente, de entender como fuimos socializados y repensar cosas. Y eso es un aporte que podemos hacer.

Carlos describe y se muestra molesto con determinadas conceptualizaciones y formas de abordaje que hegemonizan en el campo de la salud. Trabajando con adolescentes en instituciones y centros de salud, advierte que existen determinadas problemáticas que hacen a las dificultades con las que se encuentran los adolescentes en el acceso a la salud. En tanto que el adolescente “es visto como algo gris, un sujeto liminal que no es niño ni adulto”, no tiene lugar en las políticas públicas.

En el marco de discusiones y debates en jornadas, en los que Carlos interviene, asegura que, en salud, los antropólogos suelen ser vistos de manera romántica e idealizada.

Hay profesionales, en salud, que nos buscan a los antropólogos para que les demos respuestas. Y a veces les devolvemos preguntas incómodas a ellos. Los profesionales les preguntan a los adolescentes: '¿qué proyecto de vida tenés?'. Si yo no reviso la idea de temporalidad donde la salud tiene pensada toda una idea de futuro (...) Se habla de prevención como modelo anticipatorio (...) hay sujetos que piensan el hoy y no el mañana. No por falta de capacidad, sino de subsistencia. Porque el hoy es supervivencia. Y en salud hay una concepción de futuro. Se habla de autonomía. De sujetos pensados en abstracto; de sujetos pensantes que deciden si 'me opero o no me opero' cuando esos sujetos llegan en condiciones de subordinación, de violencia, de desigualdad. ¿De qué autonomía me hablan?. Hay que devolverles preguntas a los propios profesionales y no preguntarle al adolescente si tiene un proyecto de vida.

Carlos es insistente en esa idea de *otredad* que observa en los profesionales de la salud. Al referirse a la incomodidad que le causan las maneras de abordar la cuestión adolescente, introduce una dimensión que va más allá del modelo interpretativo/cultural o relativista. Incorpora la cuestión estructural desde la cual partir, considerando la importancia por la subsistencia diaria, más que el lugar común que él observa en las preguntas sobre los proyectos de vida de l@s adolescentes. De la misma forma, suma al debate esa dimensión temporal vinculada al diario vivir de los adolescentes y que no puede ser suplantada por una pregunta referida al futuro. La noción de temporalidad, de un hoy en relación con la subsistencia, refieren a jerarquías que, muchas veces hablan de desigualdades sociales y posiciones subordinadas en la escala social. Un aspecto que Carlos no presenta como determinante ni homogéneo, pero que no puede ser soslayado y que conducen a muchos profesionales a realizar diagnósticos erróneos que ven a los adolescentes desde un prisma racionalista y que reduce el enfoque hacia un sujeto autónomo.

La medicina también está en esto de jugar a ser antropólogos: 'hablemos de la familia, se empieza a hablar de familia disfuncional, el rol de la madre'. Categorías donde la psicología también tiene que hacerse preguntas. Yo no sé qué revisiones hacen en la academia, pero los ves actuar en hospitales y vienen con todas estas categorías. No podés llevar la clínica a lo público. Hay que construir una psicología comunitaria, de emergencia.

Carlos trae a la discusión ciertos aspectos referentes a algunas apreciaciones sobre su relación con otr@s profesionales. Aspectos referidos a la forma de concebir al adolescente por parte de médicos y psicólogos donde se descuidan cuestiones temporales; y donde se desconocen las relaciones sociales y de desigualdad.

2.1.3 Intervención en una asociación de africanos y afrodescendientes

Rayén es una antropóloga con quien pude compartir parte de su experiencia en una asociación de afrodescendientes. Se trata de una agrupación cuya figura legal es la de Asociación Civil (en adelante la asociación) y sus integrantes provienen de la región del África subsahariana; sudamericanos llegados de Bolivia, Perú y Brasil; centroamericanos provenientes de República Dominicana y Haití; más algunos argentinos que se reconocen como afrodescendientes.

Ante la diversidad de nacionalidades e historias que conforman la asociación, Rayén me cuenta que la forma que ellos tienen de unificar acciones es "proponerse una visibilización de las problemáticas asociadas a xenofobia, la exclusión laboral y social, entre otras formas de desigualdad", cuenta.

Tras haberme anticipado que "muchas veces se hace difícil conciliar y unificar

acciones en un grupo tan heterogéneo”, Rayén me contó que fue contratada como antropóloga para acercar algunas propuestas que sirvan para tratar de incorporar esas heterogeneidades a algunas cuestiones comunes que tienen que ver con “precarización laboral, xenofobia, dificultades para obtener documentación, etc.”. En tanto antropóloga y argentina, su trabajo consiste en identificar algunas problemáticas concretas que “superen las divisiones nacionales y que les sea común acá en Argentina, (...) problemáticas en las que se sientan identificados, como la inmigración, por ejemplo, la xenofobia, etc”. Rayén expresa cierta desilusión al sentir que hay poca predisposición para llevar adelante proyectos que permitan discutir el problema de la inmigración en Argentina, especialmente aquella vinculada con países que no son precisamente el centro de la modernidad europea, que la escuela argentina se encargó de enaltecer.

me ocupé de contactar a un profesor de historia que yo sé interesa todo lo que tiene que ver con cuestiones indígenas y africanas y su influencia en Argentina. Organizamos una charla pero a las reuniones previas donde les presenté al profesor prácticamente se peleaban (la comisión directiva) para no ir. Un día no podían, el otro tampoco y me decían ‘ocupate vos, armá una fecha en el colegio y nosotros vamos’ (...) Hicimos finalmente reuniones previas con el profesor, X (el presidente de la asociación), y organizamos la charla. A la escuela fuimos con X (que vino casi porque no le quedaba otra) y otros tres miembros afrodescendientes y africanos. Se pasó un video muy didáctico sobre la construcción de la ‘identidad blanca’ argentina y después otro sobre discriminación, hubo ida y vuelta con los pibes, que se re coparon. Estuvo bueno, quedaron contentos y dijeron que organicemos otra actividad así (...) todavía estoy luchando por poder armar otra cosa similar en otra escuela en la que labura este profesor (labura en cuatro escuelas así que hay gente a la cual hablarle) y en la asociación no me definen las fechas.

El malestar de Rayén no pasa, como sucede con otros profesionales que se desempeñan en ámbitos de gestión pública, por las exigencias de la institución y la falta de tiempos. En su caso entiende que no hay demasiada vocación por atacar cuestiones de fondo que hacen al racismo. Pese a las adversidades que comentamos aquí, Rayén asegura que su trabajo le da la posibilidad de pensar y elaborar ideas creativas donde

La antropología está muy presente (...). Por ejemplo yo insisto en la educación porque así como la escuela fue la primera en impartir nacionalidad y hacernos creer esta idea de la Europa sudamericana, creo que es necesario pensar en una educación intercultural donde los mismos sujetos participen y en donde los hijos de los bolivianos, peruanos, de cualquier latinoamericano y de africano pueda compartir los saberes (...) la escuela puede ser un lugar de poder y reproducción del statu quo pero también un espacio para dar vuelta esos mensajes (...) saber de nuestro pasado indígena y africano, por ejemplo, puede ayudar a que nuevas generaciones convivan con otro mensaje.

Al hecho de no encontrar toda la receptividad esperada en sus propuestas dice: “a veces te cansa pero también hay gratificaciones cuando hablas con muchos de los miembros y te escuchan o te dan ideas para trabajar, eso está bueno”. La historia de Rayén está marcada por una vida de militancia política. Hoy entiende que la “antropología no reemplaza la militancia pero me da armas para comprender y pensar mejor la transformación”.

3. ¿Una antropología de la praxis? Reflexiones finales

Resulta significativo el modo en que, como vimos recientemente, la “mirada antropológica” participa en espacios que nos llevan a problematizar nuevamente la

transformación. Desde las primeras páginas he planteado una preocupación al respecto y he utilizado la noción marxista de *praxis* según la cual la interpretación debe ceder paso a la transformación. Pero ¿qué significa transformar? ¿Transformar qué?. Y ¿de qué modo participa la antropología?

Los testimonios y experiencias compartidas con l@s colegas, han incluido la noción de transformación. De manera implícita o explícita, la transformación ha aparecido: a la hora de discutir con diferentes profesionales, enfoques y modos de intervención; de devolver nuevas preguntas a autoridades y agentes decisores de políticas públicas; en el intento por crear una suerte de contrahegemonía frente a nociones dominantes y naturalizadas. Son ejemplos que nos hablan de maneras de intervenir y de aplicar la *mirada antropológica*.

A lo largo de este trabajo busqué problematizar acerca de la antropología, l@s antropólog@s, las particularidades de la “mirada antropológica” y de qué manera incluir la noción de una antropología de la *praxis*. He considerado la noción de *praxis* de acuerdo con el principio marxista que entiende la relación entre ciencia y la transformación del mundo.

Desde este punto de partida, el concepto de *praxis*, ha sido utilizado para entender los usos del conocimiento científico, en este caso, de la antropología, destacando la pregunta por la transformación. Pero ¿por qué exigirle a la antropología asumir esa discusión? O, por qué una disciplina que se precia de romper con esquemas iluministas y objetivistas, debería pensar en la transformación social?. Si l@s antropólog@s somos entrenados para esforzarnos en el intento por deconstruir categorías preestablecidas, colocando entre interrogantes nuestro etnocentrismo y comprender la otredad, ¿no sería un contrasentido que la antropología se proponga transformar la realidad de esos otros?. ¿Implicarse en el camino la transformación social, no significaría tirar por la borda esos principios que nos dicta la propia formación académico-disciplinar?

Estas preguntas también hablan de los usos del saber. La pregunta por la transformación que incluyo en esta investigación, implica pensar en la *praxis* como dispositivo epistemológico. Esto es, como pregunta preocupada por intervenir en las viejas antinomias entre universalismo y particularismo. Como forma de interpelar a un relativismo que, muchas veces, se nos presenta de manera natural a l@s antropólog@s que, en nuestro afán por discutir categorías totalizadoras, solemos anteponer nociones relativistas que eviten conclusiones acabadas sobre l@s otr@s.

Incorporar el debate de la transformación implica considerar las preocupaciones por las desigualdades sociales y relaciones de poder presentes también al interior de los grupos con los que trabajamos. Se trata, en suma, de asumir el lugar político que ocupamos tanto a la hora de investigar relaciones sociales, costumbres, tradiciones o al momento de intervenir en problemáticas específicas.

Para pensar en la transformación he intentado problematizar el rol que la antropología juega, directa o indirectamente, en el universo político y económico. Hemos visto que el lugar político se hace presente de distintas maneras. Muestra de ello ha sido la participación inicial de antropólog@s al servicio de la administración colonial, como el desempeño en agencias gubernamentales o de influencia en la sanción de políticas públicas. De la misma forma, hemos visto de qué manera los conceptos acuñados por la antropología pueden ser utilizados de múltiples maneras en ámbitos político-administrativos e, incluso, empresariales. Principalmente el término “cultura” y otros de la familia tales como “diversidad”, “identidad”, “intercultural”, “multicultural”, etc., se presentan de muy variadas formas con sus respectivos impactos, en boca de

funcionarios, de gerentes empresariales o periodistas. Aquello que, en términos de Susan Wright, hemos visto como “la politización de la cultura”, quizá también nos permita agregar “de la antropología”.

En la presentación de distintos ejemplos de intervención, busqué mostrar algunos de los espacios de aplicación de la antropología y las complejidades que allí se presentan. Los casos expuestos dan cuenta del modo en que l@s profesionales conciben la antropología, al conocimiento y a sí mismos. Igualmente, muestra cómo pueden disputarse espacios de intervención junto a otras especialidades y el modo en que la antropología puede abrirse camino a la hora de su aplicación desde donde también surge un fructífero campo de producción de conocimiento.

Al adentrarme en las historias de cada un@ de l@s antropólog@s y en sus cotidianidades, en las características propias del trabajo de intervención, comencé a interrogarme reflexivamente sobre el lugar de la etnografía. ¿Es el trabajo de campo lo que distingue a la antropología? O quizás sea, como coincidieron muchos de los protagonistas de esta investigación “la mirada”, la que brinda enfoque y contenido. Enfoques y contenidos que han puesto especial énfasis en el esfuerzo por superar el etnocentrismo racionalista de construcción de otr@s. Ese análisis quizás sea la particularidad que presenta la antropología y que se revela como un desafío para una praxis transformadora. Desafío que se traduce en la pregunta inicial acerca de los usos y destinos del saber.

La teoría antropológica se hace presente en la gestión pública, en el plano de la salud, en la intervención junto a afrodescendientes y también se ha hecho presente en los numerosos casos que han hecho a la historia de la disciplina. Si los aportes metodológicos y conceptuales de la antropología han facilitado a otras disciplinas las herramientas para explicar aquellos asuntos de relevancia política, económica, social y cultural ¿por qué l@s antropólog@s no forman parte de los grandes debates públicos sobre los principales problemas del mundo?.

Una antropología de la praxis implica preguntarnos cómo entendemos y asumimos la antropología. ¿Se trata esta de un fin en sí mismo o se trata de un medio que puede permitirnos pensar en la transformación? Esto significa indagar en las propias representaciones de l@s antropólog@s. Precisamente esa ha sido la pretensión que asumí para encarar este trabajo. La de poder realizar un ejercicio de reflexividad que indague en la preocupación por una antropología capaz de analizar, comprender, explicar el mundo y de contribuir a transformarlo. Una preocupación que supere el compromiso individual. Que pueda contenerlo pero que, a la vez, funcione siendo capaz de analizar, teorizar e intervenir colocando el acento en la desigualdad social a escalas macro y micro. Que encuentre en el análisis de las relaciones de poder, los caminos para entender y actuar sobre las lógicas de dominación material y simbólica presentes en escala general y particular.

REFERENCIAS

FRIEDMAN, Jonathan. *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorroutu Editores, 2001.

GEERTZ, Clifford . *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003.

IZQUIETA Etulain; GÓMEZ GONZÁLEZ, José Luis y, JAVIER, Francisco. *Marxismo y antropología. Vigencia del análisis marxista en la antropología social*. Universidad de Valladolid. Departamento de Sociología y Trabajo Social, 2012.

LÓPEZ RIVAS, Gilberto & PEREA, Eduardo. “El concepto de ‘Minoría Subordinada’; elementos para su definición”. In: *Izapala Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, No. 1, México: Universidad Autónoma Metropolitana, 1979, p150-157.

LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Etnomarxismo y antropología*. México, U.N.A.M Centro de Investigaciones Sociales, 2009.

NASH, June. *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño Bolivianas*. Buenos Aires, Editorial Antropofagia, 2008.

TARCUS, Horacio. *Marx, Karl. Antología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. Madrid, Siglo XXI editores, 2007.

WRIGH, Susan “La politización de la cultura”. In: *Anthropology Today*, Vol. 14 No 1, 1998.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

FERNÁNDEZ, Sergio. Una antropología de la praxis. Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento antropológico.

Data de submissão: 05/08/2018 | Data de aprovação: 12/09/2018

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:

FERNÁNDEZ, Sergio. Una antropología de la praxis. Análisis y reflexiones sobre usos y destinos del conocimiento antropológico. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 119-140, jan./dez. 2018.

A TRANSFORMAÇÃO DE GAIA EM MERCADORIA: OS INTERESSES DO CAPITAL E A NECESSIDADE DE UMA REVOLUÇÃO PLANETÁRIA

LA TRANSFORMACIÓN DE GAIA EN MERCANCÍA: LOS INTERESES DEL CAPITAL Y LA NECESIDAD DE UNA REVOLUCIÓN PLANETARIA

Reasilva Aurora; Arllán Maciel; Mateus Ferreira Santos



A TRANSFORMAÇÃO DE GAIA EM MERCADORIA: OS INTERESSES DO CAPITAL E A NECESSIDADE DE UMA REVOLUÇÃO PLANETÁRIA

LA TRANSFORMACIÓN DE GAIA EN MERCANCÍA: LOS INTERESES DEL CAPITAL Y LA NECESIDAD DE UNA REVOLUCIÓN PLANETARIA

Reasilva Aurora Alves da Silva¹

Árllan Maciel²

Mateus Ferreira Santos³

RESUMO: Esse artigo propõe uma aproximação dialógica entre um dos mais influentes intelectuais da Teologia da Libertação, Leonardo Boff, com discussões atualizadas da antropóloga-filósofa Isabelle Stengers acerca de Gaia e o protagonismo do capitalismo enquanto modo de produção e organização social no comprometimento da vida na Terra. Nesse espaço evidenciaremos as contribuições das comunidades de base no estabelecimento de outras relações com o planeta, além da supressão das injustiças sociais promovidas pelo sistema social ao qual participamos. Ambos autores apontam o capitalismo como principal inimigo de Gaia e gerador do fim da própria vida. A partir dessas reflexões poderemos repensar e pensar possíveis maneiras de nos relacionarmos com o cosmos.

Palavras-chave: Teologia da Libertação, Gaia, Capitalismo.

RESUMEN: Este artículo propone una aproximación dialógica entre uno de los más influyentes intelectuales de la Teología de la Libertación, Leonardo Boff, con discusiones recientes de la antropóloga-filósofa Isabelle Stengers acerca de Gaia y el protagonismo del capitalismo como un modo de producción y organización social que pone en riesgo la vida en la Tierra. En este texto resaltaremos las contribuciones de las comunidades de base en el establecimiento de otras relaciones con el planeta, además de su papel en la supresión de las injusticias sociales promovidas por el sistema social al cual hacemos parte. Ambos autores señalan el capitalismo como principal enemigo de Gaia y responsable por el fin de la vida. De estas reflexiones podremos repensar y pensar posibles maneras de relacionarnos con el cosmos.

PALABRAS-CLAVE: Teología de la Libertación, Gaia, Capitalismo.

Nosso destino está atrelado ao destino da Terra. Mas a Terra, que para Leonardo Boff (2018) é sistema-Terra, um “planeta com imenso equilíbrio e espantosa dosagem de todos os elementos benfazejos para a vida” tem um destino próprio, que pode ir além ao dos seus

¹ Graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) - Campus Erechim. Contato: reasilvaaurora.silva@gmail.com.

² Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: arllanmaciel@gmail.com.

³ Graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Contato: mateussantos131313@gmail.com.

filhos/criações. Mais do que ser Terra, é Gaia, é um ente vivo que é também morada comum. Casa não apenas nossa, todavia de uma infinidade de seres que, assim como nós, têm seu destino conectado ao rumo que esse planeta terá. É diante desse cenário conturbado que Boff encara a empreitada de pensar a respeito dos dilemas que se apresentam de forma cada vez mais dramática, e que bagunçam a nossa forma de pensar o mundo, ao colocar em xeque discursos enraizados no imaginário Ocidental. Em especial, aqueles que encaram o planeta Terra como mero gerador de recursos para a produção capitalista e, assim, abrem precedentes para “tomar posse”, ao menos crê-se assim, a respeito desse macroorganismo de complexidade inenarrável.

A proposta desse texto, então, é seguir os rumos de pensamento que Leonardo Boff vem construindo ao longo desses anos de importantes atuações intelectuais e políticas, buscando entender como suas reflexões nos ajudam a pensar o contexto em que vivemos e, mais que isso, como podemos criar práticas de respeito e cuidado com o mundo e uns com os outros. Para tanto, tentaremos traçar relações entre a teologia construída por Boff, sua eclesiologia militante e os preceitos que a ela se agregam, junto às concepções de ecologia e ética do cuidado, bem como outros constructos que, na medida em que se fizerem importantes, surgirão no texto.

Outra proposta que aqui se desenvolverá, ainda que de maneira complementar, é a tentativa de se estabelecer um diálogo entre as já citadas ideias de Boff e as interessantíssimas reflexões da antropóloga-filósofa Isabelle Stengers, uma vez que ambos fazem recortes temáticos bem semelhantes e tratam do tema com o compromisso que ele demanda, ainda que sob bases diferentes e partindo de premissas distintas. Além do mais, utilizam termos análogos, o que permite traçar relações e ampliar ainda mais o prisma das interpretações possíveis. Vale ressaltar que esse diálogo não é pensado enquanto um embate, até porque o foco ainda é estar seguindo Boff, e esses apontamentos, então, se encaixam no texto à guisa de diversificação de pontos de vista.

COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE (CEBs): INSTRUMENTO DE EVANGELIZAÇÃO, ESPAÇO DE LIBERTAÇÃO

Religiões e ecologia vem traçando caminhos que se aproximam atualmente, seja porque uma preza pela vida em seu sentido dinâmico e outra pelas criaturas de seu, ou, seus criadores. Apesar das diferenças evidentes entre essas duas abordagens, certamente quando juntas, em cooperação, seus objetivos comuns, no que se refere à preservação da vida na Terra, será alcançado. Essa cooperação pode ser bem sucedida à medida que pensar Gaia esteja associado à conscientização de seu adoecimento junto aos fiéis e envolvidos.

Segundo Maçaneiro (2011, p. 12), ecologia e instituições religiosas podem conversar, já que

[...] as religiões afirmam a sacralidade da vida e da natureza; remetem o princípio da existência humana e planetária à transcendência; esboçam ‘desenhos do mundo’

de perspectiva holística; celebram a fecundidade do solo; reconhecem a dimensão estética do universo; propõe virtudes morais de impacto direto na convivência dos humanos entre si e destes com o meio vital.

Sendo assim, ambas perspectivas se preocupam com Gaia e em sentido amplo, com a manutenção da vida. Seguido a isso, temos que estudiosos do meio ambiente, bem como políticos, estão junto às instituições religiosas promovendo pesquisas, fóruns, e redes de discussões mais próximas com os cidadãos que promovem a conscientização, a criação de práticas sustentáveis e soluções para a situação ambiental de uma maneira inclusiva e democrática.

Quando pensamos a figura do cristianismo, uma das organizações religiosas que mais congregam pessoas no mundo, percebemos que a ecologia, nossa relação com a natureza, tem algum destaque, visto que para os cristãos, é na natureza que se ambienta o Deus (MAÇANEIRO, 2011). Logo, o Criador confia à humanidade o cuidado à natureza e as criaturas que nela sobrevivem incluindo a própria mulher e homem. Desta forma, no cristianismo dispomos de uma ética que perpassa a cotidianidade de seus crentes, para atingir as relações que estabelecem com a natureza (os seres e ambientes do Criador).

É no Evangelho de Jesus Cristo que emerge a ideia de um “Cristo cósmico” aos católicos, o qual é evidenciado por Boff e que iremos discorrer mais adiante. Esse Cristo que não é apenas humano, é também vida, universo, pensa não apenas na humanidade, mas no meio ambiente (com suas diversidades vegetais e animais) e no cosmos dinamicamente. A partir disso, é possível falarmos em um comunitarismo cristão, que propaga a fraternidade horizontal e universal entre a natureza e as criaturas que coexistem no cosmos. Desse modo, esse “Cristo cósmico” se configura como o portador e disseminador de uma cosmovisão que pensa o mundo ecologicamente.

Quando admitimos que há uma ética cristã ecológica que contribui sobremaneira para a preservação, e, melhoramento de nossas condições de vida em Gaia, torna-se viável o delineamento de estratégias que convergem a essa finalidade. Em consequência disso, Maçaneiro (2011) escreve que a partir do século XX muitos pensadores têm escrito sobre uma ética ecológica balizada pelo cristianismo, autores esses como Leonardo Boff no Brasil. A ética cristã propõe uma a) Visão sacramental e dinâmica do universo; b) Primado do bem comum; c) Desenvolvimento sustentável; d) Responsabilidade humana; e) Conversão de paradigmas; f) Estratégias ecológicas, todas esses princípios procuram refletir na materialização de ações que contribuam para a manutenção da vida na Terra, e de relações apaziguadas com o ambiente.

Isto posto, com a ascensão de uma ética ecológica religiosa que se preocupa com a natureza, não a tomando apenas como fonte “inesgotável” de recursos, podemos pensar na superação de um modelo orientador das socialidades que outrora percebia a cultura, única e exclusivamente, como o triunfo sobre a natureza.

Por conseguinte, não nos é permitido escrever sobre uma ética ecológica cristã sem

denotarmos a importância da Teologia da Libertação, e de um de seus pensadores, Leonardo Boff. A Teologia da Libertação foi não apenas, como seu próprio nome já aponta, uma teologia, mas um movimento social enraizado numa ética cristã que visava a supressão das injustiças sociais, o cenário de exploração e dos crimes contra a humanidade os quais os povos latino-americanos sofriam, principalmente a partir da década de 1960. Assim sendo, antes de tudo é importante dizer, Boff é um cristão que demonstrou as contradições de sua própria instituição de fé, e procurou estabelecer um outro modelo de igreja, as comunidades de base, que se constituíam pelos e a partir dos oprimidos.

A igreja é percebida por Boff como a articulação entre o âmbito religioso e eclesial com o eclesial-sacramental, isto é, como uma instituição social, sacramental e instrumento de salvação. E é por isso que a “igreja está dentro do mundo e não o mundo dentro da igreja” (BOFF, 1982, p. 173). Por ser assim, essa instituição deve transmitir os ensinamentos salvíficos de Cristo, como também viabilizar a libertação dos pobres por meio do sacramento. É nesse cenário, de opressão e injustiças sociais, que a denominada Teologia da Libertação surge, propondo uma igreja libertadora que assume protagonismo junto às comunidades dos pobres, aos cristãos latinos.

A América Latina tem um modo de produção dissimétrico, que acaba por limitar a vida das pessoas, independente de suas vontades, e essa restrição se reflete na atividade religiosa eclesial (BOFF, 1982). Sendo assim, é fundamental que a Igreja adquira um papel revolucionário, caso contrário, ao ser perpassada por relações de contradição, se torna reprodutora dos meios hegemônicos de exclusão social. Boff (1982) ainda expõe que a igreja é historicamente dissimétrica, e é, principalmente nesse ponto que o teólogo acaba entrando em conflito direto com a Igreja Católica, ao dizer que a igreja desenvolve ao longo de sua existência, “[...] um processo de expropriação dos meios de produção religiosa por parte do clero contra o povo cristão” (1982, p. 178-179), além de evidenciar que a igreja detém o monopólio legítimo do poder religioso, e é legitimadora da ordem operante.

É a partir dessas características elencadas sobre a igreja que Boff a considera como contraditória. Uma igreja que, de um lado, historicamente legitima e se beneficia da ordem social opressora; e, de outro, desenvolve todo um trabalho de conversão que tem uma postura contrária, pregando “[...] um modo de produção simétrico, participado e fraterno.” (BOFF, 1982, p. 180). Procurando demonstrar que outra postura religiosa é possível, o autor escreve acerca das comunidades de base, uma igreja que seja de base, tenha por interesse religioso a autolegitimação da libertação, a contralegitimação e desnaturalização da dominação (BOFF, 1982, p. 183).

Somente dessa maneira, de acordo com Boff, uma igreja popular será realmente institucionalizada, uma igreja que, como mencionado antes, esteja dentro do mundo, próxima às classes subalternas. Há após a emergência de um cristianismo que tome essencialmente como fundamento o Evangelho de Jesus Cristo, aquele que propõe a libertação das injustiças, “[...] um cristianismo que se articula com as expectativas e

demandas dos oprimidos emerge como libertário e a comunidade eclesial de base como libertadora.” (BOFF, 1982, p. 189)

As comunidades eclesiais de base são focos de evangelização e motores de libertação. Para Boff (1982), as bases desenvolvem o espírito comunitário, e em sua maioria, as comunidades são pequenas, formadas por 15 a 20 famílias, todavia seus princípios convergem com os das “Igrejas-grandes”, sendo as comunidades de base resposta aos desafios enfrentados pelo povo oprimido e crente.

A fé é o fermento de libertação, e a igreja é um acontecimento. A Igreja popular é o encontro em que fé representada pelo Evangelho, e vida, correspondendo aos problemas e opressões, acontecem. No entanto, uma Igreja se fortalece mediante o carisma, que Boff (1982, p. 240) caracteriza como “[...] uma manifestação da presença do Espírito nos membros da comunidade, fazendo com que tudo o que são e fazem, seja feito e ordenado em benefício de todos.”

É fundamental que o carisma persevere tanto na “Igreja-grande” como na “Igreja popular”, pois é o carisma o serviço e a função de seus membros que garantem a unidade e a própria existência da Igreja. É um agente fortalecedor e é inerente a dimensão horizontal da igreja, é o que a mantém viva, é o serviço de vigilância e de condução, de assistência, não de hierarquia como usualmente é compreendido e que se vê na Igreja atual (BOFF, 1982). O carisma é aspecto, como exposto antes, fundamental da igreja popular, é a unidade. Não se faz igreja do Povo de Deus sem carisma.

Para Boff (2014, s.p.) quando se trata dos povos latino-americanos não é coerente falarmos apenas que é uma região do globo em que a desigualdade aflora, pois ao autor essa palavra se caracteriza como um termo neutro, é necessário dizermos injustiça. Além disso, segundo Boff, a fé contribui no desenvolvimento social sustentável e menos desigual, gerando a libertação dos pobres ao privilegiar

[...] os meios não violentos, a força do amor, a capacidade inexaurível do diálogo e da persuasão e procurando entender também à luz de critérios éticos, firmados na Tradição, [o que torna] a violência às vezes inevitável porque imposta pelos que não querem nenhuma mudança.

Não se pode pensar em igreja libertadora desagregando-a da política, em seus dois sentidos usuais. Leonardo Boff (1986) e os teólogos da libertação cogitam a política enquanto duas dimensões normativas, a política como a busca do bem comum, promoção dos direitos, da justiça, a denúncia da corrupção e da violação da dignidade humana. Nesse ponto, a igreja deve entrar na Política, não pode ser indiferente à justiça ou injustiça de uma causa, sendo assim, em política não há neutralidade. E há a política partidária, a qual o povo de Deus pode e tem de participar objetivando a produção de agentes de transformação permanente da sociedade.

Conforme Boff (2015), há a necessidade da promoção de atividades de educação para a participação, as quais o autor chama de *politização*, que não deve ser confundida com

politicagem. Politização é um conceito positivo e significa a ação educadora para o social, o político e a co-responsabilidade. Por conseguinte,

Não basta uma libertação pessoal e interior do homem que não transforme as estruturas eivadas de pecado em que ele vive e pelas quais se sente condicionado. Por isso essa libertação tem necessariamente um alcance político, dentro de um contexto econômico e social (BETTO, p. 5, 1985).

É baseada nessa ideia de que não se faz igreja, nem se tem religião dissociada de política, e, que essa política tem de ser em nome dos que se veem em condições de dominação, que as comunidades eclesiais se originaram e fortaleceram durante o fim do século XX no Brasil. Emerge naquele momento uma igreja que rompia com o dualismo existente entre fé e vida, agora falar da fé envolve dizer sobre como a família vive, em que condições vive e quais são suas dificuldades de sobrevivência.

As CEBs surgiram durante a Ditadura Militar brasileira, assim como, no mesmo período das demais ditaduras latino-americanas. Contrapondo-se a um regime autoritário, direitista e fomentador das injustiças sociais, essas comunidades passam a ser instrumentos políticos de atuação efetiva junto aos oprimidos. Não se caracterizando apenas como expositoras dos desígnios de sua fé, se manifestaram como organizações de participação que significaram a partir da práxis. Para essas organizações religiosas-políticas, a função das igrejas não se reduz ao falar em Cristo e do amor de Deus, mas apontar as injustiças, combater a dominação dos que têm poder, e a consequente opressão. A partir disso, a igreja passa a se caracterizar como reprodutora do evangelho de Jesus, e como produtora de uma outra realidade social, libertária, aos cristãos que se veem em condições de miséria.

Entretanto, junto a práxis libertadora, as CEBs contribuíram para o desenvolvimento de outras relações com o ambiente. Fundamentadas nessa ética cristã que se personaliza em muitos casos como ecológica, as comunidades se constituíram de maneira distinta aos modos de vida vigentes até então na relação com a natureza. Seja no meio urbano baseado na luta por moradia digna, tratamento de esgotos e cultivo de áreas de lazer, ou no campo, a partir da ressignificação da relação dos pequenos agricultores com a terra, fazendo uma aproximação dos mesmos com métodos sustentáveis, como a agroecologia (BETTO, 1985).

Assim, ao refletirmos sobre a disseminação da ética ecológica cristã que proporciona um outro modo de vida e relacionamento com a Terra, é possível falarmos na eliminação do *ethos* individualista e competitivo que acontece nas relações sociais entre humanos e nas relações com a natureza, substituídos por modos de vida cooperativos e que respeitem nossa relação de dependência diante do meio ambiente. É por trazer junto aos seus princípios dominadores, esse *ethos* autodestrutivo, que o capitalismo se “personifica” como o principal inimigo de Gaia e da própria humanidade. Levar o capitalismo até suas últimas consequências, sem dúvidas, arrastará a humanidade até seu fim. Combater esse modo econômico e social de socialidade é dar espaço para a vida, é garantir nossa sobrevivência neste planeta por mais algum tempo. É partindo dessas observações que iremos discorrer

mais adiante.

O DESEQUILÍBRIO DE GAIA: ADOECIMENTO E IRRITAÇÃO

Usualmente quando as Ciências Sociais passam a olhar as religiões é sob a perspectiva de que são instituições que compõem e alicerçam a vida social. Ainda nesse aspecto, pensá-las como lócus de movimentação social no sentido de conscientização ecológica é raro. Mais difícil ainda é analisarmos as religiões considerando suas pedagogias da ecologia, e filosofias do comprometimento com outros (coisas e humanidade).

Leonardo Boff, ao articular o religioso com as ciências sociais, expressa uma visão de mundo alternativa onde a ecologia assume relevância teológica, defendendo uma ampla ética do cuidado. Entende que tudo o que existe merece existir, sejam as criaturas, os oceanos, as montanhas ou todo ser que compõe esse sistema extremamente complexo, inteligente e “de profunda clarividência”. O sistema Gaia, para Boff, só poderia ser organizado por uma inteligência muito superior à nossa, e é a partir dessa compreensão que se redescobre a ideia do já citado “Cristo Cósmico”.

Esse Cristo Cósmico não diz respeito apenas à robustez do macroorganismo vivo de Gaia, mas sim desse sistema inserido em outros sistemas, como o sistema solar, as galáxias, ou seja, Gaia no cosmos. É, então, o portador e disseminador de uma cosmovisão que pensa o mundo ecologicamente, articulando os seres, humanos e não humanos, numa “fraternidade horizontal e universal” entre a natureza e suas criaturas que coexistem no cosmos. Esse universo, Gaia inclusa, pode ser, assim como a humanidade, violento e cooperativo. Grande parte disso depende, portanto, da maneira como vivemos no mundo, como entendemos sua dinâmica e como, coletivamente, aprendemos a “morar” nessa grande casa.

Se vivemos de maneira responsável, prezando por todos os seres vivos e, mais do que isso, praticando a ética do cuidado, que nos impele a ter “uma relação amorosa, uma relação envolvente com a realidade”, o mundo responde de maneira similar. Se, por outro lado, constituímos uma relação predatória para com os recursos da Terra, monetizando tudo e qualquer coisa que for possível, se estabelecermos relações de desrespeito e utilitarismo, tanto com os seres humanos quanto com os outros entes vivos da natureza, Gaia terá outro tratamento diante da humanidade. Porque, assim como nós, os outros seres também são seus “filhos” e moradores, e merecem, tanto quanto nós, viver com respeito e dignidade.

Assim, se a humanidade ameaça a existência de tantos outros vivos, e do próprio planeta, é natural que a resposta de Gaia seja de repreensão. Porque Gaia é mãe. E uma mãe cuida, mas também pune, quando isso se faz necessário. Mas essa forma de lidar com o mundo, essa objetificação radical e exploração irrefreada dos recursos é consequência de um processo advindo, dentre outras coisas, da construção da mentalidade capitalista que ganha cada vez mais força na modernidade, de modo que todo esse constante desrespeito que a humanidade Ocidental vem perpetuando está diretamente ligado a um processo

de desencantamento das coisas, entre mundo e pessoas, e que dele se derivam tantas outras atitudes de predação e de barbárie no capitalismo. Reencantar a natureza, então, é necessário para concretizar essa ética do cuidado.

Para Boff, “reencantar a natureza” significa a observação do meio natural sob as óticas cultural, religiosa e ética. Isso porque o autor, de origem católica, já tendo sido padre e tendo sua formação se dado em grande medida dentro da Igreja, com suas hierarquias e dilemas já bem conhecidos, dedicou seus esforços teológicos e políticos a repensar a atuação da Igreja frente as mazelas do mundo, se colocando sempre ao lado dos pobres e dos oprimidos. E esse “colocar-se” não diz respeito somente a ele, individualmente, mas principalmente ao fato de estar inserido profundamente na Teologia da Libertação. Essa teologia coloca como elemento central a mensagem anti-opressão presente na vida de Jesus Cristo que, ele mesmo pobre, reconhecia a escolha de Deus pelos pobres em muitos sentidos. Assim, ao falar sobre uma Igreja Cristã que seja efetivamente mãe dos pobres, dos oprimidos, Boff, não esquece em nenhum momento da sustentabilidade da vida em Gaia, convergindo a proposta de justiça social e direito ambiental em um mesmo plano.

Mas reencantamento não se refere apenas à natureza, e sim à vida em seu sentido amplo. Leonardo Boff considera que Gaia é vida ao ser composta por vidas, então, se caracteriza como um macroorganismo vivo que, assim como a humanidade, pode ser violenta e cooperativa. Para Boff, Gaia jamais deixou de aplicar seu significado etimológico, de ser *mater*, mãe ao ser vida. E se preciso for, acabar com a humanidade para preservar outras vidas, agirá bem assim, como já fez em momentos anteriores. Assim também, reencantar significa ser e cultivar vida, refundando as bases da existência humana amparadas na ética do cuidado, que é a de acordo com Boff (*apud* MIRANDA, 2010) “condição prévia para que o ser possa aparecer”, e que está sempre consciente para “prevenir danos futuros e resgatar danos já acontecidos”.

A concepção de Gaia, então, aparece como uma imagem de poderosa capacidade de mobilização, e que extrapola as instâncias do imaginário. Formulada inicialmente por James Lovelock, serviu de base para muitos pensadores constituírem um vocabulário político que leva em conta a Terra mais do que como uma natureza inerte e passiva, e começa a percebê-la em suas relações com os seres que nela habitam, tomando-a, também, como ser habitável e habitado (BOFF, 2008). Partindo daí, muitas formulações se tornam possíveis, e se mostra muito interessante comparar a de Boff, que será melhor exposta, com a de Isabelle Stengers.

Segundo a concepção de Boff, Gaia enquanto um ser, um sujeito, tem estrita relação com o equilíbrio da vida, fazendo a necessária regulação de seus componentes e garantindo que a vida (ou caberia dizer “as vidas”, pois são múltiplas e nem sempre as mesmas, o que se faz visível quando observamos o percurso da evolução climática e biológica na Terra) esteja sempre protegida e suprida, nos termos dela mesma, que não necessariamente são os nossos.

E é nesse ponto que a humanidade entra nessa dinâmica. Fica evidente a dimensão sagrada atribuída por Boff à ideia de Gaia, e ela ganha novos contornos quando o autor relaciona o conceito com as divindades de alguns povos originários, também relacionadas à fertilidade e vida, mas, especialmente ao cuidado.

Stengers (2017), sob prisma distinto, nos apresenta outros pontos que, convergentes ou não com os dizeres de Boff, nos chamam a aprofundar mais ainda nesse ente que é Gaia. Começando pela ideia de que chamar de Gaia é dizer não se tratar apenas de um planeta, um “objeto” que contém muitos outros objetos em si, eventualmente alguns humanos. Se Gaia não é um objeto, um instrumento, é sim um sujeito.

Nesse aspecto, Boff e Stengers apresentam semelhanças, principalmente na consideração de algo próximo à agência. Só que, para a filósofa, não se trata de atribuir agência, mas sim entender todos esses entes como sendo partes de agenciamentos complexos e dinâmicos. Estávamos acostumados a ver a Terra como estável, inerte, mas frente às destrutivas e devastadoras ações humanas, Gaia “mostra sua dimensão hiper-irritável – irritável no sentido de que nós somos capazes, não de dominá-la, mas de ‘ofendê-la’, ou seja, de provocá-la, fazer com que ela abandone esse regime de estabilidade” (STENGERS, 2017, p. 122). Não se trata, portanto, de uma vingança por parte de Gaia, pois não é apenas quem a atacou que sofrerá com as consequências dessa “resposta”.

Sendo assim, como Maçaneiro escreve, ao falar sobre as relações existentes entre o cristianismo e Gaia, “A humanidade não habita a Terra sozinha, mas *com* e *em meio* à teia da vida. Pois a Terra é *oikos* (morada) e *oikoumene* (casa comum) de todas as etnias e da diversidade dos reinos mineral, vegetal e animal” (2011, p. 74). Nesse sentido, seus escritos se direcionam ao encontro do que Isabelle Stengers (2018) nos alerta acerca da produção de cosmologias. Stengers menciona que o *Oikós*, o lugar, a morada do ser, é inseparável do *ethos*, a maneira como esse mesmo ser se comporta na sua morada. Assim, a autora nos diz que, pelo fato do ser estar na morada e se significar e produzir significado do lugar, é possível a construção coletiva de um *oikós*, que em outro momento Stengers denominou de lugar possível. Em outras palavras, não é possível pensar (*ethos*) no ambiente (*oikós*) sem o próprio ambiente. Gaia não é um objeto, um instrumento, mas um sujeito, por isso a necessidade da criação coletiva.

Stengers (2017) menciona que devemos reconhecer Gaia como um sujeito, um sujeito que como nós tem capacidade de decidir, mais ainda, que compõe e é composta por agenciamentos múltiplos. E, por isso, diante da situação em que nos deparamos atualmente, diante dessa desestabilização das condições climáticas, poluição, tomada de ações pouco sustentáveis, faz-se necessário que aprendamos a compor com Gaia, a dialogarmos com Gaia, e estabelecermos estratégias que consideram a voz desse sujeito. Só assim, talvez possamos promover a vida na Terra e seu equilíbrio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para o leitor, provavelmente, já deve ser sabido que a Teologia da Libertação se caracterizou como um movimento político-religioso que para além de ter como base o Evangelho Cristão, se apoiou nos escritos do sociólogo Karl Marx. Pensador que refletia sobre as condições de vida deploráveis as quais a maioria das pessoas viviam no mundo Ocidental após as Revoluções Industriais, e as relações diretas que esses acontecimentos tinham com a emergência do sistema capitalista.

Marx (2004) seguindo na contramão de inúmeros estudiosos de sua época escrevia sobre a transitoriedade desse sistema, além de expor os problemas que o capitalismo suscita tanto na vida material das pessoas, ao reduzir aspectos fundamentais de sobrevivência ao dinheiro, e na vida espiritual, quando oculta do próprio homem o seu ser genérico, isto é, ao impossibilitar aos homens e mulheres uma vida digna que não se limite à exploração de suas forças de trabalho.

Ao se dedicar à análise do sistema capitalista expondo suas contradições e, principalmente, a opressão que grande parte da população está submetida, Marx (2004) esclarece que considerar o modo de produção capitalista de maneira naturalizada, tratando-o enquanto constituinte de um estágio de “evolução” natural da sociedade, é ignorar seu movimento histórico. Em contraposição, os economistas liberais alegam que a economia política parte de um fato econômico real, dado e acabado (que se configura como uma determinação definitiva da realidade), mas para Marx, esse “fato econômico real” nada mais é do que o resultado do processo da alienação do trabalho que acaba “por produzir mercadorias, a si mesmo e ao trabalhador como mercadoria.” (MARX, 2004). De acordo com o autor, é somente por meio da consideração da crítica da economia política como aliada a seu devir histórico que esse sistema poderá ser superado, e quiçá a libertação dos oprimidos conquistada.

Quando consideramos essas especificidades do pensamento de Marx podemos perceber o porquê da influência tão direta no desenvolvimento da Teologia da Libertação, e em sentido mais amplo, no aprimoramento de uma ética cristã ecológica que se preocupa com Gaia e as injustiças às quais mulheres e homens se deparam todos os dias. É nesse sentido, que Mészáros (2016) escreve que no pensamento marxiano é possível visualizar uma teoria moral que delinea a liberdade humana.

Para Mészáros (2016), Marx toma a humanidade como um ser que antes de tudo, é natural. E por ser assim, pode fazer de si o que quiser de acordo com o contexto histórico que vive, seja se manifestando egoisticamente ou habitando o ambiente de maneira cooperativa. Mas ainda segundo Marx (2004), o mundo o qual vivemos faz com que a humanidade refute a sua própria condição natural, que se expressa nas relações necessárias entre o ser objetivo (homem) com seus objetos que significam, o que podemos dizer, dá lugar a uma relação exploratória e depredadora para com a natureza.

Assim, a liberdade é inexistente em um cenário onde essa condição natural da

humanidade é inviabilizada. Se a liberdade se manifesta a partir da expressão humana diversa e em contato permanente com o seu ser genérico e natural, numa sociedade capitalista nada disso é possível, em consequência a liberdade também não o é. É diante disso, que a libertação em seu sentido amplo é requerida pelas pessoas. Os oprimidos estão acordados e reivindicam uma liberdade que não seja apenas formal (MÈSZÁROS, 2016), que na prática não existe, já que as injustiças econômicas e sociais são gritantes, e uma igualdade puramente formal a qual a dimensão jurídico-política oculta a desigualdade real, todos queremos uma liberdade e igualdade que seja justiça social e direito ambiental. Caso contrário, a existência humana e do próprio sujeito Gaia está ameaçada.

Entender como o modo de viver capitalista-consumista é danoso e cruel para com a vida em geral, passa por nos conscientizarmos primeiro que a humanidade não é o centro da realidade. Novamente para Boff, a centralidade se encontra na vida, em seu processo de irrupção, propagação e complexificação; dessa maneira, a vida humana como conhecemos, não seria nada mais que uma das infinitas possibilidades de diversificação da vida.

Boff (2008) chama a atenção para o que alguns cientistas da vida e do cosmos apontam sobre a emergência da vida, a fonte originária de todo ser. Isso acontece quando o processo cosmogênico, série de acontecimentos que se equilibram precariamente entre ordem e desordem, entre todas as substâncias que existem, entre a criação, destruição, e recriação, numa relação equivalente a uma dialética cósmica que atinge os mais altos graus de complexidade, é essa fonte originária que Leonardo Boff se refere como suprema expressão de Deus.

O que a vida tem de essencial, quando pensamos em seu surgimento e contínua complexificação, é o cuidado. É a partir do cuidado que se torna possível o milagre (vida) e seu aparecimento, que é fruto de uma série de relações, construções, composições e agenciamentos específicos e necessários.

Assim como o universo tem uma história, com suas implicações e características próprias, a humanidade em Gaia também possui uma história particular, em grande medida egoísta nos tempos em que vivemos. Chamamos atenção para o caráter particular e egoísta da nossa história, pois agora a crise ambiental, o que Stengers chama de intrusão de Gaia em nossas vidas, é resultado do entrelaçamento dessas histórias. A crise do hoje nos faz pensar o desmoronamento do nosso mundo, na falência dessa economia global capitalista, e das sociedades modernas Ocidentais. Mas também, nos convoca a refletir que o fim deste mundo monetarizado, de grande instrumentalização da natureza, não precisa ser necessariamente o fim de todas as humanidades.

Em dado momento da nossa história, com a vitória do pensamento analítico-racional sobre as antigas práticas para com a Terra, construímos as condições para o desenvolvimento do capitalismo global, um ordenamento social que estimula a individualização das responsabilidades e das mazelas sociais. A instrumentalização da natureza que retira do planeta o caráter de sujeito é a ruptura definitiva da nossa sociedade com a Terra enquanto

uma realidade vivível.

O capitalismo se caracteriza como um terrível regime de concentração de riquezas, de profunda exploração das camadas populares e do planeta, e como um modo de produção e reprodução insustentável que está nas mãos de uma pequena classe dominante. A brutalidade pela qual o capitalismo impõe seus interesses sobre os diversos povos da Terra, transformando à força tudo o que consegue em mercadoria, e se aproveitando de suas próprias crises cíclicas como oportunidades de concentração de riquezas, é o que nos leva a pensá-lo como um regime anti-vida.

O capitalismo é aquilo que nos transcende e aquilo com o que temos que lidar, sua ideologia neoliberal e seu consumo predatório e irreparável sobre o planeta o figura como o principal ente inimigo de Gaia, a criação humana mais destrutiva e nossa criação mais contrária ao processo de cosmogênese.

A crise ecológica que vivemos hoje não diz respeito apenas às mudanças ambientais, como o aquecimento do planeta e a salinização dos mares, mas também dos milhões de famintos no mundo, dos despossuídos em geral e dos governos ilegítimos ao redor do globo. O capitalismo é a expressão da injustiça social e ecológica, do desemprego sistêmico e do desaparecimento massivo de viventes, é o promotor do adoecimento de Gaia. No entanto, Gaia não apenas está adoecida, como também irritada, sendo bem plausível que ela, enquanto única entidade Terra e humanidade, possa sacrificar a última em favor da vida.

Leonardo Boff pensa esse momento atual como a chance de encontrarmos um novo encantamento para o mundo. O autor defende que o sentido de viver na Terra é justamente celebrá-la, entrar em comunhão e em sinergia com a vida. Talvez não se trata só de crise, humanidade vive agora tempos de barbárie, e é nesse sentido que Stengers justamente combate a discussão em torno de “crise” ao falarmos em Gaia.

Ofendemos e adoecemos Gaia com nossas ações predatórias, fizemos com que nossas ações gerassem um estado que seria melhor descrito pela proximidade ao ponto de inflexão de Gaia, e não por uma crise passageira (STENGER, 2017). O nosso destino, assim como a noção de uma Gaia irritada e doente, é incerto. É o momento de nos reencontrarmos com maneiras de viver em que saibamos compor com Gaia enquanto sujeito e nos distanciarmos de modos anti-vida; temos de olhar para outras humanidades e compormos fraternalmente um novo encantamento que celebre a vida e preze pelo que ela tem de essencial, o cuidado.

REFERÊNCIAS

BETTO, F. *O que é comunidade eclesial de base?*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

BOFF, L. “A nova utopia da Terra como Gaia”. In.: STARLING, H. M. M. *et al* (Orgs). *Utopias agrárias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

BOFF, L. *Igreja, carisma e poder: ensaios de Eclesiologia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, L. “O capitalismo será derrotado pela Terra”. In: *Jornal do Brasil*, 2015. Disponível em: <<http://www.jb.com.br/leonardo-boff/noticias/2015/11/29/o-capitalismo-sera-derrotado-pela-terra/>>. Acesso em: 20 jun. 2018.

BOFF, L. “O centro não é o ser humano mas a vida em sua diversidade”. Blog Leonardo Boff, 2018. Disponível em: <<https://leonardoboff.wordpress.com/2018/05/14/o-centro-nao-e-o-ser-humano-mas-a-vida-em-sua-diversidade/>>. Acesso em: 18 jun. 2018.

LÖWY, M. “Marxismo e Cristianismo na América Latina”. In: *Revista Lua Nova*, n.19, São Paulo, Nov. 1989.

MAÇANEIRO, M. “Introdução”. In.: _____. *Religiões e Ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 11-14.

MAÇANEIRO, M. “Cristianismo”. In.: _____. *Religiões e Ecologia: cosmovisão, valores, tarefas*. São Paulo: Paulinas, 2011. p. 71-92.

MARX, K. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

MÈSZÁROS, I. *Teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2016.

MIRANDA, A. *Ética e Ecologia desafios do século XXI de Leonardo Boff*, 2010. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=6YFTh2yEPlk>>. Acesso em: 15 jun. 2018.

STENGERS, I. “A proposição cosmopolítica”. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, Brasil, n. 69, abr. 2018. p. 442-464.

STENGERS, I. “Gaia”. *Catálogo Fórum Doc. BH*. Belo Horizonte, 2017. p. 120 - 126.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

SILVA, Reasilva Aurora Alves da; MACIEL, Árlan; SANTOS, Mateus Ferreira. A transformação de Gaia em mercadoria: os interesses do capital e a necessidade de uma revolução planetária. Data de submissão: 14/07/2018 | Data de aprovação: 05/10/2018

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:

SILVA, Reasilva Aurora Alves da; MACIEL, Árlan; SANTOS, Mateus Ferreira. A transformação de Gaia em mercadoria: os interesses do capital e a necessidade de uma revolução planetária. In: **Práxis Comunal**, Belo Horizonte, v.1, n.1, p. 142-154, jan./dez. 2018.

RESENHAS

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

**“OCIOSOS E SEDICIONÁRIOS: POPULAÇÕES INDÍGENAS
E OS TEMPOS DO TRABALHO NOS CAMPOS DE PIRATININGA
(SÉCULO XVII)” DE GUSTAVO VELLOSO**

Rodrigo Costa de Andrade



“OCIOSOS E SEDICIONÁRIOS: POPULAÇÕES INDÍGENAS E OS TEMPOS DO TRABALHO NOS CAMPOS DE PIRATININGA (SÉCULO XVII)” DE GUSTAVO VELLOSO

Rodrigo Costa de Andrade¹

O livro de Gustavo Velloso, *Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*, não deve ser resumido à categoria de ganhador do “Prêmio História Social (2015-2016) – Dissertações” da USP e do Prêmio Fernão Mendes Pinto (2017) da AULP, ainda que essas distinções devam ser levadas em conta e representem, de fato, a qualidade do livro sobre o que trata esta resenha. Resumi-lo a isso somente traz uma aceitação estanque da obra, o seu posicionamento afoito no pedestal dos “clássicos” e a leitura desanimada (ou a não leitura), típicas para os livros e autores aclamados mesmo antes da oportunidade de conhecê-los. Não, Gustavo – que atualmente é doutorando em História Social na USP –, é um autor que ainda deve ser muito conhecido, debatido, questionado, confrontado antes da acertada fama que seu curto histórico já entrevê, pois, da sua capacidade intelectual, ainda há muito para se extrair. De todo modo, fica reconhecido o primoroso trabalho de pesquisa que ele nos apresenta já nessa etapa neófito de sua carreira e a oportuna leitura deste livro.

O assunto do livro, os tempos de trabalho dos indígenas subordinados aos paulistas brancos e europeus no século XVII, é desenvolvido de maneira parcimoniosa, como afirma o autor, como “fases gerais da produção agrícola” (VELLOSO, 2018, p. 31). Velloso defende que a dominação dos tempos de vida e de trabalho dos indígenas cativos se configurou como prática imprescindível de controle da produção material e dos corpos de indígenas pelos paulistas, sejam estes seculares ou religiosos, nos sítios e fazendas dos Campos de Piratininga (região onde se situa a cidade de São Paulo e seus arredores), e como objeto de estranhamento e de disputa para os indígenas, culminando em reações contra a imposição de tais tempos e ritmos de trabalho, em especial as fugas e insurreições. Velloso trabalha a dominação do tempo de forma concreta, apresentando fatos e dados históricos para demonstrar como eram impostos os ritmos e tempos de produção, atentando para as particularidades de cada gênero dos principais produtos daquela região.

A preparação do argumento, ou a *adubação*, dá-se com a apresentação de o que seriam os tempos de trabalho indígenas antes da colonização da região que se tornou o sudeste da América portuguesa, a partir de registros de viajantes e colonizadores no

¹ Mestre em Economia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Contato: costa012@gmail.com

século XVI. Dessa forma temos uma base de comparação para permitir a afirmação desse estranhamento pelos indígenas em relação aos tempos de trabalho impostos. São destacados os grupos étnicos falantes de línguas da família do Tupi-Guarani (Karijós, Tupinambás, Tupinikim, Goyaz, entre outros) dos indígenas do tronco linguístico macro-Jê (Kaiapó, Guayaná, Gualacho, etc.). O autor faz um percurso por esses registros históricos, complementado por algumas informações advindas das pesquisas arqueológicas, sobretudo sobre os falantes de línguas macro-Jê, para delinear os tempos de trabalho na agricultura, como atividade base da reprodução material daquelas sociedades. Inicialmente, a atividade foi considerada inexistente pelos primeiros europeus a descrever os modos de vida indígenas no Brasil, porém, à medida que a presença dos colonizadores se estabilizava ao longo do século XVI, houve o reconhecimento por eles das técnicas agrícolas utilizadas, exclusivamente para os grupos Tupi-Guarani. As fontes arqueológicas utilizadas pelo autor demonstram que os grupos indígenas do tronco macro-Jê, além de estarem em contato e trocas contínuas com os falantes de Tupi-Guarani, também desenvolveram técnicas de cultivo e processamento de alimentos em acampamentos mais ou menos sedentários, ao contrário da crença comum entre os cronistas europeus da época. A descrição da produção material compartilhada, grosso modo, pelos Tupis-guaranis era: a agricultura de coivara (técnica de desmatamento, incêndio das árvores e plantas derrubadas, adubação pelas cinzas, cultivo de gêneros alimentícios e esgotamento do solo); os tempos de trabalho inconstantes, ditados pelos ritmos da natureza e necessidades materiais das aldeias; a divisão social do trabalho por gênero (homens caçavam, pescavam e abriam clareiras, enquanto as mulheres faziam farinha, cuidavam das roças, e de todo o resto); e os deslocamentos territoriais regulares (a cada 3, ou mesmo 20 anos). As razões levantadas para esses deslocamentos são a perda da fertilidade do solo, conflitos internos ou entre aldeias e etnias diferentes, a atração de líderes carismáticos, entre outras. Sobre este último tópico, destaca-se a figura dos Karaíbas, “espécies de xamãs oriundos de terras distantes a profetizar, entre as aldeias falantes de línguas pertencentes ao Tupi-Guarani, sobre a existência de um território almejado (yvy marane’ y), ao mesmo tempo incentivando migrações de grupos inteiros a sua procura” (VELLOSO, 2018, p. 47 e 48). Esse território almejado, yvy marane’y, era uma “terra sem ocupação, sem trabalho ou mesmo sem sacrifício” (NAVARRO *apud* VELLOSO, 2018, p. 60) e para Velloso representa as expectativas e práticas reais dos indígenas em relação ao seu sistema produtivo: a produção para atender as necessidades de reprodução material e imaterial da aldeia, o esforço conveniente e os deslocamentos, em busca de terras mais produtivas nas quais se despendesse menos trabalho para delas colher frutos (uma vez esgotado o solo do presente acampamento) e se pudesse recomeçar a aldeia.

As bases da ocupação europeia no planalto paulista de forma mais estável foram *semeadas* em fins do século XVI e só se sedimentam a partir do século XVII. Os europeus sofreram ataques dos indígenas, fome, doenças, entre outros tipos de carestia durante

o primeiro momento da ocupação. Ainda no período quinhentista, a minoria europeia estava envolvida pela sociedade indígena e a partir das prerrogativas desta é que se estabeleceram as primeiras relações de troca material. Somente no final do século XVI, e ao longo do século seguinte, essa situação se transforma com as expedições para o interior com o objetivo de trazer índios cativos para trabalhar no planalto paulista. A possibilidade de produzir excedentes agrícolas através da exploração do trabalho escravo² e o estabelecimento de rotas de comércio direcionaram os esforços produtivos dos colonos no século XVII. De 1620-1660, o autor vislumbra um período de grande desenvolvimento das atividades agrícolas mercantis, com destaque para o trigo e o algodão, com um aumento paralelo do influxo de indígenas cativos advindos das expedições, seguido de uma crise da atividade agrícola entre 1650 e 1680. Visto que a população branca, a única que teria condições materiais de consumir o trigo e algodão, não cresceu em tal vulto, Velloso chega à conclusão de uma economia agrícola, com geração de excedentes mercantilizáveis e sustentada pelo trabalho forçado indígena no planalto paulista seiscentista.

O *cultivo* do argumento, ou como o processo de desenvolvimento dessa economia se desenrolou, está descrito por Velloso através dos tempos e ritmos concretos de trabalho impostos aos indígenas sob o domínio dos paulistas nas suas principais ocupações, tanto na manufatura (oleiros, carpinteiros, ferreiros, alfaiates, sapateiros, entre outros), quanto na agricultura. A manufatura fornecia principalmente os insumos para a atividade agrícola (ferramentas de ferro) e bens de uso comum (roupas, calçados, construção civil, etc.). Nela, os ritmos de trabalho obedeciam tanto aos patrões, geralmente brancos que, apesar de não proprietários de terra, detinham algum *status* social por conta da pequena oferta de profissionais capazes de suprir a demanda por tais serviços, e suas expectativas de ganho, quanto à dimensão técnica de cada ofício e ao calendário eclesiástico. Velloso destaca a produção do ferro, tanto na extração e transporte do minério das minas existentes na capitania, quanto na sua transformação em ferro e objetos úteis, que demandava um trabalho árduo e ritmado para alimentar as caldeiras e fornalhas, malhar o ferro, acionar os foles, etc.

A agricultura servia tanto para subsistência dos paulistas e dos próprios indígenas que trabalhavam as roças de milho, feijão, mandioca e, em menor escala, o algodão e a cana-de-açúcar, quanto para o comércio para fora da província (destacando-se o trigo e o algodão transformados em farinha e panos). Os tempos de trabalho no campo obedeciam aos tempos de semeadura e colheita de cada cultivo, as dimensões técnicas das ferramentas utilizadas (machado para abrir novas áreas, enxada para trabalhar a terra e foice ou podão para cultivar e colher os frutos) e a forma de organização imposta pelos proprietários aos indígenas, para maximizar os ganhos comerciais. Devido ao

² O autor autoriza o uso do termo “escravidão”, apesar das diversas formas que a legislação impôs à condição civil dos indígenas no período colonial (VELLOSO, 2018, p. 105).

fato de ser uma cultura de inverno, cuja sementeira se dá nos períodos de colheita dos outros cultivos de verão, e vice-versa, o trigo ocupava com trabalho intenso o tempo que, na situação pré-colonial, seria de ociosidade em relação à lavoura. Dessa forma, devido à dispersão da triticultura nas fazendas paulistas durante o século XVII, havia ocupação durante todo o ano para os índios submetidos ao trabalho compulsório, seja na preparação, sementeira, cultivo, capina e colheita dos vários gêneros agrícolas, além da moenda da farinha, da produção da aguardente, dos tecidos, entre outros, cada qual com seus ritmos e intensidades próprios. Além do trabalho realizado nos cinco dias úteis da semana, os sábados e domingos, que deveriam ser resguardados segundo a Igreja, eram usados para o cultivo de alimentos para subsistência dos próprios indígenas escravizados.

O uso da força de trabalho indígena nos aldeamentos e demais estabelecimentos religiosos não se distanciou em grande medida daquela das fazendas e sítios seculares. Os mesmos gêneros eram cultivados e fabricados e os mesmos tempos e ritmos de trabalho eram impostos, tanto para o consumo dos párocos e indígenas internos aos colégios e aldeamentos, quanto para o comércio. Para o autor, o uso da dominação sobre o tempo de trabalho era condicionante mais forte para a subsunção dos indígenas à realidade de força de trabalho cativo que os demais instrumentos do universo simbólico de que a Igreja dispunha. O tempo era unidade privilegiada de medição e, portanto, de controle das atividades dos indígenas. O uso dos sinos, que marcava os momentos de início e fim das atividades nos mosteiros, da música, da separação espacial das atividades pela arquitetura e a imposição da doutrina e vigilância monásticas aos índios podem ter trazido elementos que reforçavam o controle sobre eles nesses ambientes, em comparação aos seculares.

Dessa forma, Velloso demonstra que o controle do tempo dos indígenas submetidos aos mandos dos paulistas nas diversas indústrias desenvolvidas durante o século XVII representa uma ruptura com os tempos de trabalho de fato praticados antes do apresamento pelos europeus e com as expectativas quanto a esse tempo, os quais eram compartilhados em grande medida pelas diversas etnias que habitavam o sudeste da América portuguesa.

(...) [A] despeito das continuidades formais que a sociedade colonial paulista manteve com relação a elementos da cultura e dos costumes indígenas (suas técnicas de confecção, seus alimentos, vestuário, armas etc.), exemplarmente demonstradas por Sergio Buarque de Holanda em seus trabalhos, verifica-se que, no conjunto, o real conteúdo e a lógica geral de apropriação daqueles mesmos elementos foram inteiramente inéditos. A ruptura nos tempos e ritmos de trabalho dos índios contribuiu fundamentalmente para a desestabilização dos contextos tradicionais e dos modos de organização da vida dos ameríndios do planalto paulista, transformando em trabalho estranhado a relação integral que os ameríndios antes tiveram com a terra, com o trabalho e com os seus produtos. (VELLOSO, 2018, p. 207)

Passamos à etapa da *capina*, que é a analogia aos mecanismos de coerção e

castigo presentes em todos os momentos da experiência de trabalho cativo, em níveis de intensidade diferentes, em especial, aos indivíduos que de alguma forma se rebelavam contra as estruturas de poder dominantes. Uma vez que os tempos de trabalho impostos iam contra as expectativas dos indígenas e lhes era alheio, as práticas de violência para forçá-los a tais situações eram de serventia para seus senhores. Essas práticas eram realizadas tanto particularmente, com o uso de ferros e grilhões, além de relhos e chicotes para o açoite das pessoas insubmissas às tarefas e regras impostas, quanto coletivamente, na figura da Câmara, com seu pelourinho, a prisão, a força e as leis. A partir da aceleração dos casos de rebeliões violentas contra os proprietários de terra e fugas dos indígenas, nas décadas de 1650 e 60, que coincide com o período de ápice do modelo agrícola mercantil quando, provavelmente, o grau de exploração dos trabalhadores também havia atingido o ápice, vê-se, contraditoriamente, a tentativa de monopólio da violência pela Câmara, para controlar a situação e impedir que os excessos de alguns senhores particulares incentivasse novos casos e pusesse em xeque o sistema escravista. Sobre as causas desses levantes, Velloso enfatiza, decerto, a detenção de uma práxis pelos indígenas, que na situação em que foram progressivamente subsumidos, criaram eles próprios as condições de lutar contra essa realidade:

Voluntaria, direta e conscientemente, ou não, operavam os *índios* dos Campos de Piratininga com uma *praxis*, portanto, frente a uma “violência” maior, uma violência estrutural: o regime de administração e o trabalho compulsório ali previsto e praticado, e junto dele os ritmos durações e intensidades do trabalho que, mais do que fatigar fisicamente a população indígena, inviabilizavam a continuidade de experiências sociais, práticas materiais e simbólicas, concepções e expectativas passíveis de serem resgatadas, sobretudo, por meio das fugas ao sertão. (VELLOSO, 2018, p. 295 e 296)

Finalmente, a *colheita*, ou conclusão, que o autor generosamente entrega no final do texto mostra como as práticas de alienação dos indígenas em relação aos tempos de vida e de trabalho no contexto do cativo e a ruptura da continuação dos seus antigos tempos estão inscritas no processo de acumulação primitiva do fenômeno de configuração do modo de produção capitalista, característico da modernidade e dos esforços coloniais dos europeus.

É importante ressaltar que os objetivos da dominação dos tempos de vida dos indígenas, visto que a economia mercantil analisada não era capitalista, extrapola aqueles referentes a este sistema, leia-se, a valorização do capital. Ainda que as empresas coloniais estivessem direta ou indiretamente ligadas a um circuito mercantil atlântico e revelassem a lógica da acumulação primitiva, mais que gerar excedentes e garantir a reprodução material das elites coloniais, a dominação do tempo de trabalho servia ao controle material e simbólico dos indivíduos cativos, que eram, por sua vez, grande maioria demográfica. Isso prevenia a organização e sublevação dessas populações e permitia a continuação da reprodução do sistema escravista nos moldes criados. Velloso acerta ao focar sua discussão na dimensão concreta da utilização do tempo de trabalho

dos indígenas, através das práticas impostas a eles e também de coerção e castigo realizadas sobre eles pelos paulistas, e não nas discussões abstratas sobre o assunto; a dimensão do concreto, sem dúvidas, permite revelar mais fielmente a realidade da dominação social sobre os indígenas, com seus sentidos e contradições.

*

O livro apresenta um rico e detalhado uso de referências de diversas fontes, como arquivos brasileiros e estrangeiros, além da discussão do tema pela literatura. De fato, o argumento do autor me parece mais forte quando se atém ao uso qualitativo dos dados analisados ou quando usa fontes secundárias (que talvez tenham passado pelas mesmas dificuldades, porém não foram estas repassadas ao leitor) ou a discussão historiográfica. Sobre as análises quantitativas usadas de forma sistemática e recorrente durante todo o livro, ainda que o autor ateste a fragilidade dos dados em diversos momentos (VELLOSO, 2018, p. 93-94, p. 174 e p.198) e ainda que mereça reconhecimento pelo vulto do exaustivo trabalho de sistematizar, tabelar e analisar dados de espólios de herança dos fazendeiros dos Campos de Piratininga do período de 1600-1700, algumas delas extrapolam as informações contidas nos referidos dados. A utilização dos dados dos espólios como *proxys* de colheita anual de certa cultura agrícola é problemática. Cada dado da amostra é idiossincrático. É possível que, no momento de se inventariar os bens dos proprietários falecidos, boa parte dos grãos houvesse sido vendida, trocada, doada, consumida ou mesmo que o estoque estivesse contendo grãos procedentes de outras fazendas, dificultando a medição mesmo aproximada do volume de colheita, além da óbvia possibilidade de imprecisão do declarante e de erros de anotação. E como essas possíveis atividades não resguardariam semelhante monta entre os proprietários (não haveria uma média social de volume vendido, trocado, doado, etc., em relação ao volume colhido total), essas variações na grandeza medida nos espólios trazem a possibilidade de um estimador não só com alta variância, mas também viesado. E isso se vê no exemplo dos dados trabalhados sobre o cultivo de trigo. A soma das quantidades de trigo achadas para todos os 69 sítios e fazendas da amostra dá um total de 7210,5 alqueires (ou 93736,5 litros) o que significa uma colheita estimada menor que 100 toneladas, a qual está muito provavelmente subestimada, por ser menor que as 200 a 300 toneladas do grão importados do reino em 1608, por ordem de D. Francisco de Souza para impulsionar a economia local (*ibid*, p. 191). Outra informação destoante desse volume de trigo colhido estimado é a produtividade de um moinho de trigo declarada, 80 alqueires por dia (*ibid*, p. 205), e a quantidade de moinhos registrada de 13 moinhos no período. Ainda que não consideremos a operação de todos concomitantemente, apenas um moinho seria capaz de processar o total de trigo considerado em menos de 91 dias. Ora, moinhos eram maquinários custosos para uma realidade periférica mesmo em relação ao resto da colônia, como era a de São Paulo. Não nos parece convincente a construção progressiva destes aparatos se a colheita era consistentemente pequena.

O autor duvida das estimativas de “120 mil alqueires anuais em todo o planalto, esta afirmada pelo negociante e tricultor Manuel Juan de Morales ao rei, em 1636, e outra de 175 mil alqueires anuais, segundo calculo de Monteiro baseado nos dízimos de 1666” (*ibid*, p. 195), porém estas me parecem mais acertadas.

É confuso, às vezes o uso da medida alqueire, a qual pode denominar volume (aproximadamente 13 litros, segundo o autor) e área (aproximadamente 11000 metros quadrados, segundo o autor, através de cálculos feitos com base nos números da página 266). No capítulo que discute os tempos das atividades produtivas, Velloso retira a afirmação de um registro de um padre jesuíta de que 1 alqueire (área) de trigo plantado rendia 100 alqueires (volume) de trigo, em 1610. Os 7210,5 alqueires de trigo estimados pelo autor para seriam equivalentes, pois, a 72,1 alqueires de terra cultivados para os 69 sítios da amostra, um valor aparentemente subestimado para um setor considerado o mais dinâmico da economia local. O autor também chega, por outros cálculos, ao resultado do uso de apenas 30 braças em quadra ou de 0,3% da fazenda de um produtor para a produção de trigo, o qual está situado entre o primeiro quartil dos maiores produtores de trigo da região, um número incoerente com a afirmada importância do cultivo de trigo³. Isso nos leva a constatar, mais uma vez, que os dados de grãos contidos no espólio não são boas aproximações do volume total produzido nas fazendas inventariadas, sendo seu uso, mesmo como exercício hipotético, de pouca valia.

Além disso, faltam os testes de hipótese sobre as estimativas de média de produção por propriedades, mesmo para os dados com todos os problemas de mensuração mencionados, ou ao menos as medidas de dispersão da amostra para que um leitor mais atento possa calcular os testes de hipótese ele mesmo.

Também, há no texto outras pequenas inconsistências numéricas, ou talvez partes pouco claras do texto que me levaram a crer nessas inconsistências. Já no primeiro capítulo, o autor conclui erroneamente, por informação de um viajador alemão do século XVI, que o tempo decorrido entre a derrubada da mata e a colheita da mandioca seria de três meses⁴. Essa informação não pode ser revista pelo trecho citado de tal autor, que afirma que os três meses eram necessário para secar os troncos derrubados antes de lhes tacar fogo. No quinto capítulo, os cálculos do padre Mamiami sobre as receitas e despesas do Colégio jesuíta de São Paulo, reproduzidos nas páginas 233 e 234, revelam que o padre ocultou algum número, ou que Velloso transcreveu alguma informação errada. As receitas do estabelecimento somavam 1.511\$000 que, descontadas aquelas realizadas por outros que não os indígenas considerados “livres” (2 mil cruzados, ou 800\$000 réis das atividades dos “oficiais obreiros legitimamente escravizados”, e 40\$000 das rendas do porto de Cubatão), chega-se ao número de 671\$000 réis, bastante diferente

³ Ao longo do texto são inúmeras as referências a uma economia mercantil com base no comércio do trigo e às grandes extensões de lavouras de trigo em São Paulo do século XVII. Ver Velloso (2018).

⁴ Em outra parte do livro, p. 167, Velloso descreve corretamente o tempo de cultivo de aproximadamente um ano e meio para a mandioca.

daquele transcrito pelo autor de 300\$000.

Eu faço também um contraponto ao conceito de agricultura utilizado no trabalho para descrever a atividade indígena pré-colonial, o qual segue os moldes europeus: aquilo que se considera como trabalho produtivo na cultura de gêneros alimentícios, fibras vegetais, etc. é o que obedece a formas de organização que englobam campos abertos, revolvimento da terra, adubação, culturas anuais ou temporárias, colheita e processamento. A noção da agricultura de insumos como única possibilidade, ou seja, que a atividade necessariamente consome os recursos disponíveis na área de plantio e deve, por isso, trazer elementos de fora para fertilizar ou transformar a área de plantio, é etnocêntrica. Vista dessa forma, não deveria ser a agricultura considerada atividade destacada da base material de reprodução dos indígenas, pois estes nunca abandonaram a caça e a coleta. Esse conceito não abarca as possibilidades técnicas (sofisticadas e adaptadas ao contexto ambiental e de baixa densidade demográfica, além de às expectativas sociais dos indígenas) de culturas florestais e modulação intergeracional do ambiente por seleção de espécies e indivíduos mais produtivos/saborosos/nutritivos para o consumo humano ou mesmo para atração de espécies animais que seriam usadas como caça. Pesquisas recentes⁵ mostram que a técnica de coivara antes de somente esgotar o solo no curto prazo e torná-lo menos fértil definitivamente, a despeito da lenta e “natural”⁶ reconstituição das condições iniciais de fertilidade pelo avanço da floresta sobre os campos abandonados, prevê o manejo no longuíssimo prazo desse solo para a conservação ou aumento da fertilidade a partir da regeneração assistida da mata, já com espécies selecionadas de plantas pela dispersão de sementes pelos seres humanos, que tanto servirão para o consumo futuro (ou mesmo da próxima geração) quanto para atuar no reestabelecimento da fertilidade do solo após o seu “abandono”. Antes de se tornarem áreas estéreis e indesejadas, que dependem de um longo processo de regeneração natural alheio à possibilidade de controle pelos seres humanos, as terras desocupadas pelos indígenas após o cultivo se tornam mais férteis e bem adaptadas aos modos de vida daqueles indivíduos pela própria ação antrópica em consonância com a sucessão natural das espécies da floresta. Ao contrário da conclusão do autor, embasado em Hélène Clastres, os deslocamentos⁷ realizados pelos indígenas não se dariam apenas em condições de desequilíbrios sociais (*apud* VELLOSO, 2018, p. 64) e por conta das suas técnicas agrícolas precárias. Se expandirmos o conceito de agricultura, os deslocamentos poderiam se dar na perspectiva de uma coprodução a longuíssimo prazo de um ambiente

⁵ Ver, por exemplo, Leonel (2000) e Pedroso Junior, Murrieta e Adams (2008).

⁶ Natural se contrasta aqui com o artificial, o antropológico, o intencional, como na tradição filosófica ocidental, que separa estritamente, muitas vezes sem o devido senso crítico, estes dois campos possíveis de transformação da realidade.

⁷ Graeber e Wengrow (2018) contestam o senso de que uma vez conhecida a agricultura e dada as possibilidades de sedentarismo a uma sociedade, ela necessariamente entraria num processo de adoção dessas tecnologias e instituições e abandonaria o nomadismo e a imprevisibilidade da reprodução material pela caça e coleta – como se houvesse uma hierarquia incontestável entre elas. Vestígios arqueológicos mostram que não foi esse o caso de alguns grupos neolíticos, como os que habitavam a Grã-Bretanha, que voltaram a ser coletores após alguma experiência com a agricultura.

modulado pela ação antrópica e por isso mais fértil e adaptado às expectativas de esforço conveniente, pelo aumento da densidade de plantas de gêneros alimentícios, medicinais e de outros usos, e de animais de caça atraídos por espécies específicas plantadas. As expectativas de *yvy marane'* y sobre os deslocamentos seriam, então, vistas não como um recomeço difícil e indesejado, mas como parte de um processo maior de agricultura que conduz, paulatinamente, à aproximação daquele ideal.

Apenas com as invasões europeias sobre os territórios indígenas e a impossibilidade de retorno às antigas áreas de cultivo, já com a fertilidade do solo recuperada e com maior densidade de espécies florestais de que faziam uso para coleta e atração de caça, que o efeito de longo prazo das técnicas de coivara realmente se frustra e estas se mostram inadequadas à nova realidade de ocupação de largas parcelas de terra pelos invasores e podem ser vistas como causa dos deslocamentos em situações de desequilíbrios sociais.

O exercício de qualificar os tempos de trabalho dos indígenas tais como eram antes das invasões europeias é especialmente caro. Descrever como eram os modos de vida indígenas, seja a partir de uma leitura crítica dos relatos dos europeus à época, seja por indícios arqueológicos, é um exercício não apenas científico, mas de posicionamento político em relação às invasões europeias e a todo o contexto ligado a elas. Se se parte da constatação da insustentabilidade social, epistemológica, moral e ambiental do sistema colonial implantado aqui nas Américas, sem receio de incorrer em falta de cientificidade ou parcialidade⁸, conhecer a realidade pré-colonial dos indígenas é também buscar elementos que conformavam um modo de vida melhor adaptado às expectativas subjetivas e ao meio concreto dos nativos e, quem sabe, também à nossa sociedade pós-colonial.

REFERÊNCIAS

GRAEBER, D. e WENGROW, D. How to change the course of human history (at least, the part that's already happened). *Eurozine*, 2018. Disponível em: <https://www.eurozine.com/change-course-human-history/>

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *cadernos pagu*, n. 5, 1995. p. 7-41.

LEONEL, M. O uso do fogo: o manejo indígena e a piromania da monocultura. In: *Estudos*

⁸ Reconhece-se, assim como afirmou Donna Haraway (1995), que o lugar descorporificado e imparcial tradicionalmente ligado à ciência é uma abstração legada aos pesquisadores que se encaixam no grupo privilegiado (que são homens, brancos, heterossexuais, ocidentais, entre outras características) e defendem o *stablishment*.

avanzados. vol.14 no.40. São Paulo, 2000.

PEDROSO JUNIOR, N., MURRIETA, R., E ADAMS, C A agricultura de corte e queima: um sistema em transformação. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, v.3, n.2, p.153-174, 2008.

VELLOSO, G. *Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*. São Paulo: Intermeios, 2018.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

ANDRADE, Rodrigo Costa de. Resenha de *Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos campos de Piratininga (Século XVII)* de Gustavo Velloso.
Data de submissão: 04/08/2018 | Data de aprovação: 13/09/2018

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:
VELLOSO, Gustavo. *Ociosos e sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos Campos de Piratininga (século XVII)*. São Paulo: Intermeios, 2018. Resenha de: ANDRADE, Rodrigo Costa de. *Ociosos e Sedicionários: populações indígenas e os tempos do trabalho nos campos de Piratininga (Século XVII)* de Gustavo Velloso In: **Práxis Comunal**, v. 1, n.1, p. 157-166, jan./dez. 2018.

PRÁXIS COMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

“OS DESPOSSUÍDOS: DEBATE SOBRE A LEI REFERENTE AO FURTO DE MADEIRA” DE KARL MARX

Matheus Correa de Sousa Heleno



“OS DESPOSSUÍDOS: DEBATE SOBRE A LEI REFERENTE AO FURTO DE MADEIRA” DE KARL MARX

Matheus Correa de Sousa Heleno¹

Em janeiro de 2017, a Boitempo Editorial publicou as tratativas da Sexta Dieta Renana, escritas por Karl Marx em 1842 e expostas originalmente na Gazeta Renana, periódico do qual o filósofo prussiano foi redator durante a juventude. Sob o nome de *Os despossuídos*, o vigésimo primeiro título da coleção Marx-Engels apresenta-nos, em 150 páginas, não só os artigos jornalísticos do jovem renano – traduzidos diretamente do alemão – como também o texto *Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres*, redigido pelo francês Daniel Bensäid, docente da Universidade Paris VIII e dirigente da Quarta Internacional.

Segundo a nota da editora, a obra do teórico trotskista serviu de base para o volume brasileiro – fato prontamente percebido pelo título do livro –, que contém integralmente os debates sobre a lei referente ao furto de madeira (Karl Marx) e um texto de orelha escrito por Ricardo Prestes Pazello. Interessante dizer que, antes da Boitempo Editorial publicar o conteúdo mencionado, a dissertação de mestrado de Celso Eidt, nomeada *O Estado Racional: lineamentos do pensamento político de Karl Marx nos artigos da Gazeta Renana (1842-1843)*, trazia os compostos do revolucionário socialista em anexo.

Feitas as aduções, a presente resenha tem como objetivo analisar criticamente o conteúdo editorado pela Boitempo, mantendo em vista as correspondências e disparidades entre os escritos dos comentadores supracitados e os artigos originais do jovem Marx². Para isso, este texto fora dividido em duas seções: a primeira visa a expor minha análise das tratativas da Sexta Dieta Renana, levando em consideração o caráter jusfilosófico e contingencial da obra; já a segunda, pretende questionar os apontamentos alvitados por Daniel Bensäid e por Ricardo Prestes Pazello na mencionada edição.

Enquanto *O que diz o jovem Marx?* perpassa pelo legado hegeliano do pensador germânico, em 1842, e pelas suas reprimendas à Sexta Dieta Renana, *Os oráculos de um futuro conhecido* traça uma linha espessa entre o capitalismo contemporâneo e a reivindicação do até então “racionalismo liberal marxiano”³.

¹ Graduando em Direito pela UFMG. Bolsista CNPQ. Contato: correamatheus06@gmail.com

² Ao utilizar o termo *jovem Marx* neste texto, não desejo endossar a teoria do *corte epistemológico marxiano* proposta por Louis Althusser.

³ Louis Althusser (1979, p. 197) define a “primeira etapa” dos escritos marxianos como “um humanismo racionalista-liberal, mais próximo de Kant e de Fichte do que de Hegel”. O autor justifica a tese ao dizer que Marx fundamenta suas críticas ao Estado prussiano a partir de “uma filosofia do homem” na qual “o Estado moderno é liberdade, mas na forma racional do direito universal”. Contudo, discordo que o Marx de 1842 esteja mais alinhado a Kant e Fichte do que a Hegel, pois o último atribui uma racionalidade superior ao Estado e ao direito enquanto elementos de *suprassunção* (*Aufhebung*) das contradições inerentes à sociedade civil-burguesa (“*Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens... das an und für sich Vernünftige*”, extraído de HEGEL, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke in zwanzig Bänden, B.7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982).

Apesar da relevância acadêmica e política de ambos – Daniel Bensäid e Ricardo Prestes Pazello –, e de meu apreço por eles, não posso ignorar as palavras equivocadas que teceram neste título frente aos artigos da Gazeta Renana de 1842, mesmo sendo desafiadora a tarefa de criticá-los. Consciente do papel importantíssimo que o dissenso exerce sobre o caminhar acadêmico, sinto-me compelido a redigir da forma mais honesta possível. Aqui está, portanto, o resultado de minhas investigações acerca da filosofia marxiana e dos debates sobre a lei referente ao furto de madeira.

1) O que diz o jovem Marx?

A lei não está dispensada do dever universal de dizer a verdade. Ela o tem duplamente, pois é o proclamador universal e autêntico da natureza jurídica das coisas. A natureza jurídica das coisas não pode, por conseguinte, guiar-se pela lei, mas a lei tem de guiar-se pela natureza jurídica das coisas. Porém, quando chama de furto de madeira um ato que nem chega a ser um delito de exploração de madeira, a lei mente e o pobre é sacrificado por uma mentira legal. (MARX, 2017, p. 81)

À época, Karl Marx, um jovem de 24 anos e recente doutor em filosofia pela Universidade de Jena, redige uma série de cinco artigos jornalísticos com a finalidade de criticar as discussões da Sexta Dieta Renana acerca de um projeto de lei que caracterizaria como furto a conduta de recolher madeira seca no perímetro das propriedades fundiárias da província do Reno. Em sua tenra idade, o filósofo alemão reconhece o caráter aristocrático dos deputados renanos e traça uma análise irônica e ríspida contra o rebaixamento do Estado e do direito ao status de garantidores dos interesses privados dos senhores.

Enquanto um racionalista liberal, herdeiro da filosofia política hegeliana, o jovem Marx de 1842 afirma que o cerne do debate sobre a referida lei é “a questão do parcelamento da propriedade fundiária” (MARX, 2017, p. 77). Contudo, para tratar sobre o tema, o jornalista, até então defensor do Estado e do direito em seus *conceitos efetivos*, apresenta uma série de argumentos jusfilosóficos a fim de desconstruir a tese apologética proposta pela vocação legislativa da Dieta Renana.

A primeira oposição de Karl Marx à referida lei gira em torno da distinção entre o ato de se coletar madeira seca e “o mais bem planejado furto de madeira” (MARX, 2017, p. 80), a qual é ignorada pelos deputados renanos. Assim, o filósofo alemão questiona, de forma mordaz, a legitimidade do direito à propriedade do senhor fundiário sobre a madeira seca, já desligada das árvores verdes de suas terras. Consequentemente, o jovem Marx conclui que as condutas já mencionadas seriam essencialmente diferentes, tanto pelo objeto da ação quanto pela relação ativa entre o objeto da ação e o agente, isto é, os únicos critérios válidos para se julgar o aspecto subjetivo de um ato seriam o conteúdo e a forma do próprio ato.

Ele diz:

Portanto, utilizarei, neste texto, o termo “racionalismo liberal” desde que vinculado à tradição filosófica hegeliana.

“Se todo atentado contra a propriedade, sem qualquer distinção, sem determinação mais precisa, for considerado furto, não seria furto também toda propriedade privada? Por meio de minha propriedade privada não estou excluindo todo e qualquer terceiro dessa propriedade? Não estou, portanto, violando seu direito à propriedade?” (MARX, 2017, p. 82).

Já a segunda oposição de Marx à norma referente ao furto de madeira, enfatiza a relação problemática entre delito e sanção se considerada a “lógica míope que há pouco se converteu em lei” (MARX, 2017, p. 80). Para o filósofo alemão, a pena, enquanto limite da conduta ilícita, deveria ser proporcional ao próprio ato praticado. Portanto, o vínculo intrincado entre a medida da sanção e a medida social da propriedade resulta em uma inversão de papéis no seio do Estado e do direito prussianos, pois como expresso na lei em questão, o guarda-florestal – empregado do proprietário fundiário – possui a competência jurídica para avaliar o prejuízo de uma suposta violação e para constranger o réu à multa ou a trabalhos forçados. A isso Marx atribui uma confusão entre o público e o privado, entre as figuras do juiz civil e do guarda-florestal, respectivamente.

Ainda no tema, Marx conclui que a lei referente ao furto de madeira serve somente aos interesses privados do proprietário florestal. E isso se deve por conta do rebaixamento do Estado ao caráter de garantidor dos privilégios consuetudinários dos senhores – “Eles [os estamentos privilegiados] encontraram na lei não só o reconhecimento do seu direito razoável, mas muitas vezes até o reconhecimento de suas pretensões desarrazoadas” (MARX, 2017, p. 86) – em detrimento da igualdade inerente aos *conceitos efetivos* de Estado e de direito. Mas no que consiste o interesse privado? O filósofo alemão, no texto de 1º de novembro, esclarece-nos o caráter sofista dos discursos da Sexta Dieta Renana, que não se preocupa com contradições, e a essência antagônica da defesa aristocrática do direito à propriedade, na forma de *consequências desvantajosas* e de *bons motivos*. Enquanto as primeiras são interpretadas como “tudo aquilo que traz desvantagem para o interesse do proprietário” (MARX, 2017, p. 110), os *bons motivos* estão relacionados ao caráter calculista do interesse privado, isto é, a “uma razão que leva a abolir as razões legais” (MARX, 2017, p. 110).

Adiante, ao tratar da contratação vitalícia dos guardas-florestais, o filósofo renano mostra-nos definitivamente as contradições do interesse privado. Para Marx (2017, p. 100-102), os proprietários florestais aceitam de bom grado a inversão de papéis entre os seus empregados e as autoridades estatais por desejarem a manutenção da propriedade fundiária e o recebimento de compensações patrimoniais como resultado da aplicação da pena; porém, quando o desejo dos senhores torna-se a maximização da eficácia da pena restitutiva de patrimônio, eles reduzem o guarda-florestal a um instrumento que precisa ser regulado – no caso, através do medo da demissão – para cumprir seu dever profissional pelo todo.

Nas palavras do jovem redator alemão:

“A transformação da confiança efusiva e ingênua no guarda-florestal em desconfiança vociferante e crítica revela-nos o *xis* da questão. Não foi ao guarda-florestal, mas aos senhores mesmos [proprietários fundiários] que se concedeu uma confiança gigantesca, na qual o Estado e quem viola a lei da madeira devem acreditar como se fosse um dogma” (MARX, 2017, p. 101).

Tudo isso colabora, segundo Marx (2017, p. 112-115), para a transformação da pena, ente de direito público, em propriedade privada dos senhores fundiários na medida em que a referida lei permite a eles que se apropriem dos corpos dos réus – através de trabalhos forçados – e, ainda, que recebam a garantia de um *mais-valor* caso haja violação de suas terras. Assim, a sanção pública não é mais a compensação do direito, mas uma compensação privada, uma máquina de faturamento a partir do crime.

Afirma o filósofo renano:

“O ladrão de madeira subtraiu madeira do proprietário florestal, mas o proprietário florestal usou o ladrão de madeira para subtrair o próprio Estado. A prova do quanto isso é literalmente verdadeiro está no §19 [da referida lei], o qual não se limita a demandar uma pena em dinheiro, mas também o corpo e a vida do acusado” (MARX, 2017, p. 115).

Por fim, gostaria de tratar da diferença entre o direito consuetudinário dos pobres e o direito consuetudinário dos senhores proposta nos textos de 1842. Atribuindo o conceito hegeliano de *reino animal do espírito* ao feudalismo, Marx (2017, p. 84-85) afere a desigualdade mascarada de igualdade em uma sociedade cingida por estamentos. Essa óbvia referência aos privilégios senhoriais relaciona-os a um *conceito particular* de direito e, por isso, necessariamente contrário a ele. O filósofo renano, então, reivindicará o direito consuetudinário dos pobres como passível de antecipar a lógica do direito legal prussiano, uma vez que os desvalidos não alcançaram o reconhecimento de seus costumes na lei. Em síntese, esse é o motivo do jornalista alemão encarar “esmolas da natureza” (MARX, 2017, p. 89) como potência para a *efetivação dos conceitos* de direito e de Estado aos moldes da democracia pós-revolução de 1789. Então, pode-se dizer que Karl Marx, à época, não só era um adepto de que o Estado seria um elemento de *suprassunção* (*Aufhebung*) das contradições inerentes à sociedade civil-burguesa, como Hegel, mas também um questionador da monarquia constitucional suportada pelo antigo professor de filosofia da Universidade de Berlim.

Ao perceber que o direito consuetudinário dos senhores seria um costume de privilégios abarcado pela lógica do direito legal, o futuro socialista alemão considera-o contrário aos costumes do direito (MARX, 2017, p. 84). Portanto, esses privilégios senhoriais, na visão do redator prussiano, constituiriam um *conceito abstrato* de direito, ou seja, um direito que não é digno de tal nome. Assim, Marx transparece os ideais iluministas em seu discurso, os quais legitimariam o mote “*liberté, égalité, fraternité*” como caráter fundamental dos *conceitos efetivos* de Estado e de direito – por isso, o direito consuetudinário dos pobres,

caracterizado pela antítese às regalias da nobreza renana e, então, à *particularidade* do direito legal provinciano, poderia tornar *real* o próprio direito legal. Em outras palavras, o jovem Marx de 1842 mantém o cerne da filosofia política hegeliana ao passo que reivindica a modernidade das revoluções burguesas como passível de afirmar o Estado e o direito enquanto *categorias reais* (*Wirklichkeit*). Para os conhecedores da obra marxiana, aí está uma cisão importantíssima entre **os debates sobre a lei referente ao furto de madeira** e os escritos posteriores de Karl Marx, a exemplo: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução, A ideologia alemã e O capital*.

Ele pontua:

“Nós, porém, como pessoas nada práticas, reivindicamos para a massa pobre política e socialmente sem posses o que o corpo de servidores erudito e douto dos assim chamados historiadores inventou como a verdadeira pedra filosofal para transmutar qualquer pretensão impura em puro ouro legal. Reivindicamos para a pobreza o *direito consuetudinário*, mais precisamente um direito consuetudinário que não seja local, mas que constitua o direito consuetudinário da pobreza em todos os países. Vamos ainda além e afirmamos que, por sua natureza, o direito consuetudinário só pode ser o direito dessa massa mais baixa, sem posses e elementar” (MARX, 2017, p. 84).

2) Oráculos de um futuro conhecido

Tendo em vista a apresentação anterior, parece-me coerente afirmar que a filosofia hegeliana e a Revolução Francesa fizeram do jovem Marx de 1842 um ávido apoiador do Estado e do direito enquanto mecanismos de *concretização* da justiça, desde que inseridos em um contexto democrático moderno. Em outras palavras, o redator renano, à época, revela-se um defensor de que o *racional é real*.

Além disso, não é difícil perceber que Karl Marx, nesses artigos, trata de uma situação específica em uma região delimitada, a saber, a destruição do direito consuetudinário dos pobres da província do Reno. Portanto, soa-me estranha qualquer tentativa de generalizar as conclusões do jovem Marx de 1842 a toda sorte de contingências. Ora, pois se ele era um racionalista liberal, um fruto do hegelianismo, um defensor do Estado e do direito quais expostos na França revolucionária, como poderia também romper com as atribuições de uma racionalidade superior ao Estado feitas por Hegel? Se Marx estava dirigindo-se à crítica da propriedade fundiária, das desigualdades conseguintes de um *reino animal do espírito* feudal, como poderia relacionar-se a um ataque veemente à economia política?

Decerto, a minha análise é antagônica aos pensamentos de Daniel Bensäid e de Ricardo Pazello, que enxergam nos debates sobre a lei referente ao furto de madeira o “preâmbulo” (BENSÄID, 2017, p. 14) de um Marx maduro, comunista, crítico do Estado, do direito e da política. Nas linhas seguintes, pretendo demolir toda essa futurologia para que não morram mais Camilos e Ritas⁴.

Em primeiro lugar, devo dizer que não tenho o objetivo de exaurir os escritos de

⁴ Camilo e Rita são os protagonistas do conto *A Cartomante*, escrito por Machado de Assis e publicado originalmente em 1884.

Bensäid e Pazello, mas apontar criticamente os equívocos interpretativos de ambos acerca dos artigos originais de Karl Marx. Sendo assim, dirigir-me-ei, neste momento, ao texto de orelha redigido na presente edição da Boitempo por Ricardo Prestes Pazello, docente em Direito na Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Diz Pazello, ao colocar as cartas de *tarot* sobre a mesa:

“Surge daí [do antagonismo entre direito legal e direito consuetudinário dos pobres] o interesse pessoal como a verdadeira juridicidade, que abala de morte as possibilidades emancipatórias do direito, do Estado e da razão modernos” (PAZELLO, 2017, Orelha do livro).

E prossegue, entre leituras de mão e de borras de café:

“Ao contrário, portanto, do que se costuma repetir, Marx aqui não é um mero racionalista, estatista e jusnaturalista, pois suas posturas, ao mesmo tempo que partem da razão, do Estado e do direito natural burgueses, também os ironizam” (PAZELLO, 2017, Orelha do livro).

Sobre essa taumaturgia profética, tenho a aferir apenas o óbvio: Marx, nos artigos de 1842, em nada ironiza os pilares intelectuais da burguesia, até então, revolucionária. Como dito anteriormente, trata-se, pois, de uma análise puramente contingencial, referente à província do Reno e aos rumos que a vocação legislativa da Sexta Dieta Renana tomara acerca do direito consuetudinário dos pobres. Em outras palavras, o jovem jornalista renano não “abala de morte” o direito e o Estado burgueses, tampouco a razão moderna. O que ele faz, na verdade, é uma defesa do direito, do Estado e da razão em seus *conceitos efetivos* a partir de uma postura dialética entre *particularidade* e *universalidade* - claro legado hegeliano.

Se a bola de cristal do professor Pazello induziu-o a acreditar em uma ironia generalizada “da razão, do Estado e do direito natural burgueses”, cabe a ele lustrá-la para que suas **previsões do passado** tornem-se mais acertadas. Ora, decerto o jovem Marx de 1842 zomba da postura dos deputados renanos frente ao direito e ao Estado, mas justamente por entender que o interesse privado dos proprietários florestais reduz a *eticidade* do aparelho jurídico-estatal prussiano ao status de serviçal dos monarcas do *reino animal do espírito*. Não toca a Marx, portanto, afirmar uma crítica devastadora aos pilares da sociedade civil-burguesa, mas o contrário: enquanto o Estado e o direito modernos aparecem como *reais* (*Wirklichkeit*) por serem *racionais*, a apreensão imediata da realidade (*Realität*) pela Sexta Dieta Renana aprisiona o Estado e o direito prussianos aos grilhões dos *conceitos abstratos*.

Daniel Bensäid não faz diferente. Apesar de trazer uma contextualização histórica proveitosa e de firmar um diálogo interessante entre autores como Proudhon, Ernst Bloch, Karl Polanyi e E. P. Thompson, a terceira e última seção de seu texto desnuda uma correspondência desarrazoada entre os artigos do jovem Marx de 1842 e a lógica de patentes dos módulos empresariais em ascensão no século XXI, a saber, a indústria farmacêutica,

de softwares e de manipulação genética. É esse ponto o alvo das minhas críticas, em certa medida similares às exposições supracitadas.

Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direito dos pobres é, em partes, uma tentativa falha de psicografia tanto por ser extenso quanto por ser anacrônico. Como os sacerdotes do Colégio dos Feciais, que abriam a barriga de porcos para legitimarem a guerra pela vontade de Júpiter, Bensäid trespassa o ventre da filosofia e da história a fim de afirmar os próprios delírios hermenêuticos.

Diz o filósofo francês, com a lâmina do assassinio nas mãos:

“A distinção tradicional entre invenção e descoberta se embaralha, e a própria definição do que é patenteável ou não se torna problemática. Desde o início dos anos 1980, impõe-se a necessidade de legislar práticas científicas (como a manipulação de organismos vivos) em contradição com as definições em vigor no âmbito dos direitos de propriedade” (BENSÄID, 2017, p. 50-51)

O que pretende Bensäid ao escrever o trecho acima? Ora, depois de dizer que “neste momento de globalização mercantil e privatização generalizada do mundo, os artigos de Marx sobre o furto de madeira são de uma atualidade perturbadora” (BENSÄID, 2017, p. 48), não se pode pensar outra coisa senão uma tentativa de relacionar o tema tratado por Marx em 1842 com a dinâmica capitalista contemporânea. Sem dúvidas, vivemos em uma sociedade qual aferida por Bensäid, mas será que podemos, de fato, traçar um vínculo tão robusto entre os debates sobre a lei referente ao furto de madeira e a contradição inerente ao capitalismo de nossos tempos? Sinto informá-los que não. Além dos porquês explicitados anteriormente, a saber, a contingência do assunto observado pelo jovem Marx e a defesa do filósofo alemão ao Estado e ao direito *efetivos*, não há menção sequer ao modelo de produção capitalista nos cinco artigos analisados. O motivo? É simples: mais uma questão contingencial. O Marx de 1842 trata da província do Reno à época, um tempo marcado pela alta representatividade senhorial nas Dietas e pelo trabalho agrário. Diferentemente da França, que fez cantar o galo da ascensão burguesa ainda no século XVIII, ou da Inglaterra, ornamentada pelos vapores e engrenagens da Revolução Industrial, a Prússia só veria a cor da unificação em 1871 – e o modelo democrático moderno muito depois. Por consequência, conclui-se apenas a *a-historicidade* da proposta de Bensäid.

Outro ponto que chama a atenção nas palavras do autor é a tentativa de forçar uma familiaridade entre o rebaixamento do Estado aos interesses privados – em Marx, como visto anteriormente – e a legislação de práticas científicas. Mais uma vez, não temos o que dizer sobre a validade desse argumento. Se para Marx havia uma contradição entre o direito à propriedade fundiária e a criminalização da coleta de madeira seca, era por uma questão já abordada: o antagonismo entre o privilégio dos senhores, contrário ao *conceito efetivo* de direito, e o direito consuetudinário dos pobres. Ao levantar essa questão, Bensäid parece não ter superado o racionalismo liberal do jovem Marx de 1842, ainda preso à filosofia hegeliana e às promessas vazias de emancipação trazidas pelo

Estado e pelo direito burgueses.

Continua Bensäid, em sua consulta às pitonisas:

“Ainda que essas lutas [novas formas de resistência dos despossuídos] sejam iniciadas com frequência em nome da defesa de “usos e costumes”, ou tradições, é importante lembrar da preocupação de Marx em seus artigos sobre o furto de madeira. Por trás da aparência consensual dos costumes, subsiste um antagonismo latente entre os direitos consuetudinários dos dominantes e dos dominados” (BENSÄID, 2017, p. 63)

Novamente, o filósofo francês revela-nos um talento extraordinário para equivocarse. Enquanto conjura a querela entre direitos consuetudinários, típica do *ancien régime*, o capitalismo contemporâneo gargalha às sombras da lógica do juspositivismo. Decerto, a “resistência dos despossuídos” pode recorrer aos “usos e costumes” em essência, mas o que isso tem a ver com as conclusões do jovem Marx de 1842? Nada! Como dito acima, cabe ao idealismo hegeliano dizer sobre *conceitos abstratos e efetivos* e, por conseguinte, elevar a burocracia estatal ao patamar de elemento de *suprassunção* (*Aufhebung*) das contradições inerentes à sociedade civil-burguesa. Analisar o hoje pela perspectiva de ontem, **nesse caso**, e afirmar-se marxista é de duas uma: ignorar a maturação do pensamento de Marx ou atribuir erroneamente uma perspectiva comunista ao jovem redator renano. No caso de Daniel Bensäid, nota-se um claro acolhimento à segunda alternativa.

Diz, ainda, o teórico trotskista, na vã tentativa de tornar homogênea a mistura entre gasolina e água:

“Diante do aprofundamento das desigualdades e do crescimento das exclusões, é uma urgência social que haja uma nova divisão das riquezas. Não se trata simplesmente de repartir essas riquezas de forma mais equitativa. Essa questão está ligada de maneira indissociável à questão da propriedade” (BENSÄID, 2017, p. 67)

No trecho supracitado, o filósofo francês afere conclusões verdadeiras do ponto de vista marxiano. Decerto essa “urgência social” está diretamente ligada “à questão da propriedade”, e mais: parafrazeando o próprio Bensäid, não se trata de qualquer propriedade, mas da *propriedade privada*. “Onde está o problema?”, indagaríamos os leitores neste exato momento. Ora, na relação entre os debates sobre a lei referente ao furto de madeira e o capitalismo contemporâneo. Como é de se imaginar, Karl Marx trata da *supressão da propriedade privada*⁵ depois de romper totalmente com a tradição político-filosófica de Hegel – algo atestado pelo dirigente da Quarta Internacional –, isto é, quando constrói um pensamento revolucionário livre das promessas salvacionistas do Estado e do direito burgueses. O antigo professor da Universidade Paris VIII, portanto, estaria integralmente correto em sua afirmação não fosse o subtexto apresentado no resto dos escritos: sustentar uma correspondência entre as conclusões do jovem Marx de

⁵ Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto comunista**. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 52 e 69.

1842 e o capitalismo do século XXI. Percebe-se, então, o fruto estéril do anacronismo de Bensäid, pois o filósofo evoca a distinção entre *propriedade privada* e *propriedade individual* (BENSÄID, 2017, p. 64-66) feita por um Karl Marx comunista, crítico da economia política e do Estado, depois de reivindicar a tese de um Karl Marx racionalista liberal, atento às contingências da província do Reno de 1842 e não à universalidade de suas inferências – como quer o docente gaulês e o professor paranaense. Aqui, vale uma das leis da biologia: dois gêneros distintos não fazem cria fértil.

Enfim, inegável o fato de que a comunicação entre presente e passado seja uma ferramenta importante para uma análise concreta da realidade. Porém, não se pode perder de vista a sobriedade interpretativa dos escritos pregressos, pois é tal fundamento que garante a coerência histórica das conclusões vindouras. Nesse ponto, Bensäid atira-se de um cadafalso e colide diretamente com o pandemônio do sincretismo metodológico.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

BENSAÏD, Daniel. Os despossuídos: Karl Marx, os ladrões de madeira e o direitos dos pobres”. In: MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017, p.11-74.

MARX, Karl. *Os despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira*. (Tradução: Nélio Schneider) São Paulo: Boitempo, 2017, 150p.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. São Paulo: Boitempo, 2010.

PAZZELO, Ricardo Prestes. Orelha. In: MARX, Karl. *Os despossuídos*. São Paulo: Boitempo, 2017, s/p.

PRÁXISCOMUNAL

HELENO, Matheus Correa de Sousa. Resenha de Os Despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira, de Karl Marx.
Data de submissão: 24/06/2018 | Data de aprovação: 25/10/2018

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

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

Como citar este artigo:
MARX, Karl. Os Despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira. São Paulo: Boitempo, 2017. Resenha de: HELENO, Matheus Correa de Sousa. Os Despossuídos: debate sobre a lei referente ao furto de madeira, de Karl Marx. In: **Práxis Comunal**, v. 1, n.1, p. 168-176, jan./dez. 2018.

TRADUÇÃO

PRÁXISCOMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

“SER MARXISTA NA ANTROPOLOGIA”: UMA ENTREVISTA COM MAURICE GODELIER

Tradutor: Lucas Parreira Álvares
Revisor da tradução: Aníbal Carvalho de Godoy

GODELIER vs. CLASTRES: Polêmica na Antropologia. In: Zona Erógena: Buenos Aires: 1993, nº16, p. 1-10.



“SER MARXISTA NA ANTROPOLOGIA”: UMA ENTREVISTA COM MAURICE GODELIER

Tradutor: Lucas Parreira Álvares¹

GODELIER vs. CLASTRES: Polêmica na Antropologia. In: **Zona Erógena**: Buenos Aires: 1993, nº16, p. 1-10.

REVISTA: Creio que para começar seria interessante abordar uma série de questões ligadas à antropologia em geral, questões acerca de sua constituição enquanto disciplina, seu objeto, seu método, etc².

MAURICE GODELIER: Teríamos que, para isso, nos remeter às condições históricas e teóricas em que se forma a Antropologia. A Antropologia se constitui verdadeiramente como disciplina no século XIX, isto é, no momento da expansão colonial, imperial, da França, Inglaterra, etc. A Antropologia como tal não possui um objeto próprio. Tudo o que não interessa aos economistas, historiadores, aos sociólogos, sobra generosamente aos antropólogos. Por quê? Porque os historiadores e os economistas se interessam somente pelas sociedades as quais existem escritos, documentos históricos. As sociedades que não possuem escrita, as sociedades cuja única História é a oral, as sociedades que não possuem arquivos, não os interessam. Para conhecer essas sociedades é necessário ir até elas, aprender sua língua, viver com seus habitantes, estabelecer uma relação pessoal com eles, relação pessoal que produz a informação do antropólogo. E essa informação, naturalmente, deve se submeter a crítica tal como se fosse procedente de outras fontes, porém nesse caso é você mesmo quem está como fonte de informação, porque vai viver ali, enquanto os historiadores vão a bibliotecas manusear documentos do passado e estudá-los. Voltando ao que eu dizia, a Antropologia, quando se constituiu, não possuía objeto.

Para falar com o nosso “jargão” profissional, o método da “observação participante”. O antropólogo, por exemplo, se vai viver dois anos em uma aldeia africana ou em um povoado andaluz³, estabelece um contato pessoal com a comunidade, contato esse que pode ser aceito ou rechaçado, mas que em todo caso participa da vida das comunidades que estuda e assim, pouco a pouco, pode ir colocando em evidência a estrutura de suas relações sociais.

¹ Mestrando em Direito e graduando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais.

² Nota do tradutor: procurei sinalizar com [N.T.] as notas de rodapé que julguei ser necessário desenvolver no decorrer do texto. Gostaria de agradecer imensamente a atenciosa revisão dessa tradução feita por Aníbal Cenzi.

³ [N.T] Referente à Andaluzia, uma comunidade autônoma da Espanha.

Para os antropólogos de minha geração, a Antropologia deixou de ser uma disciplina exótica. Nós queremos aplicar as técnicas da “observação participante” na vida moderna de nossas sociedades. Por razões filosóficas, teóricas, políticas, queremos adentrar, por exemplo, nas empresas capitalistas, fazer uma Antropologia do mundo operário, do regionalismo, da mulher, etc.

Em todo caso, nós acreditamos que a Antropologia tem que deixar de ser a lixeira da História, acreditamos que tudo pode ser estudado e analisado do ponto de vista da Antropologia.

REVISTA: Universitária e anglo-saxônica...

MAURICE GODELIER: Sim, com efeito, a primeira corrente antropológica dominante, nos princípios do século XX, é a corrente empirista anglo-saxônica, que surge como resposta à filosofia evolucionista do século XIX, o darwinismo social. O evolucionismo estudava a evolução das sociedades a partir de um ponto de vista racista e historicista. Morgan, por exemplo, o Morgan citado por Marx e Engels, divide a sociedade em três estágios: sociedades selvagem, sociedades bárbaras e sociedades civilizadas; e o homem civilizado, para eles, é o inglês vitoriano, o francês... Em todo caso o homem branco da sociedade imperialista.

A mudança de século produz a decadência desse modelo evolucionista. É a crise de Husserl na filosofia, é Lênin que exhibe **Materialismo e Empiro-Criticismo**, é Ferdinand de Saussure que faz uma crítica da linguística que repudia a História, etc. Os anglo-saxões exigem o fim dos *a priori* históricos, das teorias da História. Querem fatos, fatos e fatos. Centenas de professores e pesquisadores acumulam centenas de livros sobre centenas de sociedades. E o que descobrem é que todas as instituições sociais **servem para algo**: para constituir a autoridade, para organizar a produção ou o parentesco, etc. Em poucas palavras, elaboram um quadro funcionalista, antievolucionista, anti-histórico, em que não há lugar para a evolução nem para a História. Para eles, não é a História que nos explica, mas sim, nós quem explicamos a História.

A força do funcionalismo, entretanto, não era senão a fraqueza do evolucionismo, ou seja, da filosofia abstrata-especulativa da História. Mas o funcionalismo estava também ligado à prática colonial inglesa, e por outro lado, quando se liquida a História, se coloca um grave problema na hora de comparar sociedades distintas. Como comparar, por exemplo, a sociedade espanhola com a francesa e essa com a guineana? Cada uma delas é um caso particular absolutamente independente das demais? Esse problema é o que acabou produzindo a crise do empirismo funcionalista anglo-saxão.

REVISTA: O que suscitará o aparecimento do estruturalismo...

MAURICE GODELIER: O estruturalismo, que coloca em primeiro plano a noção de estrutura das relações sociais, é uma análise anti-empírica ao mesmo tempo que é

antievolucionista e antimarxista. No entanto, está de acordo com o marxismo em um ponto fundamental: as relações profundas das sociedades nunca são diretamente visíveis. É necessário ir do visível ao invisível, das relações visíveis à estrutura invisível. E nisso consiste precisamente o conhecimento científico: o descobrimento do oculto.

Na teoria do capital de Marx, por exemplo, é revelado que, ainda que se pague um salário aos trabalhadores, este salário não é o equivalente do valor, mas camufla, esconde algo: o lucro, o trabalho não remunerado.

O estruturalismo faz uma crítica do empirismo positivista anglo-saxão e propõe a hipótese de que se pode comparar sociedades, afinal, todas elas pertencem a um sistema lógico (de lógica social, não matemática) de transformações. O estruturalismo se desenvolveu principalmente na França, mas não apenas lá e nem só no campo da Antropologia, pois também há abordagens estruturalistas na linguística, biologia molecular, etc.

O estruturalismo – entendo por tal a obra de Lévi-Strauss e de seus discípulos – possui dois defeitos essenciais: não pode explicar verdadeiramente as transformações estruturais e descarta as representações sociais, ou melhor, acredita que essas representações não determinam em nada a evolução social, que são uma simples espuma na superfície da História. Para Lévi-Strauss, os homens não fazem a História, nem as revoluções mudam nada.

Naturalmente, frente a esse estruturalismo não se pode opor um marxismo dogmático e mecanicista, que não é nada mais que um “*mauvaise cuisine*”⁴ do estruturalismo. Se exige um marxismo mais complexo, que, como o estruturalismo, seja antiempirista, mas que ao contrário dele, explique todos os casos de experiência, todas suas variações e transformações.

O que acontece é que o estruturalismo não estuda a função da forma. Estuda lógicas formais: arquiteturas, esqueletos, estuda a anatomia das funções sociais, mas não sua fisiologia, a fisiologia das relações sociais, da propriedade, do poder, etc.

REVISTA: Pode-se considerar o estruturalismo como a ideologia espontânea dos antropólogos que estudam as “sociedades sem História”?

MAURICE GODELIER: Não existem sociedades sem História, isso é pura ideologia. A ideia de que existem sociedades com História, sociedades “quentes” e sociedades “frias”, em hibernação histórica, é uma fantasia do estruturalismo que carece totalmente de seriedade. Todas as sociedades possuem História, ainda que não tenham o mesmo ritmo nem as mesmas condições de trabalho, de produção, etc.

O estruturalismo, por outra parte, não é uma ideologia espontânea, mas sim uma ideologia extraordinariamente refinada, resultado da aplicação nas ciências sociais de uma série de descobrimentos da linguística, como por exemplo, a consideração da

⁴ N.T.] Algo como um “cozimento ruim”.

sociedade como comunicação e intercâmbio, ou a afirmação de que a língua possui uma potência sobre o indivíduo, de que há algumas leis estruturais da matéria linguística.

O que falta ao estruturalismo é o mesmo que falta à maioria das ciências sociais funcionalistas. A maioria dos sociólogos, antropólogos, historiadores, etc., compartilham a ideia banal de que os homens vivem em sociedade – isso é falso. Os homens não “vivem em sociedade”. Os chimpanzés, sim, esses vivem em sociedade. Os homens “produzem a sociedade” para viver. Estudar as formas sociais e o modo pelo qual os homens se adaptam às formas sociais, isso é o que todos fazem. Mas estudar o acontecimento fundamental do processo de formação e produção da sociedade, o que distingue o homem do gorila, do chimpanzé ou do orangotango, isso só o marxismo colocou em evidência. O problema central dos grandes debates filosóficos-antropológicos (estruturalismo, funcionalismo, neo-funcionalismo, neo-evolucionismo, etc.) é o seguinte: como pensar o fato radical de que o homem produza sua sociedade para viver? A espécie humana é a única que produz diferenças significativas que se acumulam entre o indivíduo e o grupo. Os chimpanzés produzem pequenas diferenças (por exemplo, existem chimpanzés que comem cerejas e outros não), mas essas diferenças nunca se acumulam até produzir outra forma de organização social.

REVISTA: Ser marxista na Antropologia não é um pouco comprometedor na medida em que todas as formulações nesse sentido dos clássicos do marxismo parecem limitar-se aos escritos de Engels, e justamente a partir da teoria de Morgan?

MAURICE GODELIER: Isso não é totalmente correto. Marx, por exemplo, não aprendeu Antropologia com Morgan. Antes de o ler, Marx escreveu, entre 1853 e 1857, vários artigos sobre o modo de produção asiático. Engels, por sua vez, escreveu um livro notável em seu tempo pelo conhecimento demonstrado em Antropologia, no qual deixa muito claro que se apoia nos fatos estabelecidos por Morgan e pelos missionários para, a partir deles, levar a cabo uma interpretação plausível. Mas Engels sempre afirmou a possibilidade de revisar por inteiro suas teorias. O que depois foi feito com elas, isso é outra coisa. Engels não é responsável pelo que fez Stálin com as ciências sociais. O marxismo foi vítima de uma grande catástrofe histórica: tornou-se uma filosofia de Estado. O que era um método de investigação científico e revolucionário (científico porque compreendia os fatos sociais, e revolucionário porque servia para organizar a luta) se converteu em uma filosofia de Estado. Com isto, o marxismo deixava de ser ciência. Hoje estamos obrigados a recriar o marxismo contra esse marxismo-filosofia de Estado. Não se trata de desenvolver o que disse Marx mas sim de redescobri-lo, porque Marx foi completamente desnaturalizado.

Ser marxista em Antropologia significa muito mais do que ser um professor de Antropologia. É necessário fazer algo, praticar a Antropologia para além de certos conchavos acadêmicos, de certos guetos universitários. Por exemplo, não se trata

tanto de estudar os bascos ou os árabes, mas sim de estudar com os bascos e com os árabes os problemas que eles se colocam. Essa é uma mudança a qual a Antropologia está obrigada a cumprir: não estudar os homens como objetos, mas sim estudar seus problemas com eles como sujeitos que são. E essa é uma mudança difícil, pois muitos antropólogos preferiram seguir escrevendo livros sobre os bascos e os árabes sem se comprometer.

REVISTA: Insistindo na pergunta anterior, qual a vigência atual das afirmações de Engels sobre a origem da família, da propriedade e do Estado?

MAURICE GODELIER: Pode-se fazer um balanço das coisas mortas, das coisas historicamente superadas no marxismo: atualmente não há uma teoria marxista da origem das classes, não há uma teoria marxista dos fundamentos da dominação masculina, que é uma contradição entre as classes, essas que só existiram em certas sociedades. Existem sociedades sem classes, e sociedades com classes que não têm Estado. A questão das classes não é automaticamente a questão do estado, e isto já foi observado por Engels quando disse que na antiguidade havia formações aristocráticas sem Estado. O que é que está vivo no marxismo? Oras, as teses gerais do materialismo, a ideia de que os homens produzem a História, a ideia de que há um vínculo orgânico entre as condições de produção e as condições de organização do parentesco, etc.

Mas hoje o marxismo está em crise. Está atravessando uma crise profunda tanto teórica quanto política, e não apenas uma crise no que diz respeito ao esquerdismo, fenômeno que nunca foi interpretado de outro modo senão o do stalinismo. Aqui em Paris, por exemplo, temos toda essa merda do marxismo de Garaudy e a constituição do neo-dogmatismo marxista de Althusser, uma verdadeira praga de um infantilismo teórico espantoso, que acredita ser capaz de recriar em uma semana toda a teoria marxista. E tem sido esse fenômeno, em parte, uma das causas do surgimento desses “novos filósofos” que dizem: “Marx = Ciência = Terror = Gulag = Rússia = etc”.

A teoria althusseriana das instâncias (infraestrutura, superestrutura, ideologias), por exemplo, é algo que só funciona na França, pois aqui as fábricas estão em um lugar, a mulher em outro, as igrejas em outro, e as sedes dos partidos em outro. Aqui está a família, ali está a religião, lá a política, acolá a produção, etc. Mas se você for à América do Sul, ou à Guiné, ao Camboja ou à Mongólia, as coisas não funcionam tão bem. Entre nós, as coisas estão separadas em instituições separadas. Mas em outros lugares existem, por exemplo, relações de parentesco que funcionam como condições de apropriação da terra; nesses lugares, a distinção entre infraestrutura e superestrutura já não é uma distinção entre instituições e coisas separadas, mas entre funções diferentes de uma mesma série de relações sociais.

REVISTA: É isso o que leva Poulantzas a rechaçar a possibilidade de aplicar o esquema

marxista às sociedades pré-capitalistas.

MAURICE GODELIER: Poulantzas não tem nenhuma noção de Antropologia. Ele só leu três ou quatro livros sobre sociedades primitivas. Sua concepção é puramente abstrata: ele vê as relações sociais como se fossem **coisas**, com uma possibilidade de definição categórica.

REVISTA: Mas, por exemplo, a distinção de Althusser entre dominância e determinação serve pra algo, não?

MAURICE GODELIER: A questão da dominância é fundamental, é claro. Mas Althusser diz que é a economia o que faz com que em certas sociedades o parentesco ou a religião sejam as “instâncias” dominantes. Isso é um erro! O parentesco ou a religião dominam porque elas são a relação de produção. Não é a economia o que faz dominar o parentesco ou a religião, mas sim, exatamente o contrário. Pense, por exemplo, no sistema de castas.

Por meio do sistema de castas se controla a terra, os produtos agrícolas, a circulação das riquezas, etc. Minha interpretação é totalmente diferente da de Althusser. Os althusserianos têm levantado a questão da dominação e da determinação, a mais famosa cruz dos marxistas, uma cruz em que todos têm sido crucificados.

Mas existem outras maneiras de levantar essa questão. Em todo caso, o que faz falta é um debate, não constituir uma cúpula de pensadores que pensam a teoria fundamental e deixam que os demais “digam bobagens (tolices, etc)”.

Não se deve deixar de criticar esse incessante renascimento da dominação ideológica de uma teoria abstrata.

REVISTA: Ultimamente, parece estar na moda as teses de um antropólogo, Pierre Clastres, que não foi precisamente muito benévolo em sua crítica à Antropologia marxista⁵. Qual sua opinião sobre as teses de Clastres?

MAURICE GODELIER: Eu trabalhei com Clastres e o conheci muito bem. Tenho que dizer que sempre o combati vigorosamente. Suas teses têm sido divulgadas pelo periodismo francês e exportadas ao exterior, mas não possuem realmente nenhum fundamento científico. E não digo isso apenas em defesa das teses marxistas, mas acontece que Clastres era um ignorante – e eu odeio dizer isso, pois ele está morto. Só escreveu três artigos, não conhecia em absoluto a Antropologia comparada dos sistemas estatais. Inclusive ignorava Marx: quando fala de Marx, o que diz é absolutamente banal. Clastres desenvolveu a tese de que os povos primitivos conspiram contra o Estado, que para eles o Estado era o déspota que os ameaçava, diante disso, e para defender

⁵ [N.T.] Os editores da revista Zona Erógena se referiram, nesse momento, às críticas de Pierre Clastres à assim chamada Antropologia marxista francesa, principalmente às figuras de Claude Meillassoux e claro, Maurice Godelier (cf. CLASTRES, Pierre. Os marxistas e sua Antropologia. In: CLASTRES, P. **Arqueologia da Violência**. São Paulo: 2004, Cosac Naify, p.197-214).

uma igualdade que a ideia de Estado ameaçava, conjuravam o nascimento do Estado. Essas teses, que têm sido retomadas por Deleuze/Guattari e outros ideólogos, são teses finalistas. É muito interessante, por outro lado, ver como pessoas que se dizem progressistas utilizam tranquilamente categorias finalistas. Falam de sociedades em que a comunidade, sabendo o que pode vir, o evoca, conjura o futuro. Essa ideia de que se pode evocar um futuro que ainda não existe, mas que se apresenta, sobre a figura do déspota, é uma ideia não só anti-marxista, como também anti-materialista. Na teoria fantasmática elaborada por Clastres, a análise das relações sociais tem desaparecido. O Estado é o déspota, a figura de todas as opressões.

Entre as muitas coisas que o Sr. Clastres ignorava, pois era um ignorante, está o fato de que existem sociedades com classes e sem Estado. Se o senhor quiser um exemplo, pense nos Tuareg: entre os Tuareg existem classes, clãs que dominam os tributos, etc., mas não há Estado. Nessas sociedades, que são sociedades de exploração e de opressão, o governo se realiza fundamentalmente por meio de uma repartição do poder entre as grandes famílias aristocráticas, mas não existe um aparato de Estado a parte.

As teses de Clastres foram repetidas por Lefort e outros filósofos, filósofos esses que se dedicam a fazer ideologia em Paris, pois esse tipo de tese só possui sentido em Paris, no marco da luta ideológica anti-marxista que aqui se realiza, porém não tem nenhum valor antropológico.

Quando Clastres desenvolveu suas teses no seminário de Lévi-Strauss, esse, que não é precisamente marxista, se despediu de Clastres dizendo-lhe: “você sequer leu as obras que cita”. Naturalmente, isso é espantoso do ponto de vista científico, mas se desse ponto de vista é espantoso, quando o usam Deleuze/Guattari e toda essa gente, e começam a falar de “territorialidade” e tudo isso, é ainda pior.

Clastres afirma também que as sociedades primitivas são igualitárias porque o que o que conjuram é a desigualdade. Por favor! Isso não é correto. As sociedades primitivas vivem na desigualdade. Nelas existem, por exemplo, o domínio dos homens sobre as mulheres. Não existe Estado, certo, mas a máquina opressora dos homens sobre as mulheres é formidável; há uma dominação política, econômica, social, etc., do homem sobre a mulher. Assim, a máquina estatal - se entendemos por ela o Leviatã, esse monstro dominador - existe também nas “sociedades sem estado”. Existe uma máquina opressora ainda que sirva para que um sexo oprima o outro, e não para que uma classe oprima a outra.

A tese de Clastres também poderia ser formulada assim: o Estado (teoria do fantasma) nasce de uma conjugação de dois desejos: o desejo de submeter-se e o desejo de submeter. Há quem nasce para ser chefe, e quem nasce para ser escravo. E o escravo quer chefes, quer mestres. Era o que dizia La Boétie no século XVII sobre o nascimento do mal: o mal nasce do desejo do mal. E a isso chamam de Antropologia Nietzscheana!

Eu chamaria de Antropologia parisiense-nietzschiana. Acontece que Nietzsche morreu louco por suas ideias. As levou até o fim, até a loucura, e não até a TV e os círculos nos quais discute a pequena burguesia.

Por fim, tudo o que se faz em Paris com a Antropologia de Clastres e coisas do tipo é uma espécie de “bricolagem” ideológica. No plano científico as coisas são muito distintas. Para compreender o problema da formação das classes é necessário uma teoria muito complexa que hoje, entretanto, não existe. Existe apenas retalhos dela, mas o que se pode adiantar, é que as classes surgem, de algum modo, da hierarquia entre grupos de parentesco. A primeira forma de classe que se conhece é o nascimento de uma aristocracia primitiva. Há, nesse sentido, algo que me parece extraordinariamente importante e que exige uma revisão das clássicas teses mecanicistas do marxismo, e é que na formação de uma aristocracia primitiva desse tipo, o monopólio dos meios imaginários de redução é mais importante que o monopólio dos meios materiais, reais, de produção. Nas sociedades primitivas (na maioria delas, pelo menos), todo mundo sabe fabricar um arco, todo mundo deve saber fabricar seus instrumentos se querem sobreviver, mas há outras coisas que a maioria das pessoas têm de forma desigual, e deve-se encontrar as condições dessa desigualdade. Há, por exemplo, uma desigualdade nas condições do saber mágico que permite a reprodução da vida e o controle imaginário das condições de reprodução da vida e da sociedade. Uma relação de dominação é uma relação em que um trabalha para o outro ou que um, que trabalha em teoria para si mesmo, produz, por meio do que se chama sobre-trabalho, o trabalho excedente, as condições de existência para os demais. O que atualmente se está fazendo – e eu poderia citar uma dezena de antropólogos, nenhum dos quais é Clastres – é elaborar uma teoria das condições nas quais uma parte da sociedade pode aparecer para o resto como proprietária das condições de reprodução do todo – o Estado é algo que se desenvolve somente em certas condições. Existem sociedades de classe que não possuem Estado. E existem também sociedades em que há classes e que o Estado se configura primeiro. Imaginem, em detrimento de uma porção da classe dominante, quer dizer, nas sociedades em que uma parte da classe dominante submete a toda classe dominante uma função da criação de um aparato especializado.

Hoje é muito frequente ouvir simplificações do marxismo do tipo “classes significa Estado”...

REVISTA: Mas isso foi o próprio Lênin que disse!

MAURICE GODELIER: Ainda que Lênin tenha dito, deve ser criticado. Antes, com frequência, se lançava mão de modelos simplistas, rígidos, slogans, de fórmulas feitas. É necessário terminar com todos esses jargões proféticos do tipo “a revolução socialista não resolve o problema dos sexos”. Essas formulações não servem para a luta de classes, para o trabalho diário. São fórmulas proféticas que estão a ponto de passar

para a lixeira da História.

Clastres não é uma alternativa à ciência antropológica. Clastres é um ideólogo que se apoderou de alguns fatos e construiu uma profecia. Para mim, Clastres, como Deleuze/Guattari, Bernard-Henri, Levi y todos esses ideólogos, são anarquistas de direita. E acredito que grande parte das raízes desses pensadores foram buscadas no próprio marxismo, pelo menos, no marxismo operário tal como se desenvolveu na França, na incapacidade dos comunistas de fazerem uma análise real das relações sociais.

PRÁXISCOMUNAL

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

ÁLVARES, Lucas Parreira. "Ser marxista na antropologia": Uma entrevista com Maurice Godelier..

Data de submissão: 26/02/2018 | Data de aprovação: 25/03/2018

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:

GODELIER vs. CLASTRES: Polêmica na Antropologia. Zona Erógena: Buenos Aires: 1993, nº16, p. 1-10. Tradução: ÁLVARES, Lucas Parreira. "Ser marxista na antropologia": Uma entrevista com Maurice Godelier. In: **Práxis Comunal**, v. 1, n.1, p. 179-187, jan./dez. 2018.

TEXTOS CLÁSSICOS

PRÁXIS COMUNAL

volume 1 | número 1 | Janeiro - Dezembro 2018

A NACIONALIZAÇÃO DA TERRA KARL MARX

15 de junho de 1872

Escrito: Março-Abril de 1872.

Primeira Edição: Publicado no jornal The International Herald, n.º II, de 15 de Junho de 1872.

Fonte: Obras Escolhidas em três tomos, Editorial "Avante!"

Tradução: José BARATA-MOURA (Publicado segundo o texto do jornal, confrontado com o manuscrito. Traduzido do inglês.)

Direitos de Reprodução: © Direitos de tradução em língua portuguesa reservados por Editorial "Avante!" - Edições Progresso Lisboa - Moscovo, 1982.



A NACIONALIZAÇÃO DA TERRA¹

Karl Marx

15 de Junho de 1872

Escrito: Março-Abril de 1872.

Primeira Edição: Publicado no jornal *The International Herald*, n.º II, de 15 de Junho de 1872.

Fonte: Obras Escolhidas em três tomos, Editorial “Avante!”

Tradução: José BARATA-MOURA (*Publicado segundo o texto do jornal, confrontado com o manuscrito. Traduzido do inglês.*)

Direitos de Reprodução: © Direitos de tradução em língua portuguesa reservados por Editorial «Avante!» - Edições Progresso Lisboa - Moscovo, 1982.

A propriedade do solo é a fonte original de toda a riqueza e tornou-se o grande problema de cuja solução depende o futuro da classe operária.

Não tenho a intenção de discutir aqui todos os argumentos adiantados pelos advogados da propriedade privada da terra, por juristas, filósofos e economistas políticos, mas limitar-me-ei, em primeiro lugar, a declarar que eles se esforçaram por disfarçar o facto primitivo da conquista sob o manto do «Direito Natural». Se a conquista constituiu um direito natural por parte da minoria, a maioria tem apenas de reunir a força suficiente para adquirir o direito natural de reconquistar aquilo que lhe foi tirado.

No decurso da história, os conquistadores acharam conveniente dar aos seus direitos de posse originais, derivados da força bruta, uma espécie de estabilidade social por intermédio de leis impostas por eles próprios.

Por fim, vem o filósofo e demonstra que aquelas leis implicam e expressam o consentimento universal da humanidade. Se a propriedade privada da terra estivesse de facto fundada em semelhante consentimento universal, ficaria evidentemente extinta a partir do momento em que a maioria de uma sociedade discordasse de a autorizar.

No entanto, deixando de lado os chamados «direitos» de propriedade, assevero

¹ O manuscrito de Marx *A Nacionalização da Terra* é um dos documentos mais importantes do marxismo sobre a questão agrária. Foi redigido a propósito da discussão na secção de Manchester da Internacional sobre a nacionalização da terra. Numa carta a Engels de 3 de Março, Dupont, membro do Conselho Geral, dava-lhe conta da confusão das concepções dos membros da secção quanto à questão agrária. Depois de expor os cinco pontos da sua futura intervenção, pedia a Marx e a Engels que lhe comunicassem as suas observações a fim de as poder ter em conta antes da reunião da secção. Marx fez uma desenvolvida fundamentação das suas concepções sobre a nacionalização da terra que Dupont utilizou integralmente no seu relatório. Marx encarava esse grande problema que é a nacionalização da terra, como ele dizia, numa indissolúvel ligação com as tarefas da revolução proletária e da transformação socialista de toda a sociedade.

que o desenvolvimento económico da sociedade, o aumento e concentração de gente, as próprias circunstâncias que compelem o rendeiro capitalista a aplicar à agricultura trabalho colectivo e organizado e a recorrer a maquinaria e dispositivos similares, tornarão cada vez mais a nacionalização da terra uma «Necessidade Social», contra a qual nenhuma soma de conversa acerca dos direitos de propriedade poderá ter qualquer efeito. As carências imperativas da sociedade terão de ser e serão satisfeitas, mudanças ditadas pela necessidade social abrirão o seu próprio caminho e, mais cedo ou mais tarde, adoptarão legislação segundo os seus interesses.

Aquilo de que precisamos é de uma produção que aumente diariamente e as suas exigências não podem ser preenchidas consentindo que uns poucos indivíduos a regulem de acordo com os seus caprichos e interesses privados ou que ignorantemente esgotem as forças do solo. Todos os métodos modernos – tais como irrigação, drenagem, aradura a vapor, tratamento químico, etc. – devem ser aplicados à agricultura em grande. Mas, o conhecimento científico que possuímos e os meios técnicos de agricultura que dominamos, tais como maquinaria, etc, não podem ser aplicados com êxito senão cultivando a terra numa larga escala.

Se o cultivo em larga escala se revela (mesmo sob a sua presente forma capitalista, que degrada o próprio cultivador a mera besta de carga) tão superior, de um ponto de vista económico, à pequena e retalhada lavoura [*husbandry*], não daria ele um impulso acrescido à produção se aplicado às dimensões nacionais?

As carências sempre crescentes das pessoas, por um lado, os preços sempre a aumentar dos produtos agrícolas, por outro, fornecem a prova irrefutável de que a nacionalização da terra se tornou uma necessidade social.

Uma diminuição do produto agrícola, tal como resulta do mau uso individual, tornar-se-á, é claro, impossível sempre que o cultivo for prosseguido sob o controlo e para benefício da nação.

Todos os cidadãos que hoje aqui ouvi durante o decurso do debate, sobre esta questão, defenderam a nacionalização da terra, mas tomaram sobre isso perspectivas muito diferentes.

Aludiu-se frequentemente à França mas com o seu *proprietariado camponês* [*peasant proprietorship*] está mais distante da nacionalização da terra do que a Inglaterra com o seu sistema de senhores da terra [*landlordism*]. Em França, é certo, o solo está acessível a todos os que o podem comprar, mas precisamente esta facilidade trouxe consigo uma divisão em pequenos lotes cultivados por homens com meios muito pequenos e contando com a terra principalmente através de esforços deles próprios e das suas famílias. Esta forma de propriedade fundiária e o cultivo retalhado de que necessita uma vez que exclui todas as aplicações de melhoramentos agrícolas modernos – converte o próprio lavrador [*tiller*] no mais decidido inimigo do progresso social

e, acima de tudo, da nacionalização da terra. Acorrentado ao solo sobre que tem de despender todas as suas energias vitais a fim de obter uma retribuição relativamente pequena, tendo de entregar a maior parte do seu produto ao Estado, sob a forma de impostos, à súa do foro sob a forma de custos judiciais e ao usurário sob a forma de juros, completamente ignorante acerca dos movimentos sociais fora do seu campo restrito de actividade; não obstante, agarra-se na mesma com apego fanático ao seu pedaço de terra e à sua condição de proprietário meramente nominal. Por este caminho, o camponês francês foi atirado para o mais fatal antagonismo com a classe operária industrial.

Sendo a condição de proprietário camponês o maior obstáculo à nacionalização da terra, a França, no seu estado presente, não é certamente o lugar para onde temos de olhar em busca de uma solução para este grande problema.

Nacionalizar a terra em ordem a deixá-la em pequenos lotes a indivíduos ou a sociedades de operários apenas engendraria, com um governo da classe média, uma temerária concorrência entre eles próprios e resultaria, portanto, num aumento progressivo da «Renda» que, por seu turno, forneceria novas oportunidades aos apropriadores de se sustentarem dos produtores.

No Congresso Internacional de Bruxelas, em 1868², um dos nossos amigos³ disse:

A pequena propriedade privada da terra está condenada pelo veredicto da ciência, a grande propriedade da terra pelo da justiça. Não fica, então, senão uma alternativa. O solo tem de tornar-se propriedade de associações rurais ou propriedades de toda a nação. O futuro decidirá esta questão.

Eu digo, pelo contrário: o movimento social conduzirá a esta decisão de que a terra não pode ser possuída senão pela própria nação. Abandonar o solo nas mãos de trabalhadores rurais associados seria fazer a sociedade render-se a uma classe exclusiva de produtores.

A nacionalização da terra produzirá uma mudança completa nas relações entre trabalho e capital e, finalmente, porá de lado a forma capitalista de produção, tanto industrial como rural. Então, distinções de classe e privilégios desaparecerão juntamente com a base económica sobre que repousam. Viver do trabalho de outrem tornar-se-á

² O *Congresso de Bruxelas* da Internacional realizou-se entre 6 e 13 de Setembro de 1868. Marx participou directamente na preparação do Congresso, mas não assistiu a ele. No Congresso participaram 100 delegados, representando os operários da Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica, Suíça, Itália e Espanha. O Congresso adoptou uma decisão muito importante sobre a necessidade da passagem para a propriedade pública dos caminhos-de-ferro, do subsolo, das minas, das florestas e das terras aráveis. Esta decisão, que testemunhava que a maioria dos proudhonistas franceses e belgas havia adoptado as posições do colectivismo, marcou a vitória na Internacional das ideias do socialismo proletário sobre o reformismo pequeno-burguês. O Congresso adoptou igualmente as resoluções propostas por Marx sobre a jornada de trabalho de oito horas, sobre o emprego das máquinas, sobre a atitude em relação ao Congresso de Berna (1868) da Liga da Paz e da Liberdade (ver nota 219), assim como a resolução proposta por Lessner, em nome da delegação alemã, recomendando aos operários de todos os países que estudassem *O Capital* de Marx, e contribuíssem para a sua tradução para outras línguas. (retornar ao texto)

³ César De Paepe.

uma coisa do passado. Não haverá mais qualquer governo ou poder do Estado distinto da própria sociedade! A agricultura, a mineração, a manufactura, numa palavra, todos os ramos da produção, serão gradualmente organizados da maneira mais adequada. A *centralização nacional dos meios de produção* tornar-se-á a base nacional de uma sociedade composta por associações de produtores livres e iguais, prosseguindo os negócios sociais segundo um plano comum e racional. Tal é o objectivo humanitário para que o grande movimento económico do século XIX está a tender.

PRÁXISCOMUNAL

MARX, Karl. A nacionalização da terra.

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

Práxis Comunal
v1.n.1 JAN-DEZ. 2018
Periodicidade: Anual

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

Como citar este artigo:
MARX, Karl. A nacionalização da terra. *The International Herald*, nº II, de 15 de Junho de 1872. Tradução: José BARATA-MOURA. Edições Progresso Lisboa - Moscovo, 1982. In: **Práxis Comunal**, v. 1, n.1, p. 190-193. jan./dez. 2018.

Belo Horizonte
Janeiro - Dezembro 2018