

CARLOS EMANUEL ALVES FLORÊNCIO DE MELO

SOBRE A MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO EM KARL MARX

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), na Linha de Pesquisa em Filosofia e Teoria Social, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura.

SALVADOR/BA

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS EMANUEL ALVES FLORÊNCIO DE MELO

SOBRE A MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO EM KARL MARX

SALVADOR/BA

2015

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

CARLOS EMANUEL ALVES FLORÊNCIO DE MELO

SOBRE A MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO EM KARL MARX

BANCA EXAMINADORA

Mauro Castelo Branco de Moura (Orientador)
Doutor em Filosofia (UFRJ)
Universidade Federal da Bahia

Antônio da Silva Câmara
Doutor em Ciências Sociais (Université de Paris VII)
Universidade Federal da Bahia

Pedro Leão da Costa Neto
Doutor em Filosofia (Universidade de Varsóvia)
Universidade Tuiuti do Paraná

Salvador, _____ de _____ 2015.

M528 Melo, Carlos Emanuel Alves Florêncio de
 Sobre a mercadoria força de trabalho em Karl Marx / Carlos Emanuel
 Alves Florêncio de Melo. – 2015.
 125f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2015.

·0 Marx, Karl, - 1818-1883. 2. Força de trabalho. 3. Mercadorias. 4. Filosofia marxista. 5. Capitalismo. 6. Fetichismo. I. Moura, Mauro Castelo Branco de. II. Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDD: 335.4

À minha esposa,

*Dulcecleia Alves de Oliveira Melo, grande amor da minha vida!
Sem você a minha vida não faria o menor sentido e não teria a
mínima graça. É o sorriso dos seus lábios e o brilho de seus
olhos que dão sentido ao meu viver e que me faz sempre querer
seguir em frente... Aqui, as palavras somente não bastam!*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, ao Prof. Dr. Mauro Castelo Branco de Moura, que me recepcionou como aluno especial, ainda em 2009, quando o procurei para participar de suas aulas sobre O capital, de Marx. Havia muito tempo que eu sonhava em estudar Marx e o professor Mauro tornou essa aventura intelectual possível em minha vida. Mesmo residindo em Aracaju, vinha participar das suas aulas semanalmente, viajando pela linha verde, com uma vontade muito grande de aprender cada vez mais sobre esse grande pensador. E não poderia ter sido melhor: estudei com um dos maiores conhecedores da obra de Marx no Brasil. É com muita admiração que agradeço tudo o que o senhor fez por mim, pessoa pela qual guardo grande estima e reconheço o imenso caráter.

Ao prof. Dr. Antônio da Silva Câmara, pela força que me transmitiu, em suas críticas ao meu exame de qualificação.

Ao prof. Dr. Carlos Zacarias de Senna Júnior, pelos comentários críticos minuciosos durante o exame de qualificação.

Aos Professores Dr. Daniel Tourinho Peres e Dr. Genildo Ferreira da Silva, dos quais, no meu momento mais crítico, pude contar com apoio e ajuda.

Ao meu Pai, Antônio Florêncio de Melo, pelo seu apoio e por acreditar em mim, mesmo quando os fatos diziam o contrário. Ao senhor meu Pai, muito obrigado por nunca ter me desamparado!

À minha grande irmã, Gabriela Márcia Florêncio de Melo, incentivadora e confidente que participou desde o início desse projeto quando ainda era um sonho, socorrendo-me, de todas as formas possíveis, sempre que precisei de sua ajuda.

Ao meu irmão, Antônio Florêncio de Melo Filho, que abriu as portas de sua casa para me receber em Salvador, quando aqui ainda não residia.

Ao meu grande amigo Francisco de Assis Silva, pessoa que ingressou na minha família e que hoje tenho o prazer de chamar de irmão, que sempre dividiu comigo os fardos mais pesados e demonstrou ser capaz da maior cumplicidade nos momentos em que mais precisei de um amigo.

À minha mãe, Maria das Graças Florêncio de Melo, in memoriam, por sempre acreditar na minha força e nunca medir esforços, sendo capaz de passar por cima de todas as dificuldades para que eu sempre fosse feliz.

Ao meu grande irmão, André Alberto Florêncio de Melo, in memoriam, minha inspiração intelectual. A minha faculdade, esse mestrado, tudo, nasceu em seu coração primeiro! A você, que foi sempre um segundo pai para mim, onde estiver, meus mais profundos agradecimentos e minhas saudades eternas.

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA,

principalmente a Dilzanar, que me auxiliou com total generosidade durante a minha pesquisa.

E, finalmente, à CAPES, pela concessão da bolsa de estudos, sem a qual se tornaria mais difícil a realização deste trabalho.

“Hoje em dia, as pessoas sabem o preço de tudo e o valor de nada”.

Lorde Henry, em O retrato de Dorian Gray (1890), Oscar Wilde.

RESUMO

O conceito de mercadoria força de trabalho possui uma importância central nos estudos de Marx. Foi com a criação desse conceito, em meados dos anos 60 do século XIX, que Marx conseguiu revolucionar a economia política e fazer a crítica do modo de produção capitalista. Desdobrando o conceito de “mercadoria força de trabalho” do conceito de “mercadoria trabalho” da economia política, Marx fez a descoberta teórica de um dos pontos mais importantes dessa ciência. Com a transformação da visão de que o trabalhador estava reduzido à mercadoria, para a conceitualização do trabalhador como proprietário da mercadoria força de trabalho, um salto epistemológico gigantesco foi realizado. Com essa descoberta, Marx passou a analisar o mundo das mercadorias sob a ótica da singularidade da mercadoria força de trabalho, a partir da divisão do mundo das mercadorias em duas grandes categorias: a força de trabalho, de um lado; e, do outro, todas as demais mercadorias. Por força de trabalho ou capacidade de trabalho, Marx entendia o conjunto de faculdades físicas e mentais que existem no corpo ou na personalidade viva de um ser humano, sempre que ele está em ação no seu trabalho, produzindo valores de uso. A partir dessa descoberta Marx passou a analisar todos os processos fundamentais do sistema capitalista: mercadoria força de trabalho é a mercadoria responsável pelo processo de valorização do valor, pois é a fonte de valor, que cria o valor e mais valor do que nela se encerra. Mas, logo de saída, cabe aqui fazer uma advertência. Não se pode esquecer de que a crítica das categorias econômicas burguesas que Marx realizou não somente desvendou o caráter histórico do modo de produção capitalista. Se, por um lado, em *O capital*, Marx realizou a crítica da economia política e do modo de produção capitalista, por outro, deve-se entender também que esses estudos possuem um caráter etnológico como fundamento. Raramente foi notado que a relação entre o capitalista e o trabalhador se refere a um tipo particular da relação entre o colonizador e o colonizado. E como *O capital* é uma obra prima inacabada, Marx somente teve a base empírica para seus estudos etnológicos nos anos de 1879-82. Assim, esse trabalho busca fundamentar uma antropologia filosófica de base que aparece nos estudos etnológicos de Marx como uma extensão fundamental de *O capital*, através do qual ele discorre sobre a globalização capitalista e o conseqüente choque entre as culturas, devido à expansão e resistência de outras culturas à colonização europeia, na sua tentativa de transformar os produtores que possuem suas próprias condições de trabalho em meros proprietários da mercadoria força de trabalho.

Palavras-chave: Fetichismo, Mercadoria, Força de Trabalho, Capital.

ABSTRACT

The concept of commodity labor power has a central importance in Marx's studies. It was with the creation of this concept in the mid 60 years of the nineteenth century, Marx could revolutionize the political economy and make the critique of the capitalist mode of production. Unfolding the concept of "commodity labor power" of the concept of "commodity work" of political economy, Marx made the theoretical discovery of one of the most important points of this science. With the transformation of the view that the worker was reduced to merchandise for worker conceptualization as owner of the commodity labor power, a huge epistemological jump was performed. With this discovery, Marx goes on to analyze the world of commodities from the uniqueness of the commodity labor power, from the division of the world of commodities into two broad categories: the workforce on the one hand; and on the other, all other commodities. For the workforce or working capacity, Marx understands the set of physical and mental powers that exist in the body or in the living of a human personality whenever he is in action in their work, producing use values. From this discovery Marx went on to examine all the fundamental processes of the capitalist system: the merchandise workforce is responsible for the goods value appreciation process, as it is the source of value, which creates value and more value than it closes. But at the outset, it is to issue a warning. We can't forget that the critique of bourgeois economic categories that Marx held not only cracked the historical character of the capitalist mode of production. On the one hand, in Capital, Marx makes the critique of political economy and the capitalist mode of production, on the other, we should also understand that these studies have an ethnological character as the foundation. Rarely it was noted that the relationship between the capitalist and the worker refers to a particular kind of relationship between the colonizer and the colonized. How Capital is a raw unfinished work, Marx had only the empirical basis for their ethnological studies in the years 1879-82. Thus, this work aims to support a base of philosophical anthropology that appears in ethnological studies of Marx as a fundamental extension of Capital, where Marx goes on to discuss the capitalist globalization and the resulting clash of cultures due to the expansion and strength of other cultures to European colonization due to resistance from other cultures to European colonization in their attempt to turn producers who have their own working conditions in mere owners of the goods workforce.

Keywords: Fetishism, Commodity, Labor power, Capital.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
·1 MARX E OS ANTECEDENTES DA MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO: A MERCADORIA E O DINHEIRO	17
1.1 A crítica da economia política	17
1.2 O ponto de partida: a mercadoria	23
1.3 O conceito de fetichismo: do nascimento até a significação por Marx em “O capital”.	31
1.4 O fetichismo da mercadoria em “O capital”	37
1.5 A mercadoria especial: o dinheiro e seu fetiche	41
·2 A MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO EM “O CAPITAL”: A “FATALIDADE OCIDENTAL”	46
2.1 A importância da descoberta científica da mercadoria força de trabalho	46
2.2 A mercadoria singular: a mercadoria força de trabalho	49
2.3 O trabalhador: a personificação da força de trabalho	53
2.4 O salário	63
2.5 A reprodução da força de trabalho	68
2.6 A colonização capitalista e a ausência da classe dos assalariados: os estudos etnológicos como extensão de “O capital”	71
·3 AS OUTRAS FORMAS DE PRODUÇÃO: A AUSÊNCIA DA MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO	76
3.1 A superação dos estudos de produção e reprodução econômica	76
3.2 A origem das comunidades: Lubbock	79

3.3 Comunidades mais arcaicas: a contraposição entre Morgan e Maine.....	81
a) Dialética revolucionária x Ideologia burguesa do progresso.....	81
b) O clã x A família.....	83
c) Igualdade de gênero das comunidades x Patriarcalismo natural da humanidade.....	84
d) As diferenciações sociais: passagem dos clãs às castas ou ao Estado?.....	90
3.4 Comunidades em processo de decomposição: Phear e o “dualismo” da comuna agrícola.....	94
3.5 Uma civilização conquistada: Kovalevsky e a Índia como vítima do isolamento histórico.....	101
3.6 Uma civilização mundial: Marx e a Rússia como uma oportunidade da história.....	104
a) “O capital” não responde à questão russa!.....	104
b) A regeneração russa: carta a Vera Zaslitch.....	106

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....

113

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....

119

INTRODUÇÃO

Uma obra prima inacabada: *O capital* e os estudos etnológicos de Marx

Tratar sobre o conceito de mercadoria força de trabalho em Karl Marx é um grande desafio. Foi com a criação desse conceito, em meados dos anos 60 do século XIX, que ele conseguiu revolucionar a economia política e fazer a crítica do modo de produção capitalista. Desdobrando o conceito de “mercadoria força de trabalho” do conceito de “mercadoria trabalho” da economia política, Marx fez a descoberta de “*um dos mais*

importantes pontos de toda a Economia Política.”

Em meados de 1844, ainda no início dos estudos de crítica da economia política, Marx já estava preocupado com o conflito entre o capitalista e o trabalhador (percebendo claramente que o capitalista era sempre o vitorioso, pois ele poderia viver mais tempo sem o trabalhador do que este sem aquele), evidenciando-se claramente o objetivo de sua obra: o de servir aos interesses de emancipação da classe trabalhadora, que vivenciava, nesse momento, o rebaixamento da condição de trabalhador a uma miserável mercadoria.

Com a transformação da visão de que o trabalhador estava reduzido à mercadoria, para a conceitualização do trabalhador como proprietário da mercadoria força de trabalho, um salto epistemológico gigantesco foi realizado. Agora Marx passava a analisar o mundo das mercadorias a partir da singularidade da mercadoria força de trabalho. Para mostrar como essa era uma questão de extrema importância, ele dividiu o mundo das mercadorias em duas grandes categorias: a força de trabalho, de um lado; e, do outro, todas as demais mercadorias. Por força de trabalho ou capacidade de trabalho, entendia o conjunto de faculdades físicas e mentais que existem no corpo ou na personalidade viva de um ser humano, sempre que ele está em ação no seu trabalho, produzindo valores de uso.

A enunciação do conceito de força de trabalho operou uma verdadeira revolução metodológica nos estudos de economia política. A partir dessa descoberta Marx passou a analisar todos os processos fundamentais do sistema capitalista: mercadoria força de trabalho é a mercadoria responsável pelo processo de valorização do valor, pois é a fonte de valor que cria o valor e mais valor do que nela se encerra.

Assim, a exposição do tema traz um problema central para o estudioso da obra de Marx: estaria a discussão sobre a mercadoria força de trabalho restrita ao estudo realizado por ele em *O capital*? Certamente é na sua obra magna que estão plenamente desenvolvidas as características principais do tema aqui abordado. Mas não se pode desconsiderar que *O capital* é uma obra prima inacabada. Com isso se quer dizer que Marx estudou a mercadoria força de trabalho de duas maneiras: de um lado, na Europa Ocidental, onde o trabalhador só tinha sua mercadoria para vender e, assim, enriquecia o capitalista. Por outro lado, nas colônias, onde o trabalhador buscava enriquecer a si próprio, pois ainda não estava implantado o sistema de assalariamento.

Mas, logo de saída, cabe aqui fazer uma advertência: não se pode esquecer de que a crítica das categorias econômicas burguesas que realizou não somente desvendou o caráter histórico do modo de produção capitalista. Se, por um lado, Marx parece restringir os seus estudos de economia política ao mundo burguês, por outro, deve-se entender também que esses estudos possuem um caráter etnológico como fundamento. Foi o próprio Lévi-Strauss um dos principais antropólogos a chamar a atenção claramente sobre esse ponto de vista. Explicando que a relação entre o capitalista e o trabalhador se referia a um tipo particular da relação entre o colonizador e o colonizado, o antropólogo francês assegurou que “*raramente foi notado que a resposta de Marx a essa questão tem um caráter etnográfico.*”

Mesmo antes de começar as suas investigações sobre a condição do trabalhador, que remonta ao início de seu projeto de crítica da economia política, nascido sob o impulso da publicação no *Deutsch-Französische Jahrbücher*, de um artigo de Friedrich Engels, intitulado “Breve Esboço de Economia Política”, de 1843, Lawrence Krader defendeu que Marx já tinha, anteriormente, uma antropologia filosófica de base. Apesar desta constatação, o antropólogo marxista afirmou que foi preciso esperar até os anos 1879-82 para que os estudos etnológicos de Marx se tornassem totalmente empíricos.

Seguindo nessa mesma linha, René Gallissot, discutindo sobre o inacabamento de *O capital* e sua relação com os “*Cadernos Etnológicos*” na tentativa de superação do “*divórcio entre a etnologia e o que estava fadado a tornar-se a tradição marxista*”, chamou atenção para a importância de se complementar *O capital* com alguns textos e rascunhos manuscritos que ficaram desconhecidos por muito tempo. Fazendo referência aos “*Cadernos Etnológicos*” e às últimas pesquisas de Engels, Gallissot explicou:

A atenção de Marx e Engels será atraída pelas relações de parentescos, como comprovam os Apontamentos etnológicos de Marx, editados por L. Krader, e A origem da família, da propriedade privada e do Estado de Engels (1884). E a redação de *O capital* resta inconclusa porque Marx, para precisar a natureza da renda fundiária, dedica-se a uma longa pesquisa sobre a organização das comunidades rurais e das formas pré-capitalistas, abrindo uma investigação de história social que supera os esquemas da produção e da reprodução econômica. As realidades comunitárias – das comunidades rurais e das comunidades étnicas – chegavam a modificar profundamente a própria visão do passado, naquela história plurilinear que transparece nos esboços da carta a Vera Zaslitch de 1881. As notas extraídas do trabalho do estudioso russo Maksim Kovalevski sobre a propriedade coletiva do solo, recebido de Moscou logo depois da publicação em 1879, mostram o alargamento do campo

histórico numa multiplicidade de perspectivas.

Se em *O capital*, no qual o processo de expropriação dos trabalhadores já estava realizado como uma “fatalidade” – Marx utilizou essa expressão em sua carta a Vera Zasulich –, nesses escritos inéditos, que ficou escondido entre os papéis de seu escritório, somente vindo à luz do dia em diferentes momentos, pelas mãos de Engels e de Krader, acredita-se que utilizaria esses e outros estudos em uma nova versão de sua obra magna, que permaneceu inacabada.

Mas isso ainda não é tudo. Se a publicação de *A Origem da Família, Propriedade Privada e do Estado*, por Engels, deu o primeiro passo em direção a uma nova linha original no pensamento de Marx (utilizando o caderno de estudo sobre Lewis Morgan), a organização e a publicação dos “*Cadernos Etnológicos*”, por Krader, revelou outros escritos inéditos e possibilitou uma nova imagem dos seus estudos antropológicos. Além disso, atualmente, está em andamento a publicação de mais 400 páginas de estudos inéditos desses mesmos cadernos de estudos de Marx, pelo projeto editorial da MEGA2, agora sob a denominação de *Cadernos sobre Sociedades Não-Occidentais e Pré-Capitalistas*.

Pelo apresentado acima, optou-se por dividir o objeto de estudo em três capítulos. Para dar um sentido lógico ao objeto de estudo foi estratégico começar pela análise da forma mercadoria em geral e depois passar para o estudo da forma dinheiro, essa mercadoria especial, e, assim, adentrar no tema propriamente dito, procurando responder às seguintes questões propostas: a) O que é a mercadoria força de trabalho?; b) Qual a sua importância no pensamento de Marx?; c) O que a diferencia do trabalho?; d) Quais são as suas características principais?; e) A mercadoria força de trabalho existe em que lugares?

Por isso, o primeiro capítulo trata de contextualizar, primeiramente, o que Marx entendia por economia política, quem eram seus estudiosos e a que fim respondia essa atividade científica. Daí a necessidade de se explicar a forma mercadoria como ponto de partida da crítica da riqueza capitalista, fazendo uma digressão histórica sobre o conceito de fetichismo para se entender a sua importância heurística na obra de Marx. Se o conceito de fetiche e fetichismo ganham um lugar de destaque na obra dele, então a explicação da forma mercadoria e da forma dinheiro vêm sempre acompanhadas pelas suas características fetichistas.

O segundo capítulo trata da mercadoria força de trabalho como uma “fatalidade” histórica circunscrita da Europa Ocidental, tal como exposta por Marx em *O capital*. Nesse âmbito, são feitas algumas considerações de cunho historiográfico para demonstrar a importância da descoberta científica do conceito de mercadoria força de trabalho. Diferencia-se também o conceito de força de trabalho do conceito de trabalho, lugar comum com o qual ocorrem muitos equívocos. Neste capítulo também são feitas algumas considerações sobre os personagens que compõem a trama de *O capital*: o capitalista e o trabalhador, ainda que a análise dê uma ênfase muito maior ao segundo, pois o mesmo é a personificação da força de trabalho.

Continuando a explicar as prisões ao mundo da aparência no qual a economia política ficou enredada, segue-se com a explicação dos mistérios da sociedade burguesa quando essa toma o salário como preço do trabalho, ocultando a relação de exploração por debaixo do trabalho não pago. Devido à generalização dessa condição do trabalhador, o capital reproduz continuamente a força de trabalho como mercadoria, realizando uma ilusão que decorre da prática social de algumas formas de produção, desaparecendo assim que são estudadas outras formas de produção.

Já no terceiro capítulo, demonstra-se que Marx fez estudos inteiramente novos, superando problemas de produção e reprodução econômica e, para isso, adentrou-se em assuntos de natureza etnológica. A análise dos “*Cadernos Etnológicos*” foi muito importante para Marx, pois serviu como comprovação empírica para o estudo de outras civilizações e formações sociais coletivas. Mesmo sabendo que foi Engels quem realizou o trabalho que Marx não chegou a escrever, o exame dos “*Cadernos Etnológicos*” possibilitou, mesmo que em caráter não conclusivo, uma nova visão dos estudos que ele vinha realizando na sua busca de complementar *O capital*.

Juntamente com os escritos sobre a Rússia, nesse terceiro capítulo tentou-se trazer à tona as discussões dele com os antropólogos evolucionistas acerca da origem das civilizações, assim como o reconhecimento das formas sociais comuns (ditas sociedades primitivas). Aqui serão abordadas as discussões sobre as relações de gênero e familiares, dando-se ênfase ao papel das mulheres. Também serão tratados alguns aspectos da cultura de Marx em relação ao tema das diversas religiões encontradas nesses manuscritos, tais como o Hinduísmo, Budismo e Islamismo, quase sempre comparando-as com a religião

cristã. Não se pode deixar de afirmar que o interesse por esse tema nasceu das aulas sobre *O capital*, ministradas pelo professor-orientador Mauro Castelo Branco de Moura, na pós-graduação, e do estudo do seu livro, *Os mercadores, o templo e a filosofia. Marx e a religiosidade*.

Também aparecem nesse capítulo diversas discussões a respeito das formas de propriedade, assim como da natureza do Estado. Marx fez uma tipologia em forma de progressão histórica para demonstrar que o capitalismo não é o único caminho que a humanidade trilhou, por mais que se tenha acreditado nisso por muito tempo. Na verdade, aqui ele deu a prova cabal de que as diversas culturas e povos sempre resistiram ao processo de transformação dos indivíduos em simples detentores de mercadoria força de trabalho. Ao contrapor o caso da Índia e o da Rússia, como dois exemplos históricos contemporâneos do capitalismo mundial, abriu a possibilidade para as sociedades não ocidentais de se livrarem do capitalismo, sem passarem por suas dores de parto, saltando por cima delas a partir de suas próprias tradições.

Já as considerações finais adentram no tema da procriação, que não foi explorado por Marx, apesar das várias menções ao longo de suas obras. Aí essa questão é problematizada, mas demonstra que apesar dele ter estudado outras formas de família, o que levou a se estudar as outras formas de produção, não adentrou no âmbito da produção da força de trabalho, lugar em que os indivíduos não são reduzidos a proprietários de mercadoria força de trabalho, resguardando suas características de sujeitos.

O “último Marx” (como ficou conhecido) e que salta dessas páginas, deu-se a conhecer pelo contato com os trabalhos do professor Pedro Leão da Costa Neto, como um pensador ainda mais robusto que chegou ao máximo rigor analítico e metodológico de sua obra, possuindo maior quantidade de estudos empíricos a respeito da etnologia, estando por muito tempo esquecido pelos intelectuais que se dedicam ao estudo da sua obra.

·4 **MARX E OS ANTECEDENTES DA MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO: A MERCADORIA E O DINHEIRO**

·5 **A crítica da economia política**

Karl Marx foi um intelectual alemão mundialmente conhecido como o criador do “socialismo científico”. Suas ideias correram o mundo, inspirando e doutrinando diversos movimentos operários e socialistas da Europa. Depois da vitória da Revolução Russa, sob a liderança de Lênin, o marxismo – doutrina que codificou o pensamento de Marx – disseminou-se pelos vários continentes, tornando-se a palavra de ordem internacional dos povos oprimidos do século XX. Desde a China até os lugares mais escondidos do planeta, as lutas políticas foram, quase sempre, travadas contra ou a favor de seu pensamento.

A importância política da obra de Marx no mundo ganhou uma maior atenção desde a criação do Estado Soviético. A partir desse momento começou a publicação e difusão

das obras clássicas dele e de Engels. Tomando como exemplo o saudoso historiador britânico Eric Hobsbawm, que ao falar sobre a singularidade de Marx como um pensador que ultrapassou os limites das fronteiras do pensamento, nos assegurou que:

Os únicos pensadores individualmente identificáveis que alcançaram uma posição comparável são os fundadores das grandes religiões do passado, e, talvez, excetuando-se Maomé, nenhum triunfou numa escala comparável com a mesma rapidez. Sob esse ponto de vista, nenhum pensador laico pode ser comparado a Marx.

Karl Marx não foi somente um homem de ciência, um intelectual. Foi um revolucionário, um homem de ação que participou de alguns dos principais movimentos históricos que ocorreram na Europa de sua época. Uma de suas frases ficaria conhecida em todos os lugares (apesar de somente chegar ao conhecimento público postumamente, publicada por Engels em 1888): *“Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”*.

O doutor em filosofia que teve sua carreira acadêmica inviabilizada por suas opções políticas, já nesse tempo acreditava que a filosofia alemã expressava a consciência filosófica do seu tempo, por isso se inseriu nos tormentos da luta política. Vivendo em um ambiente extremamente conturbado, onde se disseminou a luta contra o poder das monarquias europeias, período da história conhecido como *“Vörmars”* (que durou até a revolução de 1848, batizada como a *“primavera dos povos”*), Marx conclamou os seus contemporâneos, os jovens hegelianos de esquerda que, inspirados na crítica feuerbachiana da *“reforma da filosofia”*, partissem para a *“realização da filosofia”* (*Verwirklichung*), tirando-a das mãos do partido teórico. Isso consistia numa proposta de *“secularização da filosofia”*, numa reforma e tomada de consciência para participar das lutas seculares de sua época.

Marx encarava a filosofia como uma *“prática”* que deveria tornar o mundo racional, libertando o homem da alienação em que vivia, do mundo e de si próprio. Dessa maneira, acreditava que havia chegado o tempo de por fim à especulação e redimensionava o papel da filosofia nesse novo momento, devendo ser o de servir à história na luta pela emancipação dos homens. E nessas lutas, iria descobrir que logo ali, ocorria a contradição política entre o Estado e a Sociedade Civil.

Sob o impulso da publicação no *Deutsch-Französische Jarbürncher*, de um artigo de Friedrich Engels intitulado “*Breve Esboço de Economia Política*”, de 1843, Marx começou a se interessar por essa nova ciência e nunca mais deixou de lado o seu projeto de crítica à economia política. Mesmo com tantos debates sobre essa questão, Moura sintetizou que:

O imenso projeto teórico que culmina em *O capital* começa a gestar-se, pois, ainda em Paris, nos anos 1843/1844. Assim, a despeito de que o plano de trabalho ter sofrido inúmeras e profundas reformulações, ao longo de tantos anos, e o abandono do esquema da *Zur Kritik (...)* constitui um exemplo eloquente, há uma inequívoca continuidade no projeto que une, sob uma mesma inspiração, esses cadernos redigidos em 1844 e *O capital*, e que, na verdade, os alinha, ao lado de uma enorme quantidade de outros manuscritos, como trabalhos preparatórios da obra magna de Marx, a qual, aliás, nunca teve, ou terá, uma versão definitiva. Não seria inadequado afirmar, portanto, que esse vasto projeto de Crítica da economia política, iniciado em Paris e jamais concluído, desenvolve-se ao longo de quase quarenta anos, até à morte de Marx, em 1883.

Já em 1844, Marx escreveu um manuscrito que ficou conhecido como *Manuscrito Econômico-Filosófico*. Nesse esboço passou a investigar a anatomia das relações sociais de seu tempo na economia política, lugar que, supunha, melhor expressava o conteúdo fundamental das relações sociais burguesas. Ele acreditava que estaria enfrentando os verdadeiros problemas, pois a crítica da economia política representava a própria “análise teórica da sociedade burguesa” que estava faltando ser realizada, pois a “crítica da religião” já tinha sido concluída, em suas linhas gerais, na Alemanha. Nessa época, ainda conhecida como economia nacional, Marx afirmou:

Partimos dos pressupostos da economia nacional. Aceitamos sua linguagem e suas leis. Supusemos a propriedade privada, a separação de trabalho, capital e terra, igualmente do salário, lucro de capital e renda da terra, da mesma forma que divisão do trabalho, a concorrência, o conceito de valor de troca etc. A partir da própria economia nacional, com suas próprias palavras, constatamos que o trabalhador baixa à condição de mercadoria e à de mais miserável mercadoria [...]

Nessa mesma obra, através da qual ele começou a estudar o salário, preocupando-se com o conflito entre o capitalista e o trabalhador, percebeu claramente que o capitalista era sempre o vitorioso, pois ele “*pode viver mais tempo sem o trabalhador do que este sem aquele*”. Mesmo no começo de seus estudos de economia política, Marx já tinha

como objetivo de sua obra servir aos interesses de emancipação da classe trabalhadora. Por emancipação da classe trabalhadora pode-se entender o que Engels definiu, de maneira lapidar, como o objetivo do socialismo: “*emancipação da força humana de trabalho da condição de mercadoria*”.

Já no início de 1845 Engels fazia cobranças a Marx acerca de um suposto livro de Economia Política, que o mesmo deveria lançar rapidamente para que “grupos de comunistas isolados” pudessem procurar um ponto de apoio sólido nas suas lutas, o que se revelaria uma esperança infundada, pois Marx estava tentando encontrar o melhor método para os seus estudos. Assim, em meados desse mesmo ano ele descobriu que “*por toda parte e sempre, as condições e acontecimentos políticos se explicam pelas correspondentes condições econômicas [...]*”. Por isso foi preciso esperar ainda uns quinze anos de luta com os estudos econômicos, para que conseguisse, enfim, publicar sua obra *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Não tão bem recebida pelos críticos, a mesma não teve o sucesso esperado pelo autor, tendo continuado seus estudos sobre a economia política, e só faria a publicação de outro livro, a saber, *O capital*, quase uma década depois.

Mesmo com uma vida marcada por inúmeras tribulações de todas as ordens: calúnias e difamações lançadas por todos os lados, vários exílios forçados, inúmeros problemas financeiros e de saúde, Marx ainda conseguiu deixar sua obra magna, intitulada, “*O capital: crítica da economia política*”, para a posteridade. Na tradição dos grandes filósofos alemães com alguns dos quais havia convivido, ele apresentou a sua obra como um triunfo da ciência alemã nos seus termos mais estritos.

O capital, cujo livro I foi publicado apenas em 1867 (os livros II e III foram publicados postumamente, por Engels), foi um projeto mantido até o fim de sua vida. Marx tinha a intenção de descrever a “anatomia” do mundo regido pelo modo de produção capitalista, para servir de instrumento de intervenção nas lutas do proletariado moderno. Antes da morte de Friedrich Engels, seu inseparável amigo e editor, *O capital* já havia sido traduzido para algumas das principais línguas literárias europeias.

Mas, primeiramente tem que se entender o que era a economia política para ele. A melhor definição está em uma nota em *O capital*, com a qual colocou um ponto final na possibilidade de qualquer tergiversação:

E, para esclarecer de uma vez por todas, direi que, no meu entender, economia política clássica é toda a economia que, desde W. Petty investiga os nexos causais das condições burguesas de produção, ao contrário da economia vulgar, que trata apenas das relações aparentes, ruma, continuamente, o material fornecido, há muito tempo, pela economia científica, a fim de oferecer uma explicação plausível para os fenômenos mais salientes, que sirva ao uso diário da burguesia, limitando-se, de resto, a sistematizar pedantemente e a proclamar como verdades eternas as ideias banais, presunçosas, dos capitalistas sobre seu próprio mundo, para eles o melhor dos mundos.

Os seus estudiosos eram pessoas dos diferentes campos do conhecimento. Marx, que também realizou amplos estudos de história da economia, explicou que a economia política era estudada por filósofos antes de ser formalizada em uma ciência. Somente com o tempo começaram a existir “economistas profissionais”. Ele mesmo dividia a economia em duas: a clássica e a vulgar.

Para Marx os verdadeiros economistas críticos são aqueles que ele considera economistas clássicos. Assim, afirmava que esses economistas realizaram uma grande atividade científica até 1830, sendo sucedido pelos estudos de crítica da economia política, que ele remontava à obra de Sismondi. Descrevendo o momento de ruptura, de passagem dos estudos de economia para a simples apologética, disse que “*Com o ano de 1830 sobreveio a crise decisiva*”. E passou a explicar os motivos, através da história política, que destruiu a possibilidade de continuar as pesquisas na ciência econômica que realizava a burguesia, que:

Conquistara poder político na França e na Inglaterra. Daí em diante a luta de classes adquiriu, prática e teoricamente, formas mais definidas e ameaçadoras. Soou o dobre de finados da ciência econômica burguesa. Não interessava mais saber se este ou aquele teorema era verdadeiro ou não; mas importava saber o que, para O capital, era útil ou prejudicial, conveniente ou inconveniente, o que contrariava ou não a ordenação policial. Os pesquisadores desinteressados foram substituídos por espadachins mercenários, a investigação científica imparcial cedeu lugar à consciência deformada e às intenções perversas da apologética.

A partir dessa nova época Marx afirmou que já não importava mais buscar as verdades científicas, e que a pesquisa livre passou a ser impossível, derivando da economia vulgar estudos que somente buscavam legitimar os preconceitos burgueses e que serviam para manter o *status quo* reinante. Juntamente com outros críticos da

economia política, quando almejava também fazer uma contribuição para aquela ciência, quiçá fatal para a mesma, reconheceu que se levantava, agora, “*as mais violentas, as mais mesquinhas e as mais odiosas paixões, as fúrias do interesse privado*”. Isto é, diante da crítica da economia política só restavam mercenários: os economistas vulgares, ideólogos a serviço do capital.

Para descrever a importância desse período de reviravoltas política e ideológica da burguesia, que passou a renunciar a crítica da sociedade e a fazer a mera apologia das conquistas políticas de sua própria classe, o que significava, na época, trair os grandes interesses populares da revolução democrática em favor do estabelecimento do poder das monarquias alemã e francesa, Lukács concebeu a teoria da “*decadência ideológica*”. Remontando a uma história das ideologias, mesmo que de forma fragmentária, e centrando-se no período situado entre as revoluções de 1830 e 1848, ele passou a afirmar que os pensadores burgueses começaram a encobrir as contradições do desenvolvimento social de acordo com as “*necessidades econômicas e políticas da burguesia*”.

Inspirado nas análises de Marx realizadas no *Dezoito de Brumário*, em que está exposto o processo histórico de traição da cultura burguesa à sua própria civilização, ou seja, quando a burguesia passou a renegar as instituições criadas por ela mesma na sua luta contra os entraves do feudalismo, Lukács definiu esse novo momento, de desprezo pelos fatos históricos e a consequente evasão da realidade para uma forma de “*ideologia pura*”, como uma liquidação do período revolucionário da burguesia que agora buscava mistificar as contradições da sociedade, afirmando não ser mais possível o progresso. Nasceu desse novo momento uma burguesia cínica e vulgar que buscava encarar as contradições sociais como naturais, chegando mesmo a declarar que o proletariado não era nada mais do que uma mercadoria mesmo. Desse ponto Marx começou a sua crítica sobre a economia política.

·6 O ponto de partida: a mercadoria

Foi somente com a publicação de *O capital* que Marx conseguiu realizar sua crítica da economia política e do modo de produção capitalista. Para isso encontrou o ponto de partida na mercadoria para começar a realizar a crítica da riqueza capitalista a partir de sua forma elementar, individual. Todavia, apesar de demonstrar que a riqueza da sociedade capitalista se baseava no acúmulo de mercadorias, ele acreditava que a riqueza efetiva de uma sociedade está na:

possibilidade de ampliar sempre o processo de reprodução depende não da duração do trabalho excedente e sim da produtividade deste e do grau de eficiência das condições de produção em que se efetua. De fato, o reino da liberdade começa onde o trabalho deixa de ser determinado por necessidade e por utilidade exteriormente imposta; por natureza, situa-se além da esfera da produção material propriamente dita.

Isso quer dizer que, para denunciar o caráter histórico da riqueza capitalista, e, por conseguinte, todos os seus problemas, Marx iria tomar a “*perspectiva do valor de uso*”, ou seja, a produção que buscava a satisfação das necessidades da sociedade. Na verdade, Lukács definiu com simplicidade que a noção de valor de uso nada mais seria do que um produto do trabalho que o homem utiliza para a reprodução de sua existência, por isso chegou mesmo a afirmar que “*não nos deve escandalizar a utilização da expressão ‘valor de uso’, considerando um termo muito econômico, uma vez que se está falando da gênese*”.

Apesar de ser uma expressão já empregada por Adam Smith, Daniel Bensaid afirmava que a importância da contribuição de Marx residia na “*compreensão de que o valor de uso não se anula no valor de troca, mas conserva sua importância específica*”. Era através da perspectiva do valor de uso que Marx denunciava o caráter de exploração do modo de produção capitalista.

Recorrendo a Aristóteles, que afirmava que todas as mercadorias tinham duas funções, a saber, a sua utilidade e a sua intercambialidade, Moura nos explica que Marx queria demonstrar que o valor de uso “*fundam-se nas qualidades imanentes ao trabalho concreto, produtor de objetos práticos em geral, convertam-se ou não em mercadorias, conditio sine qua non, inclusive, para a existência das mesmas*”.

É preciso entender bem esse ponto, pois ele é muito importante para o estudo da economia política. Para se ter uma ideia do problema, Engels, em 1888, já depois da morte de Marx, escreveu uma carta a Danielson reclamando das confusões que Jevons fazia da teoria do valor, no ponto específico de tomar o valor de troca igual ao valor de uso. Já podendo ver os primeiros desdobramentos da teoria marginalista entre os economistas, Engels escreveu que:

La teoria de moda en estos momentos es la de Stanley Jevons, según la cual el valor es determinado por la utilidad, o dicho de otra forma, valor de cambio = valor de uso, y de otro lado por los límites de la oferta (es decir el costo de producción), lo que simplemente es una forma confusa y desencaminada de decir que el valor está determinado por la oferta y la demanda ¡Por todas partes la economía vulgar!

Mas não se deve esquecer que Marx começou a sua crítica da riqueza capitalista pela mercadoria, por causa da exposição do conteúdo fundamental de sua investigação. Ele não queria começar por uma coisa abstrata, mas pela forma elementar da riqueza na sociedade capitalista, pois assegurava que nunca começava sua análise a partir de conceitos, mas a partir da *“forma sob a qual se apresenta”* a realidade. Para isso precisava partir do fenômeno como aparecia, pois somente daí se podia fazer a sua crítica. Não se pode jamais esquecer que ele acreditava que toda ciência *“seria supérflua se houvesse coincidência imediata entre a aparência e essência das coisas”*.

Para empreender a análise da mercadoria, Marx partiu dos resultados críticos das pesquisas que foram efetuadas na Inglaterra e na França. Começando com Petty e Boisguillebert, encerrando com Ricardo e Sismondi, ele declarou que aceitava *“a redução analítica da mercadoria a trabalho, sob dupla forma de redução do valor de uso a trabalho concreto ou atividade produtiva para um fim determinado, e de redução do valor de troca a tempo de trabalho ou trabalho social igual...”*.

Marx dizia, então, que uma mercadoria é uma coisa ou objeto que busca satisfazer às necessidades humanas. Essas necessidades, quaisquer que sejam elas, de diversos tipos ou maneiras, mudam de acordo com o tempo histórico. Em seus diversos modos de existência a mercadoria pode ser tomada como um meio de subsistência, no sentido mais amplo, e também como algo que pertence ao reino da fantasia e da imaginação. Utilizando a análise do economista Nicolas Barbon, endossou a visão de que as coisas, ou

melhor, as mercadorias, satisfaziam um instinto humano do espírito, de qualquer natureza que fosse, até mesmo do reino da fantasia. Assim, seguindo o mesmo texto que utilizou para iniciar *O capital*, encontrar-se-á a seguinte citação:

E estas são aquelas que, de algum modo, são úteis para satisfazer o espírito, contribuindo para o bem-estar, para o prazer ou para a ostentação. [...] O desejo e as necessidades aumentam com o aumento da riqueza. Do que se deduz que o único homem contente é o rico, porque nada lhe falta.

Assim, para Marx a história da humanidade começava pela produção dos meios para a satisfação das necessidades de sobrevivência, sendo uma condição fundamental de toda a história. Afirmava que “*ainda hoje, como há milênios*”, a produção da própria vida material é realizada através do trabalho a partir de seu intercâmbio necessário com a natureza. Dessa produção resultava o momento das trocas, que se iniciou no intercâmbio realizado entre as comunidades. Desse modo, nem todos os povos conheceram a forma mercadoria, mas, para aqueles que foram submetidos à forma mercantil, os produtos dos seus trabalhos foram transformados em mercadorias.

A circunstância dominante nessas sociedades é o caráter de mercadoria dos produtos produzidos. E todas essas mercadorias precisariam ter alguma utilidade nela mesma, uma vez que não havendo interesse para algum comprador, a mercadoria não teria valor. É a partir daí que ocorre a transformação de uma coisa que tem simplesmente utilidade para passar a ser uma mercadoria.

Na sociedade capitalista, que é a forma de sociedade que Marx se propôs analisar em *O capital*, cada mercadoria possui valor de uso e valor de troca. Por isso, de um lado ele afirmava que os valores de uso “*constituem, ao mesmo tempo, os suportes materiais do valor de troca*”; por outro, que o valor de troca é a forma fenomenal do valor. Expressa uma relação quantitativa, na medida em que troca valores de uso de uma espécie por outra, relação esta que muda no tempo e no espaço. Assim, para que exista valor de troca, para que cada mercadoria seja trocada por outra, é necessário, ao menos, que existam duas mercadorias.

Para que ocorra essa troca, além da já citada necessidade de que haja ao menos duas mercadorias diferentes, é necessário que se encontre algo comum que as iguale, que reduza uma à outra. Para isso, precisa-se abstrair a qualidade inerente a cada uma delas e

ficar somente com o seu aspecto quantitativo. Então, deixando de lado o valor de uso da mercadoria, resta somente o fato de ser produto do trabalho; e, que tipo de trabalho seria esse? Seria um trabalho que perdeu “*as diferentes formas de trabalho concreto, elas não mais se distinguem umas das outras, mas reduzem-se, todas, a uma única espécie de trabalho, o trabalho humano abstrato*”.

Esse é outro ponto crucial da investigação de Marx. É na transformação do trabalho concreto em força de trabalho, ou seja, na demonstração do duplo caráter do trabalho. Ele explicou que da mesma forma como há dois aspectos na mercadoria, valor de uso e valor de troca, o trabalho se dividia em trabalho concreto e trabalho abstrato. Que o que diferencia uma mercadoria da outra em termos qualitativos, é o valor de uso realizado pelo trabalho concreto, que coloca na mercadoria sua utilidade. É pelo trabalho concreto que é possível distinguir os diversos trabalhos pelos quais se produzem as mercadorias ou, nas suas palavras:

No conjunto formado pelos valores-de-uso diferentes ou pelas mercadorias materialmente distintas, manifesta-se um conjunto correspondente dos trabalhos úteis diversos – classificáveis por ordem, gênero, espécie, subespécie e variedade –, a divisão social do trabalho.

Nesse processo, a divisão social do trabalho é condição imprescindível para que haja a produção de mercadorias (e a intensificação da produção de mercadorias estimula a divisão do trabalho), uma vez que os trabalhadores exercerão seus trabalhos (concretos) com fins diferentes, ou seja, produzindo mercadorias com utilidades distintas.

Ficou claro, para Marx, que o valor de uso de cada mercadoria representa uma atividade produtiva determinada, cuja finalidade depende do trabalho útil particular que nela foi empregado. É nesse sentido que uma mercadoria pode ser comparada a outra na relação de troca, ou seja, somente se os seus valores de uso forem distintos; se as características qualitativas de ambas forem diferentes; se os trabalhos nelas incorporados forem qualitativamente distintos.

Se por um lado a mercadoria apresenta valor de uso que provém do trabalho concreto, por outro nela também está contido valor de troca ou, simplesmente, valor, cuja fonte é o trabalho abstrato. Mas, diferentemente do valor de uso, o valor não se caracteriza pela materialidade, e nem tão pouco representa as características qualitativas

da mercadoria, competência do valor de uso; antes, a matéria serve como veículo do valor. O valor, que tem como substância o trabalho abstrato, refere-se aos caracteres quantitativos da mercadoria, ou seja, à quantidade de trabalho ou tempo de trabalho necessário à produção das mercadorias.

No entanto, a forma valor guarda um mistério que a economia política não tratou de mostrar; esse véu místico se encontra na forma comum de valor, a saber, a forma dinheiro. A elucidação da gênese da forma dinheiro foi uma tarefa realizada por Marx. Convém acompanhar esse desdobramento. Inicialmente ele se refere à forma simples, singular ou fortuita do valor, e exemplifica: “*x da mercadoria A = y da mercadoria B, ou x da mercadoria A vale y da mercadoria B*”. Essa forma simples do valor guarda todo o segredo da forma do valor e a dificuldade estaria em sua análise.

No momento em que uma mercadoria é comparada a outra, a primeira assume a forma relativa, ou seja, o valor da primeira mercadoria é expresso na segunda, tal como no modelo a seguir: *x da mercadoria A vale y da mercadoria B*. Essa segunda mercadoria assume, portanto, a forma de equivalente, pois se equivale à primeira. Como diria Marx: “*O papel da primeira mercadoria é ativo; o desempenhado pela segunda, passivo*”. Essa forma de comparação entre as mercadorias se configurará como os dois polos da expressão do valor: a forma relativa do valor e forma de equivalente. A diferenciação entre essas duas formas depende da posição que cada mercadoria ocupa na relação de troca. Nas palavras dele:

Para saber se uma mercadoria se encontra sob a forma relativa do valor ou sob a forma oposta, a de equivalente, basta reparar a posição que ocasionalmente ocupa na expressão do valor, se é a mercadoria cujo valor é expresso ou se é a mercadoria através da qual se expressa o valor.

Partindo do pressuposto de que o elemento comum na relação de troca é o trabalho abstrato, compreende-se, na perspectiva de Marx, como uma mercadoria se relaciona com a outra, pois embora os trabalhos que produziram as mercadorias que estão sendo comparadas sejam diferentes (e precisam ser, caso contrário estarão sendo trocadas mercadorias com utilidades iguais, o que não faz sentido na relação de troca), o trabalho humano abstrato é o que as iguala. E afirmou que:

Só a expressão da equivalência de mercadorias distintas põe à mostra a condição específica do trabalho criador de valor, porque ela realmente reduz à substância comum, a trabalho humano, simplesmente, os trabalhos diferentes incorporados em mercadorias diferentes.

Essa igualdade, no sentido de comparar, realiza-se por meio de suas formas: relativa e equivalente. Uma mercadoria empresta sua materialidade a outra para que nela seja expresso o valor da segunda. Realizada essa comparação a troca pode ser ou não efetivada. Entretanto, embora haja, na produção de uma mercadoria, a criação de valor, este só aparece quando a mercadoria, assim como todas as demais, entra na relação de troca.

Após a forma simples do valor ele continuou seu raciocínio e chegou até a forma total ou extensiva do valor: “*z da mercadoria A = u da mercadoria B, ou = v da mercadoria C, ou = w da mercadoria D, ou = x da mercadoria E, ou = etc.*”. O que se evidencia nessa forma é a característica que determinada mercadoria possui de se comparar com as outras individualmente. Mas foi a forma geral do valor que Marx identificou como forma unitária de manifestação do trabalho humano; essa forma geral do valor representa a forma relativa para outras mercadorias. Através disso, ele identificou a forma de equivalente geral:

O valor de uma mercadoria só adquire expressão geral porque todas as outras mercadorias exprimem seu valor através do mesmo equivalente, e toda nova espécie de mercadoria tem de fazer o mesmo. Evidencia-se, desse modo, que a realidade do valor das mercadorias só pode ser expressa pela totalidade de suas relações sociais, pois essa realidade nada mais é que a “existência social” delas, tendo a forma do valor, portanto, de possuir validade social reconhecida.

Essa chancela social dada ao valor a que Marx se referia, dá à forma de equivalente geral o caráter da forma dinheiro, que passa a ter a capacidade de expressar nela o valor de todas as outras mercadorias, incluindo a mercadoria força de trabalho.

Agora, entra-se em outro ponto decisivo da argumentação crítica de Marx, no que diz respeito ao mundo das mercadorias. Se sua crítica da riqueza capitalista parte pela figura mais singela da tríade fetichóide, ou seja, pela mercadoria, para explicar as relações sociais burguesas, ele demonstra, com grande rigor analítico, como é que esse mundo das mercadorias consegue o aval social para se impôr aos indivíduos, independente de sua vontade ou consentimento. Importante é que, na sociedade que ele se

propõe estudar, “*não são sujeitos nem o ‘valor’ nem o ‘valor de troca’, mas tão somente a mercadoria*”. E o que ele quis dizer com isso?

Apesar de parecer uma coisa simples, preparou-se para convencer o leitor sobre as ilusões de que é vítima, demonstrando que o que parece claro à primeira vista não passa de um engodo, um enigma que deve ser decifrado por meio da crítica. Tome-se aqui as palavras de Jappe, em sua interpretação de Marx:

Que é uma mercadoria? A questão parece estúpida uma vez que qualquer um sabe como responder. Uma mercadoria é um objeto vendido ou comprado que muda de mãos mediante um pagamento. Quanto se paga por ela é coisa que depende de seu valor, e o valor é determinado pela oferta e procura. Paga-se a mercadoria com dinheiro porque a troca direta só é possível nas sociedades muito primitivas. Se alguém pergunta: quanto “valem” vinte metros de tecido? A resposta será: 20 Euros. A mercadoria, o dinheiro e o valor são coisas “óbvias” que se encontram em quase todas as formas conhecidas de vida social a partir da pré-história. Pô-las em discussão pode parecer tão insensato como contestar a força da gravidade.

O que parece uma coisa estúpida, óbvia, na verdade, contém dentro de si uma das coisas mais estranhas que se pode imaginar ao ser humano comum. E não é assim também com vários fatos científicos? Sabe-se que os seus heróis favoritos eram Espártaco e Kleper. Esses dois nomes podem ilustrar o verdadeiro amor pelas descobertas científicas e pelas lutas dos homens. Sabe-se, também, que citava como sua máxima favorita: “*nada do que é humano me é estranho*”. Com essa breve digressão é possível dizer que Marx acreditava estar revolucionando o mundo dos homens, de suas práticas, de seus costumes, daquilo que eles não se questionavam, do que saltava aos olhos de todos como uma verdade simplória.

Esse era para ele o papel da ciência. E isso era o que fazia: questionar o senso comum. Na sua busca por demonstrar o quanto os homens estavam presos às ilusões, ele fez uma análise mais detida naquilo que os homens aceitavam sem questionamentos, parecendo uma discussão banal. Começou dizendo que a mercadoria pode parecer uma coisa trivial, mas que depois de uma análise mais detida, pode-se ver o quanto de “*sutilezas metafísicas e argúcias teológicas*” reside em sua natureza. Deixando de lado aquilo que não traz obstáculo algum à inteligência, a saber, o seu valor de uso, que é somente a propriedade de satisfazer necessidades humanas, Marx entrou no caráter misterioso da mercadoria:

O caráter misterioso da mercadoria não provem do seu valor-de-uso, nem tampouco dos fatores determinantes do valor. E, para isso, há motivos. Primeiro, por mais que difiram os trabalhos úteis ou as atividades produtivas, a verdade fisiológica é que suas funções do organismo humano, e cada uma dessas funções, não importa a forma ou o conteúdo, é essencialmente dispêndio do cérebro, dos nervos, músculos, sentidos etc. do homem. Segundo, quanto ao fator que determina a magnitude do valor, isto é, a duração daquele dispêndio ou a quantidade de trabalho, é possível distinguir claramente a quantidade da qualidade do trabalho. O tempo de trabalho que custa produzir os meios de subsistência interessou, necessariamente, aos homens, em todas as épocas, embora em grau variável com o estágio de desenvolvimento. Por fim, desde que os homens, não importa o modo, trabalhem uns para os outros, adquire o trabalho uma forma social.

Uma vez delineado o que está claro na mercadoria, agora ele inquire o que realmente traz o caráter misterioso da mesma e pergunta de onde vem esse mistério. Sua resposta foi categórica: “*dessa própria forma, claro*”. O caráter misterioso é oriundo, portanto, da própria forma mercadoria, o que significa dizer que há um encobrimento da relação entre as pessoas, oculta por trás das relações entre mercadorias. É uma inversão da realidade que se representa nas consciências dos “sujeitos” do processo como algo natural. Para pensar esse fenômeno Marx teve de recorrer à temática da religião, o que surpreende imediatamente. Será explicado, então, o porquê dessa analogia ao mundo da religiosidade na sociedade moderna, utilizando o conceito de fetichismo.

·7 **O conceito de fetichismo: do nascimento até a significação, por Marx, em “O capital”.**

O nascimento do conceito de fetiche está ligado à história da África Ocidental, num período que vai do século XVI ao século XVII. Segundo Assoun, a etimologia da palavra “fetiche” vem do português “feitiço”. Nesse contexto cultural, na área conhecida como Guiné, que os europeus consideravam a região mais importante econômica e

culturalmente da África, pois era um local privilegiado demograficamente, onde circulavam muitas riquezas, os mesmos puderam buscar um lucrativo comércio, monopolizando esses centros estratégicos. Lévi-Strauss lembrou que Marx tratou da transformação da África como um lugar de caça dos europeus aos “peles-negras”.

Nesse local circulavam metais preciosos, riquezas das mais diversas espécies e um número muito grande de mercadorias especializadas. Os europeus, com vistas ao processo de colonização, respeitavam o intenso intercâmbio lá promovido, mas sempre demarcando a sua superioridade sobre os nativos; isso ficava claro sempre que se recorria a assuntos religiosos. A África era considerada uma terra rica em ouro, mas presa a ídolos que tornavam seu povo inferior. Necessitava da conversão ao cristianismo para abandonar tais ídolos, verdadeiros responsáveis por sua miséria.

Nesse sentido, o primeiro a cunhar a expressão fetichismo foi Charles De Brosses, na sua obra *Histoire des Navigations aux Terres Australes*, de 1756. Todavia, foi na obra *Du Culte Des Dieux Fétiches*, de 1760, amplamente amparada no filósofo inglês David Hume, que De Brosses expôs, pela primeira vez, uma concepção ampla desse fenômeno:

Je demande que l'on me permette de me servir habituellement de cette expression: et quoique dans sa signification propre, ele se rapporte en particulier à la croyance des Nègres de l'Afrique, j'avertis d'avance que je compte en faire également usage un parlant de toute autre nation quelconque, chez qui les objets du culte sont des animaux, ou des êtres inanimés que l'on divinise; même en parlant quelquefois de certains peuples pour qui les objets de cette espèce sont moins des Dieux proprement dits, que des choses douées d'une vertu divine, des oracles, des amulettes, et des talismans préservatifs: car il est assez constant que toutes ces façons de penser n'ont au fond que la même source, et que celle-ci n'est que l'accessoire d'une Religion générale répandue fort au loin sur tout la terre, qui doit être examinée à part, comme faisant une classe particulière parmi les diverses Religions Payennes, toutes assez différentes entr'elles.

Com o conceito formalizado foi somente com dois grandes filósofos do século XIX que ele ganhou uma expressão de longo alcance dentro da própria filosofia: Comte e Hegel. Com os estudos de Auguste Comte, o conceito de fetichismo ganhou uma envergadura tal que serviu para a construção de uma teoria abstrata e total das relações entre a religião e a natureza humana.

Conhecido como o pai do positivismo, Comte procurou construir sua teoria do progresso intelectual no sentido de haver uma conexão entre os três estados que a

humanidade haveria de percorrer. Partindo do fetichismo para chegar ao estado positivo, definiu-a como uma norma forçosa do espírito humano, na direção do espírito científico. Dizia, em seu *Curso de Filosofia Positiva*, que era necessário atravessar os estágios fetichista e metafísico para se chegar ao verdadeiro estado do progresso humano, ou positivo. Apesar de colocar o fetichismo na infância da humanidade deu um grande significado ao mesmo, uma vez que o colocou como base de toda a religião dos homens, estágio absoluto de toda vida universal. Assim, o fetichismo seria confundido com o culto dos ancestrais.

Outro filósofo que, acredita-se, foi muito importante na disseminação do conceito de fetichismo na filosofia, foi Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Muito se acentuou que na filosofia hegeliana o papel do conceito de fetichismo era imperialista e que serviu para manter um julgamento de arbitrariedade sobre as religiões africanas, acusadas de imorais e individualistas. Essa visão não pareceu retratar toda a complexidade da questão. Para Hegel, em sua obra *Filosofia da História*, o fetiche remetia necessariamente a feitiço, palavra criada pelos portugueses, o que demonstra outro problema. De acordo com o filósofo alemão:

Esse é o fetiche, palavra colocada em circulação pelos portugueses e que significa “feitiço”. No feitiço, uma espécie de independência objetiva parece ir contra a fantasia arbitrária dos indivíduos. Porém, essa materialização nada mais é que a intuição de si mesmo e da arbitrariedade individual em si, permanecendo assim o indivíduo senhor de sua imagem. Quando acontece algo desagradável que o feitiço não evitou – por exemplo, quando as chuvas não chegam, quando houve uma má colheita –, eles o amarram e surram, ou destroem, criando ao mesmo tempo um outro – portanto, eles o controlam. Tal feitiço não tem independência religiosa e tampouco artística; é apenas uma criação que exprime a arbitrariedade do criador, e que permanece sob o controle deste. Resumindo, não há relação de dependência nessa religião. O que indica algo mais sublime nos negros é o culto aos mortos, no qual os seus ancestrais são considerados como um poder contra os vivos. Os negros imaginam que os mortos podem se vingar e provocar alguma desgraça, da mesma forma que se acreditava em bruxas na Idade Média. Ainda assim, o poder dos mortos não é tão respeitado quanto o dos vivos, pois os negros comandam os seus mortos e os enfeitiçam.

Se é verdade que Hegel acaba considerando que fazendo essas magias os negros passam a ser vistos como selvagens e indomáveis, não possuindo grau algum de moralidade, ele também dizia uma coisa muito interessante: semelhante à Idade Média, época em que se acreditava em bruxarias, os negros imaginavam que poderiam fazer os

mortos se vingarem dos vivos, detendo, assim, o poder de controlar os mortos. Sendo assim, não fica clara a analogia com a ideia de fetichismo em Marx? Por acaso, não falará Marx do capital como poder que os mortos detêm sobre os vivos? Não fará, em *O capital*, a analogia entre a dominação do ser humano pela religião e subjugação do produtor pelos produtos de suas mãos?

Com isso tudo se quer dizer que o fetichismo em Hegel resguardava um conteúdo muito importante (que fez Marx dizer que Stirner deveria ter prestado mais atenção, mas que “*nem ele mesmo teve tempo de olhar devidamente para a Filosofia da história de Hegel*”), ou seja, a análise da religião como um produto da história. Citando a análise de Hegel sobre os negros, na *Ideologia Alemã*, Marx percebeu que mesmo que Hegel entendesse a história como a “história de espíritos”, de maneira mistificada, ele construiu uma teoria histórica das instituições humanas começando pela religião. Falando, por exemplo, sobre o tema da hierarquia, disse que Hegel “*era suficientemente histórico para não estender o termo hierarquia para além da Idade Média*”. Diferentemente de Comte, que criou uma teoria cumulativa do progresso humano, Hegel conseguiu apreender o momento dialético do processo, que era o que interessava a Marx.

Partindo de uma superação da autoalienação humana de matriz hegeliana-feuerbachiana (mas como Feuerbach não utilizou o conceito de fetiche, aqui ele não será examinado), acredita-se que Marx aplicará a noção de fetichismo, dando um novo sentido às mercadorias produzidas na sociedade mercantil, em *O capital*. Mas, antes disso, há que se mostrar a evolução do conceito ao longo da sua obra.

Um dos primeiros a demonstrar que Marx era um grande estudioso da etnologia foi Lawrence Krader, que ficou conhecido pela publicação dos escritos etnológicos inéditos de Marx. Em seu texto, “*Marx como etnólogo*”, ele contou que esse filósofo, já em 1842, tinha lido a obra de Charles De Brosses que tratava do fetichismo, numa tradução alemã, e também a de Cristoph Meiners, sobre religião comparada.

Lawrence Krader fez um comentário muito interessante sobre a possibilidade de Marx haver herdado o vocábulo de fetichismo de De Brosses (que somente se encontra na segunda edição inglesa dos cadernos etnológicos – ausente da edição espanhola – traduzida da primeira edição inglesa), mesmo que alterando profundamente o seu sentido: “*De Brosses most probably fostered the use of the terms fetish and fetishism in the*

nineteenth century; Marx probably took these, if not the meanings, directly from him”.

Marx estudou, também, antropologia, com Hendrik Steffens, filósofo naturalista, na Universidade de Berlim. Apesar de polêmicas esparsas sobre Darwin e tantos outros, voltou a se deter nessa disciplina e tentou desenvolver sua visão sistemática a respeito desse assunto somente depois dos anos 70, posteriormente à publicação de *O capital*. Por enquanto, encerra-se esse assunto por aqui, mas o mesmo será retomado no terceiro capítulo. O que importa é que: diferentemente do que pensam muitos leitores apressados de Marx, não é somente em *O capital* que o conceito de fetichismo está presente. Aparece, na verdade, ao longo de toda a sua obra, porém com uma acepção diversa à empregada em *O capital*. Parece que Marx utilizou a palavra fetiche já em um dos seus primeiros textos escritos para a *Rheinische Zeitung*, em 1842, sobre o roubo de lenha.

Nos *Manuscritos de Paris*, de 1844, mais conhecidos como *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, na seção de “Aditamentos”, Marx relacionou o conceito de fetichismo com a crítica da economia política (na época conhecida como economia nacional na Alemanha). Explicando que o economista nacional pressupõe um estado paradisíaco original, supondo a unidade originária entre capitalista e trabalhador, Marx denominou a riqueza das nações que ainda se baseava no acúmulo de metais nobres, como idólatra (*Fetischdiener*) das moedas. E disse que: “*a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da práxis e está praticamente mediada, assim como a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva, mostra-se, por exemplo, no fetichismo*”. Foi preciso esperar então um longo tempo, já nos estudos preparatórios de *O capital*, para que o conceito começasse a tomar a forma final, tal como apareceu em sua obra madura.

Foi na obra *Grundrisse*, mais conhecido como rascunho de 1857-8, que hoje passa por uma redescoberta fundamental entre os maiores especialistas do marxismo, que o fetichismo começou a ganhar contornos definitivos. Numa passagem em que está criticando Ricardo, Marx disse que:

O materialismo tosco dos economistas, de considerar como *qualidades naturais* das coisas as relações sociais de produção dos seres humanos e as determinações que as coisas recebem, enquanto que subsumidas a tais relações, é um idealismo igualmente tosco, um fetichismo que atribui às coisas relações sociais como determinações que lhes são imanentes e, assim, as mistifica.

Percebe-se que o sentido aqui ainda está preso à noção de que os economistas estão imersos nas ilusões da consciência, vendo o mundo de uma maneira mistificada. E essa noção parece ganhar contornos bem próximos ao *O capital*, quando Marx, já na *Contribuição à Crítica da Economia Política*, explicou que a relação entre as pessoas, na troca, esconde-se sob a aparência de uma relação entre coisas. E continuou a explicar:

Somente o hábito da vida quotidiana faz considerar como banal e como evidente o fato de uma relação social de produção tomar a forma de um objeto, dando às relações entre as pessoas no seu trabalho o aspecto de uma relação que se estabelece entre as coisas e entre estas coisas e as pessoas. Esta mistificação é ainda muito simples na mercadoria. Toda a gente suspeita, mais ou menos vagamente, que a relação entre as mercadorias enquanto valores de troca é antes uma relação entre as pessoas e sua atividade produtiva recíproca. Esta aparência de simplicidade desaparece nas relações de produção em um nível mais elevado. Todas as ilusões do sistema monetário resultam de não se ver que o dinheiro, sob a forma de um objeto natural de propriedades determinadas, representa uma relação social de produção. Nos economistas modernos, que têm um sorriso sarcástico para com as ilusões do sistema monetário, revela-se a mesma ilusão quando se ocupam se categorias econômicas superiores, por exemplo, do capital.

Assim, o conceito de fetichismo, em Marx, possui importância central em sua obra. Pode-se perceber que a apropriação que ele faz do conceito, transforma muito o seu significado original. Realizando um giro discursivo numa ideia etnocêntrica e preconceituosa contra as religiões não-cristãs, Moura enfatiza que o conceito de fetichismo foi a porta heurística que possibilitou a Marx “*abordar a temática do processo de subordinação real dos homens às coisas, ou a outros homens, pela mediação das coisas, pela conversão dos homens em objetos submetidos aos produtos do seu próprio trabalho*”. Mas isso somente será tratado em *O capital*, quando o conceito de fetichismo se acopla ao de mercadoria, conforme exposto a seguir.

·8 O fetichismo da mercadoria em “O capital”

Chegando agora em *O capital*, o fetichismo passa a ser relacionado com a mercadoria. Marx dedicou uma parte fundamental de seu livro ao “fetichismo da mercadoria e seu segredo”. Esse tópico sempre foi visto pela maioria dos comentadores mais argutos de sua obra, como tendo importância fundamental para o entendimento da mesma. Karl Korsch chegou a afirmar que: *“Marx ha rebasado realmente en su nueva teoria todas las formas y fases de la economia y de la teoria social burguesas precisamente porque ha revelado que todas las categorias econômicas sin excepción forman un único y gran fetiche”*.

Para analisar a primeira forma desse fetichismo – o fetichismo da mercadoria –, antes tem que se perceber que o conceito de fetichismo, em Marx, é uma porta heurística

que torna possível a análise de várias formas mistificadas da realidade, sendo que *“tudo isso tem como coroamento a denúncia do fetichismo mercantil, que vale para o conjunto da tríade fetichóide”*.

Hans Georg Backhaus, um dos iniciadores da *“neue-lecture”* das obras de Marx, parece ser um dos melhores pensadores a apreender os problemas que Marx formulou com a temática do fetichismo da mercadoria. Ele afirmou que, para realizar uma interpretação correta do fetichismo da mercadoria em Marx; para apreender as várias questões pertinentes sobre o mundo contemporâneo, precisa se articular as perguntas certas. E, à maneira de abordar esse tema cabe a seguinte pergunta: como está estruturada a relação social entre as coisas? Por que a relação entre coisas não pode ser somente um encobrimento que oculta a relação entre os homens?

Para explicar esse fenômeno deve-se perceber que é no atributo do valor enquanto resultado do dispêndio de trabalho humano destinado à produção das mercadorias, que está a característica fetichista transformadora do trabalho humano em um hieróglifo social. *“Todo trabalho é, de um lado, dispêndio de força humana de trabalho, no sentido fisiológico, e, nessa qualidade de trabalho humano igual ou abstrato, cria o valor das mercadorias”*.

O valor, como efetiva socialização dos trabalhos incorporados às mercadorias, não pode ser apreendido sensorialmente, embora seja objetivo. No modo de produção capitalista, o valor se torna independente da vontade humana e do conhecimento dos produtores individuais, pois essa produção é, ao mesmo tempo, privada e social, regulada e anárquica. Na troca de mercadorias os homens igualam os seus diferentes trabalhos com valores, de acordo com o que é comum nos seus trabalhos. Esse processo, para Marx, ocorre de um modo tal que os homens não o percebem: *“Fazem isto sem o saber”*. Korsch comparou esse fenômeno a uma tragédia, a uma imposição cega:

una decisión desconocida e incognoscible del destino (de la ‘suerte’ o de la ‘coyuntura’) qué y cuánto se tiene que producir de cosas socialmente útiles en cada rama de la economía, pero el empresario capitalista individual no se enterara sino después – por la venta o la imposibilidad de vender su mercancía, por las oscilaciones de los precios en el mercado, en la bancarrota o en la crisis, para su bien o para su mal – de la medida en que ha actuado de acuerdo con aquella regla desconocida.

Seguindo o mesmo raciocínio Marx afirmou que, mesmo no momento em que os homens percebem, através das descobertas científicas, que o valor – esse hieróglifo social – é uma criação da própria sociedade, os produtores de mercadorias ainda continuam a acreditar nele, de modo tão natural e definitivo, que nada muda em suas práticas. Não sem razão, Grespan disse que: *“Os homens ‘não o sabem, mas o fazem’; e mesmo quando sabem, quando fazem a ‘descoberta científica’ dessa inversão, eles continuam agindo dentro do mundo fetichista”*. Por isso, o valor, quantidade ou tempo de trabalho necessário à produção das mercadorias, é que traz o caráter fetichista em si mesmo. É decorrente de uma “ilusão prática” que nasce da própria realidade, encobrindo a relação entre as pessoas, parecendo ser uma relação entre coisas.

Assim, as relações sociais entre homens pressupõem um tipo de homem determinado: os produtores independentes. As relações entre esses produtores ocorrem pelo caráter social de seus trabalhos, que assumem uma forma de relação social mediada pelos produtos do trabalho. Essa peculiaridade de encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, aparecendo como propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho, oculta a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, refletindo como relação social existente entre os produtos dos seus próprios trabalhos autonomizados frente aos seus produtores. Segundo Marx:

Uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Para encontrar um símile, temos de recorrer à região nebulosa da crença. Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relações entre si e com os seres humanos. É o que ocorre com os produtos da mão humana, no mundo das mercadorias. Chamo a isso de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. É inseparável da produção de mercadorias.

O fetichismo da mercadoria consiste na inversão dos papéis entre as próprias mercadorias e os seus produtores; a relação entre os produtores aparece mediada pelas coisas e a relação entre os produtos do trabalho aparece como relações personificadas. Portanto, as relações entre as mercadorias específicas de um momento da história humana, com sua conseqüente distribuição e divisão social do trabalho, aparecem como naturais, ocultando as relações sociais e não permitindo que os homens vejam que são eles que estão obnubilados nesse processo.

A apropriação privada dos meios de produção, em que cada trabalhador aparece como produtor privado e independente, torna as relações sociais autônomas como se estas, por conta própria, travassem relações entre si a despeito da mediação humana, fugindo ao controle social. De acordo com Grespan:

O “mistério” do teorema do *fetichismo* se apresenta aqui claramente: o trabalho na sociedade burguesa é imediatamente privado, de modo que não há “relações sociais imediatas das pessoas em seu próprio trabalho”, mas somente relações mediadas pela troca de coisas. Surge, assim, uma dualidade fundamental entre o caráter imediatamente privado e aquele só mediadamente social do trabalho [...].

Assim, o processo de troca na sociedade mercantil encobre as relações entre as pessoas, característica que, nas palavras de Marx, já está contida na mercadoria. Grespan explicou que a metáfora do fetichismo é inerente ao mistério que ocorre na troca, quando as coisas parecem ter vida própria e parecem se mover por suas próprias vontades. “*O ‘misterioso’ é que as relações sociais se ocultam por trás das relações entre as mercadorias e as movimentam na troca como se este movimento viesse das coisas mesmas*”.

Uma vez que a forma mercadoria e a relação de valor não aparecem de forma clara, ou seja, como relação entre trabalhos, Marx chegou a dizer que “*uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas*”.

É preciso dizer que um dos estudiosos marxistas que compreendeu o problema do fetichismo da mercadoria com muita clareza foi Lukács. O filósofo húngaro demonstrou que a descoberta de Marx era mais do que uma crítica às ilusões, em que caem os economistas burgueses, que poderia ter sido interpretada como pura questão de subjetivismo. Demonstrando o caráter central que tem esse conceito na estrutura geral de *O capital*, afirmou que:

Essa ilusão fetichista, cuja função consiste em ocultar a realidade e envolver todos os fenômenos da sociedade capitalista, não se limita a mascarar seu caráter histórico, isto é, transitório. Mais exatamente, *essa* ocultação se torna possível somente pelo fato de que todas as formas de objetividade, nas quais o mundo aparece necessária e imediatamente ao homem na sociedade capitalista, ocultam igualmente, em primeiro lugar, as categorias econômicas, sua essência profunda, como formas de objetividade, como categorias de *relações entre os*

homens; as formas de objetividade aparecem como coisas e relações entre coisas.

Para que as mercadorias possam ser trocadas, é necessário que os seus proprietários as levem ao mercado. Nesse processo já está pressuposta toda uma história da civilização e suas correspondentes formas jurídicas. Primeiramente é necessário que exista a propriedade privada dos meios de produção, para que cada pessoa que vá trocar suas mercadorias com as outras tenha uma independência recíproca: a relação jurídica respaldando essa relação econômica de base. Nesse contexto, Marx afirmou que:

Para relacionar essas coisas, umas com as outras, como mercadorias, tem seus responsáveis de comportar-se, reciprocamente, como pessoas cuja vontade reside nessas coisas, de modo que só se aposse da mercadoria do outro, através, portanto, de um ato voluntário comum [...] As pessoas, aqui, só existem, reciprocamente, na função de representantes de mercadorias e, portanto, de donos de mercadorias.

O que interessava a Marx era entender o momento inconsciente de coordenação do processo de troca das mercadorias. Aqui as pessoas agem como personificação de relações econômicas, não interessando o aspecto individual, acidental, dos diversos comportamentos, mas somente uma lógica sistemática das trocas, para que se coloque em marcha a análise do fenômeno principal da obra. Como explicou Rubin, não é o desejo das pessoas que faz o processo de troca, mas a relação entre coisas.

Uma coisa é um intermediário das relações sociais, e a circulação das coisas está indissolúvelmente vinculada ao estabelecimento e realização das relações de produção entre as pessoas. O movimento dos preços das coisas no mercado não é apenas o reflexo das relações de produção entre as pessoas: é a única forma possível de sua manifestação numa sociedade mercantil.

·9 **A mercadoria especial: o dinheiro e seu fetiche**

Após revelar o mistério inerente à forma mercadoria, Marx passou a mostrar como dessa forma se passa à forma dinheiro, através do processo de troca. Para isso, seria necessário pressupor alguns processos históricos: primeiramente, que os membros da sociedade fossem independentes entre si. Para que isso fosse atingido, era preciso que existisse uma relação de direito privado que tivesse um contrato jurídico de base. Assim, já estaria aí instaurada uma *“hipóstase da esfera distributiva sob a forma de mercado”*.

Uma vez que os possuidores de mercadorias estão preocupados em torná-las mercadorias para outros, ou seja, que haja interesse em trocá-las mutuamente, que seja valor-de-uso para outros não importando a maneira como serão utilizadas, o processo de troca passa a ser generalizado, todos participando ao mesmo tempo. É através da rotina e reiteração contínua que esse processo passa a ser uma relação social.

Através de um processo prático as mercadorias são trocadas umas pelas outras, mas mediadas por uma terceira mercadoria que vai para a berlinda, sendo tirada de circulação para poder representar o equivalente geral de todas as mercadorias. Essa mercadoria eleita passa, então, a tomar a forma de dinheiro. De acordo com Marx:

Segundo essa aparência ilusória, uma mercadoria não se torna dinheiro somente porque todas as outras nela representam seu valor, mas, ao contrário, todas as demais nelas expressam seus valores, porque ela é dinheiro. Ao se atingir o resultado final, a fase intermediária desaparece sem deixar vestígios. As mercadorias, então, sem nada fazerem, encontram a figura do seu valor, pronta e acabada, no corpo de uma mercadoria existente fora delas e ao lado delas. Ouro e prata já saem das entranhas da terra como encarnação direta de todo trabalho humano. Daí a magia do dinheiro. Os homens procedem de maneira atomística no processo de produção social e suas relações de produção assumem uma configuração material que não depende de seu controle nem de sua ação consciente individual. Esses fenômenos se manifestam na transformação geral dos produtos do trabalho em mercadorias, transformação que gera a mercadoria equivalente universal, o dinheiro.

Para Marx, o dinheiro é um “*cristal gerado necessariamente pelo processo de troca, e que serve, de fato, para equiparar os diferentes produtos do trabalho e, portanto, para convertê-los em mercadorias*”. É essa “mercadoria especial” que irrompe na história da humanidade, que colocará abaixo, em estilhaço, a vida de diversas comunidades. Segundo Moura:

O poder que do dinheiro emana é, ipso facto, sagrado, enquanto expressa os poderes da socialidade humana abre, ante seus possuidores, os mananciais da riqueza social. Execrado por uns, adorados por outros, o dinheiro manifesta-se com a mesma ambivalência constitutiva do sagrado. Seu fascínio descansa na singular propriedade de representar todas e cada uma das “mercadorias profanas”.

O dinheiro passa a ser o cimento que permeia toda a construção social. A relação entre os homens passa a ser mediada pelo dinheiro, que passa a ter o atributo de comprar tudo o que possa ser convertido em mercadoria, fazendo do seu possuidor um ser que tende à onipotência. Esse poder aquisitivo começa a deslumbrar os homens que ficam

prostrados diante de sua força e sua luz. Ele transforma o seu possuidor numa extensão da força divina, podendo até receber os caracteres de representante das forças maiores ao homem, como encarnação de Deus ou do diabo.

Não pode o dinheiro, e seu possuidor, por extensão, absorver todas as qualidades e forças essenciais daquilo que compra? “*Sou feio, mas posso comprar para mim a mais bela mulher. Portanto, não sou feio, pois o efeito da fealdade, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro*”, escreve Marx num tom de denúncia e indignação. E, referindo-se a Shakespeare, fez observação de duas propriedades que o dinheiro possui e que transformam toda a existência humana em extensão de sua obra: é uma *divindade visível* e uma *prostituta universal*. É uma divindade visível: pois o que não se consegue com as forças individuais, pode-se comprar por intermédio do seu poder. O dinheiro, então, inverte todos os princípios; é a expressão conceitual de um mundo invertido no qual se trocam todas as qualidades humanas por ele. É uma prostituta universal: tudo o que ele toca se transforma em sua essência. Mas, às vezes, os leitores dessas belas páginas de Marx se esquecem de uma ressalva que ele fez:

Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida humana, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro vínculo de todos os vínculos? Não é ele, por isso, também o meio universal de separação? Ele é a verdadeira moeda divisionária [...].

Não se pode esquecer, também, da passagem citada por Marx sobre Shakespeare, extraída da peça *Timão de Atenas*: “*este escravo amarelo vai unir e dissolver religiões,/bendizer amaldiçoados, fazer adorar/a lepra lívida, dar lugar aos ladrões, fazendo-os/sentar no meio dos senadores com títulos,/genuflexões e elogios [...]*”. Assim, ele deixava claro que o possuidor do dinheiro: se sobe aos céus com suas benesses, desce também ao inferno; fica escravo do mesmo e é responsável pelas coisas torpes que são engendradas na sociedade.

A essa aparência ilusória do dinheiro, que expressa nele o valor de todas as outras mercadorias, Marx chamava de “*fetichismo do dinheiro*”, que seria “*nada mais do que o enigma do fetiche da mercadoria em forma patente e deslumbrante*”. Por isso a magia e fascinação que o dinheiro exerce sobre os homens.

Depois de haver demonstrado que dinheiro é mercadoria, mercadoria especial que

pode ser trocada por todas as outras, Marx, procurou, então, explicitar que a dificuldade de entender o papel do dinheiro na sociedade não está na demonstração de que o dinheiro é uma mercadoria, mas quais funções o dinheiro desempenha na realidade social e quais diferentes propriedades ele toma para se distinguir, de uma forma simples de circulação, e aparecer como condição necessária do capital.

O dinheiro é uma forma de equivalente geral do valor; sendo assim, é a “*forma necessária de manifestar-se a medida imanente do valor das mercadorias, o tempo de trabalho*”. E por ter a função de ser medida de valor, de representar o valor das mercadorias, serve como um meio de pagamento e dá ao seu possuidor o poder de se apoderar das mercadorias somente por meio dele.

No mercado podem acontecer mudanças nos preços das mercadorias, independentemente dos valores das mesmas, podendo ocorrer, então, uma discrepância entre valor e preço. A forma preço é a determinação do valor de uma mercadoria expressa na quantidade de mercadoria-dinheiro que a mesma custa. O preço pode estar acima ou abaixo do valor, podendo então admitir, facilmente, um descompasso em relação ao valor das mercadorias.

E, como consequência desse processo pode-se ver que, através da forma preço, se instaura uma diferença qualitativa na sociedade:

Coisas que, em si mesmas, não são mercadorias – por exemplo, honra, consciência etc. –, podem seus donos considerarem alienáveis por dinheiro, e, assim, receber, por meio de seu preço, a forma de mercadoria. Uma coisa pode, formalmente, ter um preço, sem ter um valor.

Outra questão fundamental da circulação de mercadorias é o curso que o dinheiro toma no processo. Através de sua “*repetição monótona e constante*”, ele toma o lugar das mercadorias como ponto de partida na circulação. Assume a função da mercadoria como meio de circulação e metamorfoseia o processo de intercâmbio que passa de M-D-M, ou seja, a troca de mercadorias mediada pelo dinheiro para se tornar D-M-D. Veja esse processo mais de perto.

Quando o possuidor entra no processo de troca, ele troca sua mercadoria por dinheiro, ao que Marx convencionou como M-D, ou, em outro momento, D-M, a troca de dinheiro por mercadoria. E assim fazem todos os outros. Só que os mesmos trocadores

ocupam duas posições diversas: a de comprador e vendedor. E aí reside um problema fundamental da circulação de mercadorias, ou seja, a possibilidade real de crise monetária. Apesar de parecer um simples equilíbrio, à primeira vista, somente aos maiores apologetas da “mão invisível” é possível acreditar que toda a troca mercantil se dará sem desequilíbrio. É aqui que entram alguns problemas fundamentais nesse processo: o tempo diferente nessas trocas, a possibilidade ou o desejo de alguns que não queiram comprar de imediato uma nova mercadoria. Enfim, no mercado ocorre uma dissociação e antítese dos momentos de compra e venda de mercadorias, devido à

contradição imanente à mercadoria, que se patenteia na oposição entre valor-de-uso e valor, no trabalho privado, que tem, ao mesmo tempo, de funcionar como trabalho social imediato, no trabalho concreto particular, que, ao mesmo tempo, só vale como trabalho abstrato geral, e que transparece na oposição entre a personificação das coisas e a representação das pessoas por coisas.

E não faz sentido, também, que o possuidor do dinheiro compre e venda mercadorias para receber o mesmo dinheiro que ele possuía antes de tê-lo colocado no início desse processo. É preciso que a quantidade de dinheiro seja maior no fim do processo de compra e venda, do que aquela que se gastou no início. A troca de dinheiro por dinheiro, por meio de mercadorias é um processo tautológico. Na verdade, só se pode trocar dinheiro, por dinheiro acrescentado, o que Marx convencionou de D-D. Esse dinheiro acrescido no final do processo, ele chama de capital.

Para que possa, o possuidor do dinheiro, conseguir mais dinheiro do que o que ele colocou no início do processo, é preciso que se transforme em capitalista, saindo do processo de circulação das mercadorias e entrando no processo produtivo. Aí ele se tornará um fanático valorizador de valor, cedendo sua vontade e consciência para o capital. Enquanto capital personificado, “*sua alma é a alma do capital*”.

Uma vez capitalista, e não mais mero possuidor de dinheiro, esse novo ator precisa encontrar, no mercado de trabalho, uma mercadoria que tenha a propriedade de ser fonte de valor. Essa é a mercadoria força de trabalho. Passa-se, agora, a explicar essa mercadoria mais atentamente.

**·10 A MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO EM “O CAPITAL”: A
“FATALIDADE OCIDENTAL”**

·11 A importância da descoberta científica da mercadoria força de trabalho

Para se entender a importância que tem a formulação do conceito de força de trabalho, em Marx, para resolver os enigmas nos quais a economia política se debatia, não há ninguém melhor, mais uma vez, do que Engels. Este, discorrendo sobre a

descoberta científica de Marx, no prefácio ao livro segundo de *O capital*, afirmou:

Surgiu então Marx. E em oposição direta a todos os predecessores. Onde estes tinham visto uma solução, via ele apenas um problema. Percebeu que não havia ar desflogistizado nem ar ígneo, mas oxigênio – que não se tratava de comprovar simplesmente um fato econômico, nem do conflito desse fato com a justiça eterna e a moral verdadeira, mas de um fato destinado a revolucionar toda a economia e que oferecia a chave, a quem soubesse utilizá-la, para a compreensão da produção capitalista em seu conjunto.

E qual foi essa descoberta? A descoberta do conceito de força de trabalho em substituição ao de trabalho. Essa foi uma das descobertas fundamentais da sua vida e que lhe possibilitou fazer a descrição de todos os processos, minuciosamente, tais como: a) mostrar que a mercadoria força de trabalho seja a fonte de valor e, ao mesmo tempo, criadora de mais valor do que o que nela se encerra; b) explicar as partes nas quais se divide o capital: constante e variável; c) descrever as formas de mais-valia, relativa e absoluta; d) demonstrar como o salário encobre a exploração econômica da classe trabalhadora.

Primeiramente, precisa-se entender que Marx conceituou como força de trabalho, ou capacidade de trabalho, “*o conjunto das faculdades físicas e mentais existentes no corpo e na personalidade viva de um ser humano, as quais ele põe em ação toda vez que produz valores-de-uso de qualquer espécie*”. E afirmou também que “*o mundo das mercadorias se divide então em duas grandes categorias: de um lado, a força de trabalho; do outro, as próprias mercadorias*”. Com a criação do conceito de força de trabalho considerou que dava uma de suas contribuições positivas à economia política. Partindo da diferença entre o conceito de trabalho e de força de trabalho ele conseguiu dar conta de novas questões, descobrindo a especificidade do valor de uso contido na força de trabalho, crucial para uma análise científica da mais-valia.

O conceito de força de trabalho irá aparecer apenas em meados da década de 1860, mas é formulado, de modo estrito, somente em *O capital*. Esse ponto foi tão importante que Engels, ao republicar a obra *Trabalho Assalariado e Capital*, em 1891, explicou ao leitor que teve que fazer reformulações para a nova edição, uma vez que no tempo da publicação dessa obra, Marx não havia ainda terminado seus estudos sobre a crítica da economia política. Por isso, Engels justificou: “*segundo o original, o operário vende ao*

capitalista o seu trabalho em troca do salário; segundo o texto atual, ele vende a sua força de trabalho. E por essa alteração devo uma explicação”. Continuou, dizendo que esse é o ponto principal da Economia Política, lugar em que a mesma naufragou em suas explicações.

Para afirmar a importância central desse conceito nessa obra, basta ver como Althusser ficou impressionado com o que considerou ser a grande ruptura epistemológica que Marx operou na Economia Política. De acordo com Althusser:

Essa razão pela qual Marx pode colocar *a questão* não enunciada, simplesmente enunciando o conceito presente sob uma forma não-enunciada nos vazios da *resposta*, presente nessa resposta a ponto de produzir e fazer aparecer nela esses mesmos vazios, como os vazios de uma presença. Marx restabelece a continuidade do enunciado ao introduzir e restabelecer no enunciado o conceito de *força de trabalho*, presente nos vazios do enunciado da resposta da economia política clássica – e, estabelecendo-restabelecendo a continuidade da resposta, pela enunciação do conceito de força de trabalho, ele produz ao mesmo tempo *a questão* até então não-formulada, à qual responde a resposta até então sem questão .

Antes de se passar à análise da mercadoria força de trabalho propriamente dita, será feita uma pequena digressão sobre o conceito de trabalho em Marx. Essa definição de trabalho pressupõe um processo metabólico de interação entre o homem e a natureza. O processo de trabalho, de produção de coisas úteis, daquilo que interessa por seus valores de uso, é algo inerente ao ser humano, dado em qualquer sociedade, sem o qual o mesmo não existiria como homem.

Decerto, é no trabalho que o homem se produz a si mesmo. No processo de interação entre o homem e a natureza, ao transformá-la através de seu trabalho, o homem também transforma a sua natureza. O trabalho, por meio da natureza, vai construindo a realidade social que emerge de seu ambiente natural. A história humana é feita pelo homem, todavia, imerso na história natural do planeta. Mas os trabalhos dos homens possuem características peculiares que os fazem se diferenciar dos demais animais. No processo de trabalho o homem prefigura, na mente, aquilo que vai realizar, tendo determinados graus de educação para trabalhos diferentes. Existem, assim, trabalhos simples e outros complexos. Independente disso, quando o homem produz, ele o faz para si e para outros. Para que ocorra o processo de trabalho são necessários alguns elementos: a) atividade adequada a um fim; b) a matéria sobre a qual se trabalha; c) os meios de

trabalho.

Essa simplória digressão sobre o processo de trabalho tinha uma importância fundamental, para Marx, naquilo que tem de “*condição natural eterna da vida humana*”, pois não se pode confundir o processo de trabalho comandado pelo capitalista, quando este consome a força de trabalho como um processo natural. Nesse mundo, que não é natural, existirá sempre a figura do trabalhador, que pode se voltar contra o mundo empobrecido em que o capitalista o jogou. Para Negt:

A advertência de Marx contra a tendência de enxergar a forma capitalista da produção como a forma absoluta, como a *forma natural da produção* e, com isso, de trocar, da perspectiva do capital, trabalhador produtivo e trabalhador produtivo em geral, significa que o “empobrecimento das forças produtivas individuais do trabalhador”, através da “repressão de um mundo de impulsos e disposição produtivos”, não implica simultaneamente o fato de o trabalhador total ter sido empobrecido e ter ficado desprovido de realidade. Os potenciais de protesto que se voltam contra essa função unificadora do capital estão indissociavelmente unidos ao desenvolvimento do próprio capital.

·12 A mercadoria singular: a mercadoria força de trabalho

Depois dessa digressão sobre a importância do conceito de trabalho em Marx, retoma-se a análise das condições de possibilidade da transformação para que o possuidor do dinheiro se transforme em capitalista. Para que ele possa encontrar a mercadoria força de trabalho, a fim de comprar essa mercadoria singular, livremente disponível no mercado, é preciso que duas condições sejam atendidas: a) o trabalhador precisa se apresentar, livremente, como proprietário de sua própria força de trabalho; b) o possuidor da força de trabalho não pode vender mercadorias resultantes de seu trabalho; assim, ele é forçado a vender a força de trabalho que existe nele mesmo.

Esse é um processo social que necessita de continuidade e reiteração ilimitada, só

podendo ocorrer por um tempo limitado, pois o proprietário da força de trabalho só pode vender sua mercadoria (a própria força de trabalho que nele reside), alienando-a sem renunciar à propriedade dela, alugando-a.

Para o possuidor de dinheiro não importa nada mais do que encontrar essa mercadoria livre no mercado. Ele vê o processo todo somente como uma “*divisão especial do mercado de mercadorias*”. Está pressuposto, nesse contrato, a liberdade. O possuidor do dinheiro é livre para comprar a mercadoria que ele necessita e o proprietário da força de trabalho é livre para vender a sua mercadoria, não interessando nada mais do que isso. Lukács chega a afirmar que:

a exposição marxiana das duas mercadorias específicas, qualitativamente diversas entre si – dinheiro e força de trabalho –, fornece-nos, com todo seu detalhamento, uma imagem conclusa e aparentemente completa da primeira produção social propriamente dita, O capitalismo.

Mas Marx não se esqueceu de demarcar a sua posição; a de que estava expondo um processo histórico, caracterizado por circunstâncias especiais, por um modo de produção específico: a produção capitalista. Ele deixou claro que a sua investigação estava relacionada com o desenvolvimento das formas capitalistas de produção, e que se pesquisasse como os produtos tomam a forma de mercadoria, a sua “*pesquisa ultrapassaria a análise da mercadoria*”. Tudo isso fez, para deixar claro que “*também as categorias econômicas que observamos antes trazem a marca da história*”. Portanto, afirmou:

A natureza não produz, de um lado, possuidores de dinheiro ou de mercadorias e, do outro, meros possuidores das próprias forças de trabalho. Esta relação não tem sua origem na natureza, nem mesmo é uma relação social que fosse comum a todos os períodos históricos. Ela é, evidentemente, o resultado de um desenvolvimento histórico anterior, o produto de muitas revoluções econômicas, do desaparecimento de toda uma série de antigas formações da produção social.

Depois de mostrar que o capital demarca um novo período na História da humanidade, Marx começou a analisar as propriedades da mercadoria força de trabalho e disse que, como qualquer mercadoria, ela tem um valor que é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção e também à sua reprodução.

A força de trabalho se confunde com o indivíduo que a contém, que a detém. Para tanto, é necessário que esse indivíduo sobreviva. Assim, o indivíduo tem que ter garantida uma certa quantidade de bens de consumo necessários à sua sobrevivência; é preciso que tenha assegurado os meios de subsistência mínimos.

Para que o proprietário da força de trabalho tenha garantido o acesso a esses meios de subsistência mínimos, é necessário que o mesmo trabalhe o tempo que custa produzir esses produtos que suprirão a sua manutenção; que crie o valor correspondente a ele. Para isso, ele tem que pôr a sua força de trabalho em ação: trabalhando, gastando sua energia, sua força física e mental. Mas esse processo tem que se renovar sempre para que o mesmo possa repetir, a cada dia, esse trabalho, em condições de força e saúde sempre estáveis. Esses meios de subsistência devem ser suficientes para manter o nível de vida do trabalhador.

Todavia, é importante esclarecer que esses meios necessários para resguardar a existência e perpetuação da classe trabalhadora são sempre variados, de acordo com a cultura e geografia de cada país. Nas determinações das necessidades básicas de alimentação, vestuário, habitação, etc., entra um “*elemento histórico e moral*”, ou seja, que essas necessidades mínimas e sua respectiva maneira de satisfazer-se encerra um elemento histórico, de formação e desenvolvimento de certos “*hábitos e exigências peculiares*”, próprios da condição de cada classe trabalhadora nacional. Mas, se for feita abstração do tempo e das lutas políticas, tomando um país determinado, num tempo determinado, o valor da força de trabalho é a quantidade de bens necessários à sua subsistência.

Outra peculiaridade é que o proprietário da força de trabalho é finito. Sendo certo que o mesmo seguirá o curso natural de sua espécie, é preciso assegurar a taxa de reposição necessária à perpetuação, no mercado, dessa “*raça peculiar de possuidores de mercadorias*”. É através da reprodução humana na procriação, processo natural que assegura a perpetuação das sociedades humanas, que ocorre a produção de novos indivíduos. Por isso, é necessário levar em consideração os custos de reprodução da classe trabalhadora, para que o mesmo possa sobreviver, reproduzir e sustentar a sua família.

Ademais, é necessário, também, que entrem no custo do valor da produção de força

de trabalho, os investimentos com educação. Dado que o trabalho do ser humano é sempre cultural, aprendido e específico, segundo a história, ou seja, a natureza humana se transforma cada vez que muda o seu modo de produzir a sua sobrevivência; é preciso educação e treino para que os proprietários da força de trabalho tenham destreza e conhecimento para produzir as mercadorias. Sem um nível técnico de instrução para determinados trabalhos, por mais simples que seja, não é possível fazer com que o processo de produção siga o seu curso em ritmo normal.

E, por fim, deve-se esclarecer que existe um limite último do valor da força de trabalho. Esse limite, ou barreira mínima, é a quantidade mínima necessária, indispensável para a sobrevivência do ser humano. Sem esses meios mínimos de sobrevivência não é possível que o proprietário da força de trabalho subsista. Sendo assim, é preciso garantir, pelo menos, a quantidade diária de bens para que ele possa manter o seu corpo. Sem ao menos garantir isso, o vendedor da força de trabalho não teria as condições mínimas de se vender no mercado.

Demonstradas as condições necessárias para que o capitalista possa, através do processo de consumo da força de trabalho, que é a única mercadoria que gera valor e mais o valor que nela encerra, conseguir transformar o seu dinheiro inicialmente investido, em dinheiro aumentado, não seria demais lembrar a imagem teatral da “*fisionomia dos personagens do nosso drama*” que Marx deixou:

O antigo dono do dinheiro marcha agora à frente, como capitalista; segue-o o proprietário da força de trabalho, como seu trabalhador. O primeiro, com um ar importante, sorriso velhaco e ávido de negócios; o segundo, tímido, contrafeito, como alguém que vendeu sua própria pele e apenas espera ser esfolado.

Agora que o possuidor de dinheiro se transformou no capitalista, é preciso que ele entregue sua “*alma ao capital*”, essa “*entidade que opera automaticamente*”. E para que possa ser agente desse processo, a saber, o de valorização do valor, é preciso que ele ponha a força de trabalho para trabalhar. É somente através do consumo da força de trabalho, ou seja, quando a força de trabalho está em ação, no trabalho, é que se pode consumir o valor de uso da única mercadoria cujo uso é capaz de criar valor.

Está claro que para que exista a produção de mercadorias, é necessário que existam

consumidores que se interessem por sua utilidade. É, então, impensável, a produção, sem que exista o consumo correspondente, sem o interesse pelo valor de uso particular produzido. O capitalista é quem tem o controle do processo de produção e, sendo assim, somente será produzido aquilo que lhe interessa na busca por extrair mais-valia da mercadoria que ele comprou com o seu dinheiro. Mas isso não muda em nada determinadas propriedades inerentes ao trabalho que ele contratou. Então, veja-se isso mais de perto.

O capitalista sabe, de antemão, com a capacidade de prefiguração que é inerente a todo ser humano que, desde que comprou a força de trabalho para dela extrair uma diferença entre o valor que paga pela sua característica específica de ser fonte de valor e de mais valor que nela tem, que precisa ficar atento, cuidar zelosamente do processo e do tempo de trabalho que ele alugou a força de trabalho e a colocou a seu serviço. Para isso, não só se utilizará da vigilância e de todas as artimanhas necessárias, para extrair o máximo possível de mais trabalho na jornada normal do trabalhador, e que também assusta o mesmo com as punições devidas.

·13 O trabalhador: a personificação da força de trabalho

Agora, veja-se o processo do ponto de vista do trabalhador. Assim como o capitalista personifica o capital, o trabalhador personifica o trabalho assalariado, foi o que disse Marx no seu texto ‘Resultados do Processo de Produção Imediata’ (conhecido como o Capítulo VI, Inédito, de “*O capital*”): “*do mesmo modo, o operário funciona unicamente como trabalho personificado*”.

Dizendo melhor, Marx afirmou que o “*próprio homem, visto como personificação da força de trabalho, é um objeto natural, uma coisa viva e consciente, e o próprio*

trabalho é a manifestação externa, objetiva, dessa força". Por isso, pode-se ver que ele passou a olhar o processo de trabalho do ponto de vista do trabalhador, enquanto vendedor da mercadoria, que é sua propriedade, a saber, a força de trabalho.

E como é que o trabalhador, mesmo desprovido dos meios de produção, pode interessar ao capitalista? O que ele possuiria para atrair a atenção do capitalista? A resposta pode parecer simples, mas é somente porque possui uma mercadoria especial que dá, ao capitalista, a possibilidade de conservar o valor de seu capital e de, simultaneamente, aumentá-lo, é que atrai para si a atenção zelosa daquele que o contratou para trabalhar. Essa mercadoria especial, a força de trabalho, quando colocada em ação tem o dom natural de "*conservar valor na ocasião que o acrescenta, um dom que nada custa ao trabalhador*", mas que é importante para o capitalista, pois é a mola propulsora absoluta do capital, que busca sempre extrair mais-valia como sua lei absoluta.

Claro que não se pode deixar de ressaltar que quando o capitalista está demasiado satisfeito com os resultados positivos de seus investimentos, passa a desdenhar desse dom, podendo até destruí-lo, ou deformá-lo, em função de seu interesse em acumular sempre mais-valia, pois ele acredita que poderá repor esse "*dom gratuito do trabalho*", que muito lhe interessa, sem grandes dificuldades. Às vezes ele procura, no mercado, o trabalhador, ou o próprio trabalhador, possuidor desse dom, pode vir até ele para oferecer os seus serviços. Todavia, esse desprezo acaba quando, num momento de crise, ocorrem interrupções no processo de trabalho, voltando o capitalista, mais uma vez, suas atenções para esse dom, essa mercadoria que é responsável por sua sobrevivência no mercado; pois o capitalista que não acumular mais-valia se destrói.

A mais-valia é a forma específica que assume a exploração da força de trabalho no mundo capitalista. Esta, por sua vez, é a instauração histórica de uma forma de produzir riquezas por meio da produção de mercadorias, através da exploração de uma mercadoria singular: a força de trabalho.

O capitalista, responsável pelo processo de valorização do valor, necessita, através de uma certa quantidade de dinheiro, comprar o valor-de-uso da força de trabalho do trabalhador, para que possa vender o produto que lhe pertence no final do processo. Esse dinheiro, que agora se transformou em capital, pois foi empregado na compra dos meios de produção e da força de trabalho, foi desembolsado para retirar um excedente de valor

que foi produzido pela exploração da força de trabalho. Assim, Marx decompôs esse capital aplicado em duas partes: a) capital constante; b) capital variável.

Para Marx, o capital constante seria o adiantado pelo capitalista para comprar os meios de produção necessários para a produção das mercadorias. Esse seria o capital adiantado, que não cresce, porque não possui a peculiaridade de criar valor. O capital constante apenas transfere o seu próprio valor para as mercadorias.

Em contraposição ao descrito acima, o capital variável é a parte que cresce no final do processo de produção de mercadorias. A ele corresponde a parte do valor das mercadorias que aumenta, depois de produzidas, pois é a parte do capital que é investido na compra da mercadoria, que tem a propriedade de ser fonte de valor. E já foi visto que essa fonte de valor é, sempre, a fonte de um valor aumentado por sua capacidade inerente de gerar valor e mais-valia. É na mercadoria força de trabalho, na qual se investe o capital variável, cujo próprio nome já diz, que pode fazer o capital variar em sua quantidade.

Essa quantidade de valor a mais é o nome que se dá à mais-valia. É através do consumo da força de trabalho, quando o trabalhador está em ação na sua jornada de trabalho, que ocorre as duas maneiras de extrair essa mais-valia: a absoluta e a relativa.

A jornada de trabalho nada mais é que o tempo de trabalho em que o trabalhador aluga sua força de trabalho ao capitalista, recebendo, em troca, certa quantidade de dinheiro para que possa assegurar sua existência. A jornada de trabalho foi dividida, por Marx, em dois momentos: a) trabalho necessário; e b) trabalho excedente. O primeiro se refere à remuneração obtida pelo trabalhador ao vender sua força de trabalho, estando estritamente ligado à manutenção das condições materiais de existência do próprio trabalhador; e, o segundo, representa o excedente apropriado pelo capitalista e que foi compreendido por Marx como um trabalho não pago.

A partir daí, pode-se compreender os conceitos de mais-valia absoluta e mais-valia relativa. A primeira maneira ocorre quando o capitalista prolonga o tempo da jornada de trabalho com o objetivo de extrair mais excedente, ou seja, extrai mais-valia a partir do aumento do trabalho excedente. Essa seria a maneira mais fácil e perceptível de apreensão do fenômeno. Já a extração da mais-valia relativa ocorre quando há incremento na produtividade, a partir da inserção de tecnologia visando o aumento da mesma, sem, contudo, aumentar a jornada de trabalho. Entretanto, essas duas modalidades de extração

de mais-valia podem ser utilizadas ao mesmo tempo; para tanto, aumenta-se o tempo da jornada de trabalho e, concomitantemente, intensifica-a, através do incremento de tecnologia ao processo produtivo.

O trabalho necessário é o equivalente ao valor que o trabalhador cria para se reproduzir. É, tempo de trabalho necessário, aquela parte da jornada de trabalho em que o trabalhador trabalha para produzir os meios de subsistência necessários ao seu consumo, para que possa continuar trabalhando reiteradamente. Já o trabalho excedente, através do qual o capitalista embolsa a mais-valia, é o trabalho não-pago; é o tempo de trabalho em que o trabalhador nada cria para si e o que mais interessa ao capitalista, sendo, na verdade, sua razão de existir. Mas, atente-se para uma importante observação de Marx: para o trabalhador, na verdade, importam os dois trabalhos, pois mesmo que ele não saiba, se o seu trabalho não produzir a mais-valia do capitalista, o mesmo não terá a sua subsistência garantida; uma coisa depende da outra.

Faz-se necessário lembrar que esta exposição está se restringindo ao pressuposto da análise de Marx, de aceitar que a força de trabalho é comprada e vendida pelo seu valor que, por sua vez, é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção, assim como o valor de qualquer outra mercadoria. Assim, o capitalista sempre compra a força de trabalho por um determinado prazo e, durante aquele período, ele se utilizará desse valor-de-uso que agora lhe pertence, numa jornada de trabalho regulamentada, para dela extrair a sua mais-valia. É exatamente aí que reside um problema fundamental, a saber, a luta pelo controle da jornada de trabalho. Segundo Marx:

O capital é trabalho morto que, como um vampiro, se reanima sugando trabalho vivo, e, quanto mais o suga, mais forte se torna. O tempo em que o trabalhador trabalha é o tempo durante o qual O capitalista consome a força de trabalho que comprou. Se o trabalhador consome em seu proveito o tempo que tem disponível, furta O capitalista. O capitalista apoia-se na lei da troca de mercadorias. Como qualquer outro comprador, procura extrair o maior proveito do valor-de-uso de sua mercadoria .

Esse é somente um lado da moeda. Porque, se o capitalista quer exigir aquilo que é seu, que comprou e lhe pertence por direito, assim também ocorre com o trabalhador. Como o mesmo sente que o trabalho por ele executado é um trabalho forçado,

degradante, ele, que só tem uma mercadoria para vender e que, pela peculiaridade, é a venda de sua força de trabalho por um aluguel por tempo determinado, necessita impor o seu direito, através da limitação da jornada de trabalho, a um tempo normal, pois no resto do tempo, ou seja, no seu tempo livre, ele precisa viver. Assim, na contradição de dois interesses fundamentais, Marx somente pode se exprimir com essas palavras:

Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadorias. Entre direitos iguais e opostos, decide a força. Assim, a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como luta pela limitação da jornada de trabalho, um embate que se trava entre a classe trabalhadora e a classe capitalista.

O trabalhador é “*tempo de trabalho personificado*”, e, como sabemos que a produção capitalista visa sempre a mais-valia, absorção de trabalho excedente, o trabalhador logo percebe que para o capital só interessa que o mesmo viva sempre em função de seu tempo de trabalho, reduzindo, assim, seu tempo livre, aquele em que não está trabalhando, ao mínimo possível.

O trabalhador sabe que o capital busca sempre violar os limites da jornada de trabalho. Para o capital não interessa saber se o trabalhador tem necessidade de educação, de lazer, se precisa cuidar de seu corpo, etc. Sempre que possível o capital buscará ultrapassar qualquer limite corporal ou cultural, para que possa estender seus ardis de usurpador da vida que o trabalhador teria direito, se o mesmo não lhe impuser freios, podendo até chegar à morte deste. Nas palavras de Marx:

Não é a conservação normal da força de trabalho que determina o limite da jornada de trabalho; ao contrário, é o maior dispêndio possível diário, por mais prejudicial, violento e doloroso que seja, que determina o limite do tempo de descanso do trabalhador. O capital não se preocupa com a duração da vida da força de trabalho. Interessa-lhe exclusivamente o máximo de força de trabalho que pode ser posta em atividade. Atinge esse objetivo encurtando a duração da força de trabalho, como um agricultor voraz que consegue uma grande produção exaurindo a terra de sua fertilidade.

A produção capitalista é essencialmente produção de mais-valia, absorção de trabalho excedente, ao prolongar o dia de trabalho, não causa apenas a atrofia da força humana de trabalho, à qual rouba suas condições normais, morais e físicas de atividade e desenvolvimento. Ela ocasiona o esgotamento prematuro e a morte da própria força de trabalho. Aumenta o tempo de produção do trabalhador num período determinado, encurtando a duração da sua vida.

Mesmo depois dessas palavras duras, Marx surpreendeu dizendo que o capital tem “*boas razões*” para fazer o que faz com o trabalhador. Diferentemente do que se poderia acreditar à primeira vista, ele não culpou os capitalistas pela imposição do sofrimento às gerações de trabalhadores. Deixou bem claro que “*de modo geral, isto, não depende, entretanto, da boa ou má vontade de cada capitalista*”, mas afirmou que é resultado da livre competição que “*torna as leis imanes da própria produção capitalista leis externas, compulsórias para cada capitalista individualmente considerado*”.

Para que os trabalhadores façam frente aos seus sofrimentos, é necessário, segundo Marx, que imponham aos capitalistas, como classe, em sua totalidade, o estabelecimento de uma jornada de trabalho cada vez mais limitadora às violações do capital, em seu impulso cego e desmedido. E, mais uma vez, numa frase das mais importantes de toda a obra *O capital*, afirmou: “*O estabelecimento de uma jornada normal de trabalho é o resultado de uma luta multissecular entre o capitalista e o trabalhador*”.

Marx não nega como se consegue que a classe capitalista respeite os limites instituídos de uma jornada de trabalho para o trabalhador. Recorrendo à história das regulamentações da jornada de trabalho, em algumas produções e países, fica claro que ele acreditava que somente a luta de classes é que torna capaz de fazer a classe trabalhadora enfrentar a classe capitalista. E escreveu: “*A instituição de uma jornada normal de trabalho é, por isso, o resultado de uma guerra civil de longa duração, mais ou menos oculta, entre a classe capitalista e a classe trabalhadora*”.

Mais adiante, ainda nesse capítulo extremamente político da obra, que mais se assemelha a um “*autêntico acto político*”, Marx ultrapassa o seu papel de cientista e se torna um ativista igualmente ao que era nas reuniões da Internacional, o que tantas vezes atrapalhou o término dos estudos sobre sua obra definitiva, *O capital*. Concluiu o capítulo sobre a jornada de trabalho apregoando a substituição dos direitos humanos por uma nova divisa, inspirada nas necessidades práticas da classe trabalhadora. E num arremate surpreendente contra a escravidão e condenação à morte da classe trabalhadora, disse Marx:

Temos de confessar que nosso trabalhador sai do processo de produção de maneira diferente daquela em que nele entrou. No mercado, encontra-mo-lo como possuidor da mercadoria chamada força de trabalho, em face de outros possuidores de mercadorias; vendedor, em face de outros vendedores. O

contrato pelo qual vendeu sua força de trabalho ao capitalista demonstra, por assim dizer, preto no branco, que ele dispõe livremente de si mesmo. Concluído o negócio, descobre-se que ele não é nenhum agente livre, que o tempo em que está livre para vender sua força de trabalho é o tempo em que é forçado a vendê-la e que seu vampiro não o solta “enquanto houver um músculo, um nervo, uma gota de sangue a explorar”. Para proteger-se contra “a serpente de seus tormentos”, têm os trabalhadores de se unir e, como classe, compeli-la a que promulgue uma lei que seja uma barreira social intransponível, capaz de impedi-los definitivamente de venderem a si mesmos e à sua descendência ao capital, mediante livre acordo que os condena à morte e à escravatura. O pomposo catálogo dos direitos inalienáveis do homem será, assim, substituído pela modesta Magna Carta que limita legalmente a jornada de trabalho e estabelece claramente, por fim, “quando termina o tempo que o trabalhador vende e quando começa o tempo que lhe pertence”. Que transformação!

Ainda que Marx ensinasse à classe trabalhadora a lutar pela sua emancipação, é necessário voltar a estudar as condições de comando que o capital tem sobre essa classe. E a primeira coerção que sofre, é a tentativa de fazer com que ela sempre ultrapasse a barreira de suas necessidades vitais. Foi com o desenvolvimento das condições técnicas, pela burguesia ascendente, que o mundo moderno se transformou no mundo do trabalho. O que, em outros modos de produção anteriores, estava submetido ao trabalho compulsório, no modo de produção capitalista, o capital exigiu que as pautas produtivas anteriores fossem superadas e que ocorresse um aumento na força produtiva do trabalho.

O propósito de reduzir o tempo de trabalho da produção de mercadorias, para que assim pudesse reduzir os custos de sua produção, nunca teve o motivo expresso de reduzir a jornada de trabalho para que os trabalhadores pudessem ter mais tempo livre. Na verdade, barateando o valor das próprias mercadorias produzidas, o capital também baratearia o custo do próprio trabalhador. Assim, fica claro que a elevação de produtividade do trabalho não tem como objetivo favorecer o trabalhador (mesmo que o aumento da riqueza material possa beneficiá-lo), e que o capital nunca teve esse propósito em seu horizonte de expectativas.

Por isso, o capital, sempre que buscou inovações técnicas ou científicas foi com o propósito de comandar cada vez mais trabalho, a fim de poder aumentar a produtividade do trabalho. O melhor exemplo disso estaria na cooperação.

Apesar de ser uma disposição natural dos homens, enquanto animais gregários, e, por isso, o trabalho ser sempre coletivo, a cooperação no sistema capitalista foi uma forma nova de organizar o processo de trabalho, por meio de conexões. Superando os

regimes anteriores, marcados pela forma de produção artesanal ou numa forma mecânica de trabalhadores isolados, como no trabalho combinado, que no fundo era um trabalho individual, o capital inventou a forma de trabalhar planificada. A essa nova forma de organizar a força de trabalho coletiva, Marx nominou de “*força produtiva nova*”.

Essa força coletiva, a força produtiva nova, grande responsável pelo aumento da produtividade do trabalho, faz com que o trabalhador, por meio da cooperação e de forma espetacular, rompa os “*limites de sua individualidade e desenvolva a capacidade de sua espécie*”. Os trabalhadores, cooperando no processo de trabalho, trazem um ganho imenso para o capital, mas também necessitam do comando e da vigilância dobrada do capitalista na fábrica, como se estivessem num campo de batalha.

É essa transformação qualitativa do trabalho que faz o burguês sonhar com um mundo prostrado debaixo dos seus pés. Cada trabalhador, cumprindo sua função na divisão parcial do trabalho, aumentando a produtividade, cumprindo, com rigor estrito, os ditames da fábrica, está seguindo a disciplina que os capitalistas querem levar para a sociedade, sonhando em transformá-la numa fábrica. Mas o outro lado dessa mesma moeda é que esse espírito capitalista, que quer o controle dos trabalhadores com a mais férrea disciplina, quando é perguntado como organizar a produção social, segundo um modelo racional de gestão, sente-se controlado e reclama dos “*ataques aos invioláveis direitos de propriedade, de liberdade e de iniciativa do gênio capitalista*”.

A lógica de organização e de disciplina que querem para os trabalhadores é oposta à que querem para si mesmos. Assim, a classe capitalista não pode ouvir falar em outra coisa a não ser na liberdade de disputar o mercado no qual se transformaram em produtores independentes. Entra em cena o chamado espírito aventureiro do capitalista, que não considera outra coisa senão a autoridade do mercado, expresso na liberdade de concorrência. E Marx afirma que não existe autoridade

além da concorrência, além da coação exercida sobre eles pela pressão dos recíprocos interesses, do mesmo modo que no reino animal a guerra de todos contra todos, o *bellum omnium contra omnes*.

É a disciplina dos corpos buscando a transformação em dóceis caracteres, submissos, feminilizados, submetidos aos “animais ferozes” que querem reinar sobre

todos, como no reino animal. Em uma investigação que tem pontos de contato com *O capital*, Foucault, em *Vigiar e Punir*, chegou a dizer que Marx faz uma “*analogia entre os problemas de divisão do trabalho e os de tática militar*”.

Foucault seguiu explicando, utilizando-se, de maneira similar a Marx, da oposição entre a vontade dos trabalhadores e a dos patrões, que a vigilância é um elemento inseparável do sistema de produção industrial, chegando a ser “*um operador econômico decisivo, na medida em que é ao mesmo tempo uma peça interna no aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar*”.

Na verdade, a estrutura da fábrica veio subverter todos os costumes antes estabelecidos pelas pautas produtivas anteriores: modificou a produtividade do trabalho, seus meios técnicos, a destreza necessária para trabalhar com as máquinas, e, além de tudo, introduziu a família do trabalhador, com todos os seus membros, independente de idade e de sexo, na obrigatoriedade do trabalho. Por isso, o capital industrial, desde que existe, precisa que o capitalista consiga transpassar todas as barreiras que impedem a sua natureza de querer se expandir cada vez mais. E a barreira fundamental do capital é o próprio homem.

Uma das táticas fundamentais de quebrar a resistência da classe trabalhadora contra as violações habituais de sua prática é a formação de uma aristocracia operária. Esses trabalhadores, que têm um conhecimento técnico superior aos que trabalham na fábrica, possuindo, muitas vezes, formação científica, são responsáveis pela divisão da classe trabalhadora em seu lugar de trabalho.

Assim, os trabalhadores com menor grau de instrução são lembrados, recorrentemente, por seus patrões, que o nível de exigência necessária para o trabalho que realizam é muito baixo, e que qualquer um pode aprender rapidamente a trabalhar com máquinas que têm alta performance, diferente daqueles que as operam. Então, não lhes restando alternativas, e mais que constrangidos se entregam ao trabalho na fábrica, que “*exaure os nervos ao extremo, suprime o jogo variado dos músculos e confisca toda a atividade livre do trabalhador; física e espiritual*”.

Começa, então, uma resistência dos trabalhadores contra a situação de perigo à qual foram lançados. Mesmo existindo confrontos entre os trabalhadores de sua classe, temendo sempre o abismo de não garantir a própria sobrevivência, na iminência de perder

o seu pequeno salário, seguem na luta por melhores condições de trabalho e vida. Marx chegou ao ponto de chamar as fábricas de “*penitenciárias abrandadas*”. Apesar de sofrerem diversas humilhações, mesmo vilipendiados pela violação dos direitos costumeiros de sua própria família, e cansados da exaustão do trabalho na fábrica, os trabalhadores percebem que precisam lutar contra “*o roubo sistemático das condições de vida*” deles durante o trabalho.

Se a luta dos trabalhadores sempre ocorreu contra os capitalistas, foi com a introdução da máquina que eles lutaram, pela primeira vez, contra o próprio instrumental de trabalho. Então, os trabalhadores começaram a quebrá-las, reputando-as como as grandes responsáveis pelos seus sofrimentos.

A maquinaria sempre fora utilizada pelo capital para aumentar a produtividade do trabalho e vencer a resistência natural dos trabalhadores. Apesar de apresentar a ciência e sua aplicação técnica como um feito da civilização que traz o progresso humano, com um otimismo econômico que não tem os menores escrúpulos diante da gritante realidade contraditória que se encontra à sua frente, o capital, na verdade, acaba sempre por trazer grandes danos à natureza. De modo impressionantemente antecipador sobre futuros problemas ecológicos, Marx dizia que:

Na agricultura moderna, como na indústria urbana, o aumento da força produtiva e a maior mobilização do trabalho obtêm-se com a devastação e a ruína física da força de trabalho. E todo progresso na agricultura capitalista significa progresso na arte de despojar não só o trabalhador, mas também o solo; e todo aumento da fertilidade da terra num tempo dado significa esgotamento mais rápido das fontes duradouras dessa fertilidade.

A maquinaria foi sempre um meio de produzir maior extração de mais-valia nas mãos do capital. Apesar de aclamada benfeitora da humanidade, serviu para o prolongamento da jornada de trabalho, controle dos trabalhadores, e sempre provocou uma fascinação nos mesmos. Muito se falou em se ganhar mais tempo livre, mas o que diminuiu a jornada de trabalho da classe trabalhadora foi a luta de classes. Em resumo, não se poderia concluir melhor o efeito da maquinaria, aliada à ciência e à técnica moderna, do que nas palavras sintetizadoras de Marx: “*A produção capitalista, portanto, só desenvolve a técnica e a combinação do processo social da produção, exaurindo as fontes originais de toda a riqueza: a terra e o trabalhador*”.

Logo os trabalhadores começaram a entender que a violência estava concentrada contra o alvo errado. Até mais ou menos a terceira década do século dezenove, as invenções técnicas conseguiram oferecer armas poderosas contra a resistência da classe trabalhadora. Mas não demorou, e foi logo ali, ainda na primeira metade do século dezenove, que os povos já tinham visto as dificuldades que iriam enfrentar na sua luta pela liberdade do trabalho, liberdade do trabalhador na sua jornada por melhores condições de vida. Seria um tempo de chamas que incendiaria toda a Europa. Já se estava na “primavera dos povos”. E Marx já era comunista.

·14 **O Salário**

A produção capitalista, por de ser um sistema de produção de mercadorias, busca sempre o trabalho produtivo não tendo como objetivo principal a satisfação das necessidades dos produtores. Ela visa, antes de tudo, a extração da mais-valia, que é

aquilo que justifica o empreendimento capitalista em si mesmo. Sem a extração de mais-valia o capital não poderia continuar a viver, pois o mesmo subsiste através do processo de exploração do trabalho vivo.

Assim, para o capital, o único trabalho que importa é o trabalho produtivo. Na acepção da economia política, trabalho produtivo é trabalho para o capital. O trabalhador não produz para si, ele produz aquilo que interessa ao capital, que é a mais-valia. Para o capital, todo trabalhador que não produz mais-valia é um trabalhador improdutivo, que não serve ao capital no seu processo de autoexpansão. Marx chegou a dizer que “*ser trabalhador produtivo não é felicidade, mas azar*”.

Seria importante lembrar, também, que esse processo só pode ocorrer quando o trabalhador tem alta produtividade técnica em seu trabalho, pois se o mesmo necessita de todo o seu tempo para produzir sua subsistência e de sua família, ele não tem como trabalhar para o capitalista. Por isso, o capitalismo é a forma mais desenvolvida da produção social, processo de longo acúmulo de desenvolvimento das forças produtivas. Desse modo, fica claro que “*a produtividade do trabalho que encontra e que lhe serve de ponto de partida é uma dívida não da natureza, mas de uma história que abrange milhares de séculos*”.

Portanto, as maneiras mais danosas para o trabalhador estão sempre ligadas ao prolongamento da jornada de trabalho e/ou à intensificação do trabalho pelo incremento de tecnologia. Essas maneiras sempre geram mais desgaste da força de trabalho, mesmo que ocorra a compensação através de um salário maior. Até certo ponto, pode-se prolongar a jornada de trabalho, mas ultrapassado o limite, coloca-se em risco as condições normais de reprodução do trabalhador. A partir daí, ocorre a destruição das “*condições normais para a reprodução e a atividade da força de trabalho*” do trabalhador.

Mesmo que a produtividade do trabalho tenha aumentado, de maneira vertiginosa, no capitalismo, pode-se perceber que esse progresso material nunca foi colocado com o fim de se criar tempo livre para a classe trabalhadora. Se ocorreu a redução da jornada de trabalho, sempre foi à custa de se instituir uma classe de privilegiados, deixando a generalização do trabalho para o resto todo da sociedade. A formação intelectual e espiritual dos indivíduos nunca foi a finalidade do capitalismo. Se houve a conquista,

cada vez maior, de tempo livre, de uma cultura do supérfluo, do luxo e do desperdício, tudo isso sempre foi para as classes privilegiadas.

Além de generalizar o trabalho para a sociedade inteira, colocando-se fora dele, o capitalista generaliza não qualquer tipo de trabalho, mas um trabalho forçado, que é a busca de extrair a mais-valia do trabalho do trabalhador que é, sempre, um trabalho excedente que se pode nomear, também, de trabalho não-pago. O capitalista busca, então, a valorização de seu capital, através de “*seu poder de dispor de uma quantidade determinada de trabalho alheio não-pago*”.

Todos os mistérios da sociedade burguesa estão relacionados à forma de aparência que toma o salário do trabalhador como preço do trabalho. A economia política conceituou o valor do trabalho como salário, este sendo a expressão monetária do preço natural ou necessário, e não se perguntou por que o trabalhador vende seu trabalho como uma mercadoria.

Ao dizer que o trabalho é anterior à mercadoria, ou melhor, à sua mercantilização, Marx estava demonstrando que a principal questão para o trabalhador era que ele não venderia o seu trabalho se possuísse uma mercadoria, para vendê-la no seu lugar. Isso quer dizer que o trabalhador não possui outra mercadoria para vender, restando-lhe, somente, vender a sua força de trabalho, vender o seu tempo de trabalho para outro. Mas isso faz sentido. Não faria sentido se o capitalista pagasse integralmente ao trabalhador pelo tempo de trabalho dedicado à atividade produtiva. Assim fazendo, todo o seu tempo de trabalho dedicado ao capitalista, seria pago integralmente. É por isso que Marx constatou que a economia política clássica entendeu (erroneamente) o trabalho como mercadoria. A consequência disso foi a compreensão do salário como o pagamento integral do uso da força de trabalho, quando, na verdade, há, no salário, um encobrimento da dicotomia entre o trabalho necessário e o trabalho excedente.

Aprofundando esse ponto temos que reconhecer que, se o trabalhador tivesse outra mercadoria que não fosse o seu trabalho para vender (fala-se agora na linguagem da economia política), ele venderia essa mercadoria e não o seu trabalho, pois sabe muito bem que vender somente trabalho é não ter nada para vender, a não ser a si mesmo. Explicando da maneira correta, o que o possuidor de dinheiro encontra no mercado não é o trabalho, mas o trabalhador vendendo a sua força de trabalho. A economia política criou

a ideia de que o trabalho é uma mercadoria, perguntando-se a respeito do seu valor. Mesmo os críticos da conceitualização da economia política não entenderam que é exatamente na busca do valor do trabalho que se afunda diante de uma expressão inteiramente imaginária. Marx chegou a satirizar, com Proudhon e Hodgskin, demonstrando que mesmo ao reconhecer que o trabalho não é uma mercadoria ou vê nessa conceitualização apenas uma metáfora de base da sociedade, na verdade, essas mistificações têm suas origens nas próprias relações econômicas.

A economia política ficou presa ao mundo da aparência e, por ter tomado como base o preço do trabalho e não o valor da força de trabalho, ao se perguntar sobre como era possível se determinar esse preço, já estava comprometida, de antemão, com o mundo fenomênico, sem problematizar a questão. Nas palavras de Marx:

A economia política ficou girando em torno dos custos de produção do trabalho como tal, sem chegar a nenhum resultado, e, inconscientemente, deixou essa pergunta ser suplantada pela questão anterior. O que ela, portanto, chama de valor do trabalho é, na realidade, o valor da força de trabalho, a qual existe na pessoa do trabalhador e difere da sua função, o trabalho, do mesmo modo que uma máquina se distingue de suas operações. Ocupada com a diferença entre os preços de mercado de trabalho e o chamado valor do trabalho, com a relação entre esse valor e a taxa de lucro ou entre ele e os valores das mercadorias produzidas pelo trabalho etc., não notou que o curso da análise, além de evoluir dos preços de mercado do trabalho para o suposto valor do trabalho, levava esse valor a resolver-se em valor da força de trabalho. Por não ter tomado consciência desse resultado de sua própria análise, por ter aceitado sem crítica as categorias “valor do trabalho”, “preço natural do trabalho”, etc. como últimas expressões adequadas da relação de valor em exame, emaranhou-se, a economia política clássica, como se verá mais adiante, em confusões e contradições insolúveis, oferecendo ao mesmo tempo à economia vulgar segura base de operações para sua superficialidade, voltada para o culto das aparências.

Por consequência, ao formular a noção de salário a economia política assumiu, como pressuposto dessa noção, o valor do trabalho – que, segundo Marx é a “*expressão irracional*” do valor da força de trabalho – e não o tempo de trabalho decorrido para a produção das mercadorias. Uma vez tendo como base o valor do trabalho (ou valor da força de trabalho), a economia política, através da noção de salário, apagou “*todo vestígio da divisão da jornada de trabalho em trabalho necessário e trabalho excedente, em trabalho pago e trabalho não-pago*”. O que ele está nos apresentando é a maneira pela qual é realizado o ocultamento da extração de mais-valia, através da noção de

salário, pois ainda que os trabalhadores fossem pagos pelo valor de sua força de trabalho, continuaria havendo uma apropriação de tempo de trabalho por parte do capitalista que, como explica, não seria pago ao trabalhador.

A análise feita por Marx revelou que, para que o trabalhador recebesse sua remuneração de forma equânime ao valor dispendido em uma atividade produtiva, essa remuneração deveria ser proporcional ao tempo de trabalho gasto na produção das mercadorias, e não no valor da força de trabalho que se baseia na divisão entre trabalho necessário e trabalho excedente. Caso o trabalhador fosse pago pelo valor dispendido na produção das mercadorias, inviabilizaria a perpetuação do modo capitalista de produção.

O salário foi analisado por Marx, a partir de duas perspectivas: a) salário por tempo; e b) salário por peça. Em ambas as formas o que há de comum é o fato de o salário encobrir a dicotomia entre o trabalho necessário e o trabalho excedente. No salário por tempo, a remuneração paga ao trabalhador corresponde a uma parte da jornada de trabalho, ou seja, o trabalho necessário, enquanto que o trabalho excedente é absorvido pelo capitalista. Há, portanto, a aparência de que o trabalhador foi pago pela jornada completa de trabalho, quando, na verdade, foi pago apenas uma parte dessa jornada. O salário por tempo não permite que essa realidade venha à tona. Se essa situação não é clara para o trabalhador, também não é explícita para o capitalista:

O capitalista não sabe que o preço normal do trabalho também envolve uma quantidade determinada de trabalho não-pago e que justamente esse trabalho não-pago é a fonte normal de seu lucro. Não existe para ele a categoria tempo de trabalho excedente, pois este está incluído na jornada normal que ele acredita pagar com o salário diário. O que existe para ele é o tempo extraordinário, o prolongamento da jornada de trabalho além do limite correspondente ao preço usual do trabalho. Diante de seu concorrente que vende abaixo do preço, até reclama pagamento extra para esse trabalho extraordinário. Também não sabe que esse pagamento suplementar envolve trabalho não-pago, do mesmo modo que o preço da hora de trabalho ordinário.

No salário por peça, “*forma de salário mais adequada ao modo capitalista de produção*”, a peculiaridade está em que a remuneração paga ao trabalhador está de acordo com o número de peças produzidas individualmente; isso permite que, além do desenvolvimento da individualidade dos trabalhadores “*e, com ela, o sentimento de liberdade, a independência e o autocontrole*”, emerge também a concorrência e a emulação entre eles. O efeito disso é um aumento da produtividade e da remuneração

paga aos que se sobressaem em suas produtividades. Se a forma de salário por peça perdura por muito tempo, torna-se difícil para o capitalista rebaixá-lo, por isso *“recorrem os patrões, excepcionalmente, à transformação compulsória em salário por tempo”*, para que assim possa ser mantida uma determinada média da remuneração paga aos trabalhadores, ou seja, uma média do salário.

Diferentemente dos trabalhos nos outros modos de produção, é somente no trabalho assalariado que tende a se generalizar, no modo de produção capitalista, que a relação de propriedade fica oculta através da relação monetária, uma vez que o salário esconde o trabalho gratuito do trabalho pago, parecendo que todo o trabalho realizado foi integralmente pago. É essa característica que faz com que a dominação do trabalhador pelo capital seja muito mais velada do que nas formas de produção anteriores. O escravo, por exemplo, conseguia ver claramente que o seu trabalho era um trabalho não pago, consistia apenas em satisfazer a necessidade do senhor.

Assim, o salário, através do contrato jurídico que se estabelece entre as partes, torna *“invisível a verdadeira relação e ostenta o oposto dela”*, e mistifica todas as relações capitalistas de produção, fazendo com que a liberdade seja o seu principal filão. Não existe nada demais: um capitalista quer comprar uma mercadoria por determinada quantidade de dinheiro, e o trabalhador assalariado quer vender sua mercadoria para comprar outros artigos, de diferentes espécies, para seu consumo e sobrevivência. A fórmula já consagrada da consciência jurídica expressa perfeitamente o embuste: *“Dou para que dê, dou para que faças, faço para que dê, faço para que faças”*.

Por isso, foi através do exame do salário que Marx conseguiu demonstrar a fenomenologia do capitalismo em sua aparência mais dissimulada, sempre respaldada pelos seus ideólogos. E disse que:

À forma aparente, “valor e preço do trabalho”, ou “salário”, em contraste com a relação essencial que ela dissimula, o valor e o preço da força de trabalho, podemos aplicar o que é válido para todas as formas aparentes e seu fundo oculto. As primeiras aparecem direta e espontaneamente como formas correntes de pensamento; o segundo só é descoberto pela ciência. A economia política clássica avizinhou-se da essência do fenômeno, sem, entretanto, formulá-la conscientemente. E isto não lhe é possível enquanto não se despojar de sua pele burguesa.

De uma vez por todas, é preciso que fique claro que o fetichismo que encobre a

realidade não somente se acopla à consciência do trabalhador, mas, também, à do capitalista. Marx mostrou que até o capitalista (“*cérebro do capitalista*”) ficava preso nas aparências das relações de produção, não vendo que a origem do seu lucro estava em determinada parte de trabalho não-pago, mesmo que pagasse o preço normal da força de trabalho.

2.5 A reprodução da força de trabalho

O ponto de partida do processo de produção capitalista é a separação entre o produto do trabalho e o próprio trabalho; entre as condições objetivas e subjetivas do trabalho. Na medida em que há uma reiteração dessas condições, fica caracterizada que a produção capitalista é sempre também a reprodução do mesmo processo: “*resultado peculiar, constantemente renovado e perpetuado, da produção capitalista*”. Marx afirmou que, através desse processo a produção transforma, continuamente, a riqueza material em capital, permitindo, assim, ao capitalista, ter a posse dos objetos produzidos, além de ter o valor expandido nessa relação. Entretanto, ao se observar o trabalhador, percebe-se que este sai do processo do mesmo jeito que nele entrou: “*fonte pessoal de riqueza*”, mas sem os meios para poder utilizar essa capacidade de criar riqueza para si próprio.

Já se sabe que, para Marx, aquilo que o trabalhador produz não lhe pertence, além de lhe ser hostil. Uma vez constatado esse fato, afirmou que o produto do trabalho realizado pelo trabalhador no processo de reprodução capitalista, não é apenas mercadoria, mas capital, isto é: a) algo que absorve a própria fonte do valor, o trabalhador; b) meios de subsistência que compram pessoas; c) meios de produção que utilizam o próprio trabalhador. Logo, o resultado daquilo que o trabalhador produz, embora seja uma riqueza objetiva, está sob a forma de capital; e aqui ele apontou para algo ainda não analisado pela economia política clássica: o capitalista produz, continuamente, força de trabalho, ou seja, produz o trabalhador, mas o produz sob a forma de trabalhador assalariado. Isso só é possível porque já houve uma separação entre o trabalhador e os meios de produção.

A continuidade da análise de Marx revelou que a noção de classe (capitalista e

trabalhadora) estava atrelada à reprodução. Aos olhos do capitalista, o consumo produtivo do trabalhador corresponde ao consumo que o próprio trabalhador realiza quando vinculado à perpetuação da classe trabalhadora; aquilo que estiver fora dessa relação, representa, para o capitalista, consumo improdutivo. Entretanto, Marx alertou que, na verdade, o consumo do trabalhador que não está ligado à perpetuação da classe trabalhadora é produtivo para o capitalista, pois todo o consumo do trabalhador está conectado, de alguma forma, com o capital, *“mesmo quando não está diretamente empenhada no processo de trabalho”*.

Assim, vê-se que o controle da classe trabalhadora ocorre mesmo quando ela está fora do processo de trabalho. E que o trabalhador assalariado, que se considera livre, está *“preso a seu proprietário por fios invisíveis”*. E, ainda mais, que *“a ilusão de sua independência se mantém pela mudança contínua dos seus padrões e com a ficção jurídica do contrato”*.

Na verdade, o trabalhador, através da reiteração contínua do processo de se vender no mercado, já está submetido economicamente, de antemão, ao capital, mesmo antes de ter o seu tempo de trabalho alugado por um capitalista, quem quer que seja ele. Por isso Marx afirmava que *“a produção capitalista, encarada em seu conjunto, ou como processo de reprodução, produz não só mercadoria, não só mais-valia; produz e reproduz a relação capitalista: de um lado, o capitalista e do outro, o assalariado”*.

Durante a contratação do trabalhador ficava explícito, no raciocínio de Marx, que o capitalista nada perdia, em termos de capital, ao comprar a força de trabalho à venda no mercado. Isso ocorre porque essa compra é realizada com capital amealhado de força de trabalho alheia, e que ainda produz um excedente para o capitalista. Em outras palavras, o capitalista utiliza o capital que, por definição, é o resultado da absorção de trabalho excedente, para comprar a mercadoria força de trabalho disponível no mercado. É um processo de reprodução contínuo, que permite ao capitalista se apropriar de trabalho alheio por meio de trabalho alheio. Nas palavras de Marx:

No início, havia uma troca de equivalentes. Depois a troca é apenas aparente: a parte do capital que se troca por força de trabalho é uma parte do produto alheio do qual O capitalista se apropriou sem compensar com um equivalente; além disso, o trabalhador que produziu essa parte do capital tem de reproduzi-la, acrescentando um excedente. A relação de troca entre capitalista e

trabalhador não passa de uma simples aparência que faz parte do processo de circulação, mera forma, alheia ao verdadeiro conteúdo, e que apenas o mistifica. A forma é a contínua compra e venda da força de trabalho. O conteúdo é O capitalista trocar sempre por quantidade maior de trabalho vivo uma parte do trabalho alheio já materializado, do qual se apropria ininterruptamente, sem dar a contrapartida de equivalente.

Ao se apropriar da força de trabalho, o capital faz parecer que os resultados das forças do trabalho sejam resultados do próprio capital, ou seja, que os produtos do trabalho das diversas forças do trabalho apareçam como forças do capital. Essa é uma lógica de reprodução do capital que ocorre em um processo contínuo, reintegrando a força de trabalho e, na medida em que reproduz o capital, reproduz também a força de trabalho.

A lei de acumulação capitalista, tomada como lei natural, faz com que os trabalhadores vivam para o desenvolvimento da riqueza dos capitalistas, às custas de seu desenvolvimento pessoal. E ocorre, então, a inversão do mundo, como na religião, quando “*o ser humano é dominado por criações de seu próprio cérebro*”, manifestando um fetichismo, pois na “*produção capitalista, ele é subjogado pelos produtos de suas próprias mãos*”.

Desse modo, Marx definiu que o modo de produção capitalista se configurava por uma determinada lei de população específica; uma lei baseada no uso da população trabalhadora para acumular capital e que, concomitantemente, colocava a força de trabalho na condição de produtora de meios que faziam dela própria, relativamente, uma população supérflua. Cabe ressaltar que essa é uma lei *sui generis*, ou seja, é característica do próprio modo de produção capitalista, uma vez que cada modo de produção possui uma determinada lei de população que está contida nos seus limites históricos.

O que caracteriza, acima de tudo, a lei de população no sistema capitalista, e, mais importante, o que sustenta o modo de produção capitalista, de acordo com Marx, é a existência permanente de uma população trabalhadora excedente. Essa constatação está presente nos próprios estudos que a economia política realizou acerca da expansão do capital na indústria moderna. Sem o “exército industrial de reserva”, ou seja, sem os trabalhadores que estão à disposição, no mercado, não seria possível a conservação do sistema capitalista, pois só assim é possível manter o controle do preço da força de

trabalho, com o objetivo de extrair mais-valia em níveis cada vez maiores, não permitindo aos trabalhadores, àqueles inseridos no processo produtivo, contestarem de forma que abalem a estrutura capitalista, já que haverá sempre um número significativo de vendedores de força de trabalho dispostos a assumirem um lugar na empresa capitalista. É o temor do desemprego que, juntamente com o controle do nível de salário do trabalhador, dão sentido ao “exército industrial de reserva”, elemento fundamental para o capitalista.

2.6 A colonização capitalista e a ausência da classe dos assalariados: os estudos etnológicos como extensão de “O capital”

Depois de explicar todas as características que perpassam a mercadoria força de trabalho na Europa Ocidental, berço da economia política, em que o processo de acumulação primitiva já estava quase concluído, Marx passou a demonstrar o outro lado do processo: a situação histórica das colônias.

O estudo do processo de globalização capitalista, que buscava adentrar em outras formas de produção, levará a se encarar o problema da mercadoria força de trabalho a partir de um novo ponto de vista, a saber, que a mesma não existia de forma generalizada fora da Europa Ocidental. Assim, far-se-á, agora, uma extensão ao estudo de *O capital*, pois Marx estava buscando encontrar a comprovação empírica, em obras de história e etnologia, para demonstrar que a mercadoria força de trabalho era uma aberração no curso maior da história humana, ainda podendo ser vista em diversos lugares do mundo.

Marx sempre distinguiu o modo de produção capitalista, de todos os outros, pela característica principal de ser um modo de produção através do qual ocorre a disseminação generalizada da produção de mercadorias, implicando que o trabalhador seja um assalariado livre, vendedor de sua força de trabalho. Desde o *Manifesto Comunista* Marx falava da expansão dos mercados pelo mundo, do papel revolucionário da burguesia, que “*impelida pela necessidade de mercados sempre novos, a burguesia invade todo o globo terrestre. Necessita estabelecer-se em toda parte, explorar em toda parte, criar vínculos em toda parte*”.

Essa expansão capitalista esbarra diante de um grande problema: o produtor, que

possui os seus meios de produção. Nas sociedades não-capitalistas não existe a “*imprescindível classe dos assalariados*” como condição histórica para que o capital possa reproduzir-se continuamente. Esse sempre foi um ponto importante de pesquisa para explicação do mundo capitalista: estudar as formas de produção que precederam a produção capitalista. Como seria revelado, quase um século depois, com a publicação dos *Grundrisse*, e, posteriormente, dos “*Cadernos Etnológicos*”, Marx percebeu que o estudo das formações sociais coletivas e o estudo de outras civilizações não se refeririam somente à estrutura de classes e que encontrariam problemas de natureza etnológica.

Primeiramente, nos *Grundrisse*, na parte do texto conhecido como as *Formen* (Formas que precederam a produção capitalista), Marx explicou, ainda em uma linguagem que remete aos estudos históricos disponíveis em sua época, mas sem conhecer a etnologia evolucionista, que o trabalho assalariado livre, como condição histórica do capital, começou com “*a dissolução da pequena propriedade livre de terras, bem como da propriedade comunitária baseada na comunidade oriental*”. Continuou explicando, ainda, que o indivíduo se relacionava com a comunidade como coproprietário, como membro de uma comunidade que trabalhava coletivamente, e não como trabalhador.

Já para explicar a função dos “*Cadernos Etnológicos*” a situação é bem mais complexa. Todavia, David Norman Smith, discípulo de Lawrence Krader, assegurou que esse material segue uma continuidade nos estudos de *O capital*. Lembrando que Marx terminou o livro I com um capítulo sobre a colonização moderna, Smith afirmou que Marx estava buscando conhecimento de sociedades não ocidentais, além da Europa, tentando entender a resistência de outros povos frente à expansão capitalista. E explicou o processo de globalização capitalista com as seguintes palavras:

Now he needed to know concretely, in exact cultural detail, what capital could expect to confront in its global extension. So it should not be surprising that Marx chose to investigate non-Western societies at precisely this point. Euro-American capital was speeding into a world dense with cultural difference. To understand this difference, and the difference it makes *for capital*, Marx needed to know as much as possible about noncapitalist social structures... Thus, the newly globalizing social system – which Marx called the *Warenwelt*, or ‘commodity world’ – was fated to collide with noncapitalist worlds of many kinds in its outward odyssey .

Então, antes de apresentar os “Cadernos Etnológicos”, seria interessante fazer a relação desse manuscrito não publicado com os estudos de *O capital*. A partir de agora serão feitas algumas análises do conteúdo semelhante entre as duas obras, e depois uma apreciação do contexto histórico dos estudos etnológicos de Marx.

Primeiramente, para conectar *O capital* com os “Cadernos Etnológicos” faz-se mister perceber dois momentos centrais que estão em pontos nevrálgicos do livro I: o fetichismo da mercadoria e a compra e venda da força de trabalho.

Sobre o tema do fetichismo da mercadoria Marx já tinha mostrado os limites das categorias da economia política, escrevendo, então, que “*todo o mistério do mundo das mercadorias, todo o sortilégio e magia que enevoam os produtos dos trabalhos, ao assumirem estas a forma de mercadorias, desaparecem assim que examinamos outras formas de produção*”. Aí, remete-se ao estudo do trabalho coletivo, o qual Marx reputou como a forma natural-espontânea que aparece na forma primitiva de todos os povos. Esse tema é estudado nas obras de Morgan e Maine, prioritariamente.

Nesse mesmo ponto, situado em uma nota muito interessante na qual se discute o preconceito difundido contra a propriedade coletiva, que alguns queriam restringir a uma peculiaridade russa, o pensador em estudo demonstrou que as formas de propriedades coletivas indianas ainda poderiam ser vistas no exato momento em que começava o seu processo de dissolução, através da colonização britânica. Esse é outro tema dos manuscritos etnológicos, tratado por Maine, Phear e Kovalevsky, em etapas diferentes de seu processo histórico.

Já no tema da compra e venda da força de trabalho, Marx explicou que estava investigando as formas capitalistas de produção, e, que, se pesquisasse como os produtos tomam a forma de mercadoria, acabaria estudando um desenvolvimento que procede da natureza, ou seja, uma evolução social comum a todos os períodos históricos primitivos em que não existiriam possuidores de dinheiro em contraposição a meros possuidores de força de trabalho. Esse tema é estudado na obra de Lubbock.

No livro I de *O capital*, por exemplo, existem algumas passagens que depois são estudadas mais aprofundadamente nos “Cadernos Etnológicos”, sempre se referindo ao processo de globalização capitalista como destruição britânica do velho sistema de

comunidade da Índia, uma comunidade na qual a produção é realizada sem a necessidade do capitalista, além de ser uma conquista e pilhagem que acarreta grande violência, nunca, antes, vista na História.

No livro II de *O capital*, Marx discutiu a questão dos proprietários de terras russos, que começavam a implementar a exploração da terra, através do trabalho assalariado. Nesse ponto discutiu, também, o problema de não se encontrar força de trabalho em quantidade suficiente para o labor nos campos, pois o camponês russo que “*ainda dispõe da propriedade comunal da aldeia, não for totalmente dissociado de seus meios de produção, não for, portanto, um ‘trabalhador livre’ em toda a extensão da palavra*”. É ponto pacífico, nos estudos atuais sobre a obra do “último Marx”, relacionar a questão russa com os estudos etnológicos.

Por fim, no livro III, ocorre uma semelhança de temas quando se estuda o papel do camponês da Índia como trabalhador independente, em que a produção não está subordinada ao capital. Aí, descreve, também, os trabalhos domésticos e as atividades acessórias da agricultura, que são a base da economia natural da comuna rural indiana, ainda vivas no tempo de Marx e que persistiram à organização tradicional até que o “*modo de produção capitalista extingue por completo essa conexão*”, devido à colonização britânica. Nesse livro pode se ver, com maior riqueza de detalhes, o interesse de Marx em estudar as sociedades não-ocidentais, ou seja, pré-capitalistas, é quando delinea a relação dos ingleses com a Índia e a China (esta última deixamos de lado, por não entrar nos textos reunidos nos “Cadernos Etnológicos”). Descrevendo a história do declínio da Holanda como nação comercial dominante e superada pela vinda do capital industrial, representado pela Inglaterra, Marx se colocou dizendo que:

Os obstáculos que a solidez interna e a estrutura dos modos de produção pré-capitalistas nacionais opõem à ação dissolvente do comércio se revelam de maneira contundente nas relações dos ingleses com a Índia e a China. Nesta, o modo de produção tem por base a unidade da pequena agricultura com a indústria doméstica, e a esse tipo de estrutura, na Índia, acresce formas de comunidades rurais baseadas na propriedade comum do solo, forma de vigorava primitivamente na China. Na Índia, os ingleses como dominadores e proprietários de terras empregaram conjuntamente a força política direta e o poder econômico para desagregar essas pequenas comunidades econômicas. O comércio inglês só atua aí revolucionariamente na medida em que destrói, com os preços baixos de suas mercadorias, a fiação e a tecelagem, elementos antiquíssimos dessa unidade da produção industrial e agrícola, e assim lacera as comunidades. Mas essa obra desagregadora só se efetiva muito lentamente,

e mais lentamente ainda na China, onde os ingleses não dispõem do poder político direto. A grande economia e o ganho de tempo resultantes da conexão imediata entre agricultura e manufatura oferecem a mais tenaz resistência aos produtos da indústria moderna, com preços onde entram os custos necessários, mas improdutivos do processo de circulação que a traspasa por todas as partes. Ao contrário do comércio inglês, o russo deixa intata a base econômica da produção asiática.

Como se pode depreender das explicações acima, os estudos empíricos de etnologia evolucionista eram-lhe úteis como defesa e aprofundamento das teses de *O capital*, servindo, acima de tudo, como uma extensão da obra de sua vida, como assegurou David Norman Smith ao afirmar que Marx “*turned to ethnology not simply to question authority or defend Capital, but, rather, to extend Capital further. This was, effectively, the only overarching scholarly project that Marx had ever pursued; and it was unmistakably his life’s work*”.

·15 **AS OUTRAS FORMAS DE PRODUÇÃO: A AUSÊNCIA DA MERCADORIA FORÇA DE TRABALHO**

·16 **A superação dos estudos de produção e reprodução econômica**

Como se sabe, foi Engels, ao utilizar as notas de Marx sobre a investigação de Morgan, que resguardou a possibilidade teórica de um tratamento das questões etnológicas, de acordo com o materialismo histórico, a partir das notas deixadas por Marx. Em uma carta a Kautsky, de 16 de fevereiro de 1884, sobre o seu livro *A Origem da Família, Propriedade Privada e do Estado*, assegurou que esse era um livro definitivo sobre a natureza das sociedades primitivas. Todavia, ele próprio chegou a declarar que seu *“trabalho só muito debilmente pode substituir aquele que o meu falecido amigo não chegou a escrever”*.

Mesmo que sempre se tenha em mente a advertência de Gareth Stedman Jones, de que Engels, muitas vezes, reconhecia menos do que deveria, suas contribuições para a elaboração teórica junto a Marx, deve-se ter claro o que disse Lawrence Krader sobre a parceria entre os dois grandes amigos: *“Se Marx e Engels eram tão unidos na práxis revolucionária a ponto de formarem uma só pessoa, na evolução teórica – e tanto mais quanto essa estava distante da prática – diminuía a identidade entre eles”*.

Foi a publicação dos *“Cadernos Etnológicos”* de Marx, por Lawrence Krader, que resultou na possibilidade de se *“descobrir linhas originais do pensamento de Marx”*, como escreveu Hobsbawm. Com quase 400 páginas de notas e excertos sobre sociedades não-ocidentais e pré-capitalistas, Krader trouxe à luz os estudos de Marx sobre: o antropólogo Lewis Henry Morgan, que analisou a vida dos Nativos Americanos, da Grécia e Roma antigas; Henry Sumner Maine e as relações sociais na antiga Irlanda; John Budd Phear e o estudo da aldeia camponesa no Ceilão e na Índia; John Lubbock e a origem da civilização.

Lawrence Krader ainda publicaria, separadamente e logo em seguida, as notas sobre Maxim Kovalevsky e seu estudo sobre a civilização da Índia na época da dominação estrangeira.

Neste estudo também serão utilizadas, ainda que brevemente, algumas explicações

da cientista política e feminista Heather A. Brown, sobre o estudo inédito de Marx sobre a obra de Ludwig Lange a respeito das antiguidades romanas, que será incluído no novo caderno de Marx sobre sociedades pré-capitalistas e não-ocidentais.

Apesar de ser um material extenso, Lawrence Krader dizia que o estudo dos “*Cadernos Etnológicos*” ainda não permitiria uma resposta conclusiva. Lançando algumas hipóteses, arriscava que Marx teria desejado escrever um livro de etnologia ou utilizar os seus resultados etnológicos para alguma elaboração teórica.

Todavia, depois de trinta anos de estudos, por diversos intelectuais, quase todos dialogando com o próprio Lawrence Krader e continuando a sua investigação após sua morte, como é o caso mais célebre do sociólogo americano David Norman Smith que está preparando a edição americana dos “*Cadernos Etnológicos*”, e do grupo de estudos da MEGA2, pode-se inferir alguma pista no resultado das pesquisas desses intelectuais.

Os aspectos mais interessantes desses trabalhos podem ser agrupados em duas partes: o estudo do contexto no qual surgiram esses escritos, e a edição crítica que vem realizando o grupo de pesquisa da MEGA2, responsável pelo estabelecimento do novo modo de ver tais escritos, agora chamados de *Cadernos Sobre Sociedades Não-Ocidentais e Pré-Capitalistas*, e, juntando a isso, a publicação dos estudos de Marx sobre a Rússia, seguidos dos esboços e de sua carta endereçados a Vera Zaslitch, que tratam do mesmo assunto.

O texto de Vera Zaslitch passou a ganhar muita importância crítica para o entendimento dos “*Cadernos Etnológicos*”, seguindo, mais uma vez, o entendimento de Krader; porque nesse texto, como lembram os comentadores da MEGA2, Marx utilizou argumentos baseados nas obras de Maurer, Morgan, Maine e Kovalevsky. Depois de inúmeras tentativas de organizar o material, Lawrence Krader percebeu que uma maneira plausível seria seguir o desenvolvimento de Marx a partir do conteúdo do primeiro esboço a Vera Zaslitch, pois ali Marx “*mostro cual era concretamente su interés en estos temas*”.

Se nesse documento não se encontra um sentido geral dos manuscritos ou apontamentos, pelo menos se pode ver, claramente, Marx delinear o mesmo assunto tratado em tais manuscritos, explicando os graus de desenvolvimento das comunidades primitivas, desde as mais arcaicas até as mais adiantadas, até esclarecer o

desenvolvimento das diversas “comunidades agrícolas”.

Assim, diferenciam-se, as camadas de estágios de desenvolvimento das comunidades primitivas, em cinco etapas: a) Origem das comunidades: Lubbock; b) Comunidades mais arcaicas ou formas sociais comuns: Morgan e Maine; c) Comunidades em decomposição: Phear; d) Civilização Conquistada: Kovalevsky; e) Civilização Mundial: Marx.

Essa abordagem começa com o estudo que Marx fez da obra de John Lubbock, darwinista que escreveu *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, em 1870. Sua família era vizinha e amiga da de Darwin. Lubbock ficou conhecido por seus estudos de evolução geológica e humana. Marx o leu por último, no ano de 1882. Não se sabe o motivo pelo qual ele estudou a obra de Lubbock, mas os comentários daquele a respeito deste são bem ácidos.

Nos poucos exemplos assinalados, aos quais fez pequenos comentários, Marx tratou de temas muito importantes para ele. Encontrou, em todo o livro de Lubbock, preconceitos de vários matizes: gênero, raça e religião. E começou suas críticas pelo tema da exogamia, por reputá-lo como o lugar de nascimento da civilização.

Para Lubbock era uma estupidez acreditar que o matrimônio procedia por exogamia tribal. Assegurava que a mesma estava baseada no infanticídio e que sua prática é que levou ao matrimônio por rapto. Marx faz outro comentário satírico sobre a inteligência do mesmo: “¡Grande, supremo Lubbock!”. E continuou, dizendo: “*comunidades en las que cada tribu estuviera dividida en clanes y un hombre debería casarse siempre con una mujer de diferente clan*”. Percebe que Lubbock nada entendia da gens e também das relações de parentesco.

Depois dessas observações contra preconceitos de gênero, indignou-se por Lubbock considerar que a comunidade primitiva era inferior porque descendia por linhagem materna:

En muchas de las razas inferiores domina el parentesco por parte de las hembras; de ahí la curiosa [!] práctica de que los herederos de un hombre [pero es que no se trata de los herederos de un hombre; estos borricos civilizados son incapaces de desprenderse de sus propios convencionalismos] sean, no sus propios hijos, sino los de su hermana.

Marx ficara indignado por Lubbock ver na descendência de povos que seguem a linhagem materna, uma prática curiosa e pragmatista, como visto no texto. Também, excertando uma discussão na qual Lubbock está rindo de um “negro inteligente” (discussão que remetia ao uso do tema do fetichismo como uma garantia de superioridade de raça e religião dos cristãos); debochando dos Aborígenes da Austrália por considerar que estes não conseguiam entender como se podia existir sem um corpo, por isso acabou

dizendo que somente raças inferiores não conseguem discernir a crença na alma: “*La creencia en el alma (diferente de ‘la creencia en’ los espíritus), con una existência universal, independiente y eterna, se halla circunscrita a las razas superiores [?] del género humano*”.

Marx, então, respondeu, na mesma página, dizendo que Lubbock ria de si mesmo: “*Lubbock se ríe de si mismo y no sabe como*”. E complementou, logo, no parágrafo a seguir. Impressionado que Lubbock não entendesse que muitas pessoas excelentes não conseguiam perceber como a ciência estava prestando um grande serviço à religião, como ele acreditava, não perdeu a chance de chamá-lo de “*El animal de Lubbock dice*”.

·18 Comunidades mais arcaicas ou formas sociais comuns: a contraposição entre Morgan e Maine

Diferentemente da análise que fez sobre Lubbock, Marx reconheceu a importância das obras de Morgan e Maine. Percebeu que eram duas obras importantes para o conhecimento, pois ambas partiam do estudo das formas sociais comuns: uma por conter descobertas científicas sérias, e outra por representar um perigo para o conhecimento das sociedades primitivas.

·19 Dialética revolucionária x Ideologia burguesa do progresso

O primeiro estudo que Marx leu foi a *Ancient Society* (1877) de Lewis Henry Morgan. Diferentemente do que acreditava Eduard Bernstein, Morgan não era um socialista utópico; era advogado e trabalhou na defesa dos interesses das ferrovias do Estado de Nova York. Segundo Krader:

Marx valeu-se das opiniões de Morgan para reforçar as próprias opiniões e não porque suas opiniões fossem comuns; antes porque, precisamente, Morgan aderiu ao campo oposto. Portanto, ele deveria ser incluído entre os que reforçaram a causa socialista contra a própria vontade.

Marx atestou a seriedade das pesquisas de Morgan, pois o autor americano não tinha nada de suspeito de tendências revolucionárias. Engels, depois da morte de Marx, seguiria o mesmo caminho sendo ainda mais incisivo, chegando a declarar que “*Morgan descobriu de novo, e à sua maneira, a concepção materialista da história – formulada por Marx, quarenta anos antes – e, baseado nela, chegou, contrapondo barbárie e civilização, aos mesmos resultados essenciais de Marx*”.

Já a obra do jurista Henry Sumner Maine, intitulada *Early History of Institutions* (1875), Marx a considerava uma pesquisa documental séria, feita de importantes dados, mas, que, no final das contas, acabava comparando erroneamente as formas de organização e as leis derivadas dos costumes da antiga Irlanda com alguma instituição da Índia, e realizava uma grande operação de legitimação da colonização britânica, na década de 1860, servindo como um grande cientista que seria apropriado pelo discurso oficial em alto nível ideológico.

Maine era, para Krader, o grande ideólogo do capital no mundo colonizado. Este o

via como o pensador que estava oferecendo a jurisprudência histórica do Império Britânico. Krader também dizia que a crítica de Marx a Maine foi a crítica de um revolucionário contra um liberal inglês de classe média (“*revolutionary against a liberal of the English middle class*”), que aceitou o modelo inglês de sociedade como a mais alta forma de sociedade, o ponto mais alto já alcançado na escala da humanidade, com as melhores instituições políticas e com a melhor forma de governo, o parlamentarismo.

Os estudiosos, Morgan e Maine, como evolucionistas que eram, estavam preocupados com uma coisa: o progresso da humanidade. Morgan, ao conhecer as sociedades antigas, não lhe restou qualquer dúvida de que o progresso da humanidade seria uma retomada da vida comunitária das antigas gens, mas sob uma nova forma, a superior. Ficou bastante impressionado com a organização da vida familiar e criticou a civilização contemporânea como muito dependente da propriedade, e que esta não poderia ser o objetivo final da humanidade. Ele acreditava que antes da civilização, dominada pela propriedade e pelo individualismo, as comunidades eram igualitárias e democráticas. E Marx seguiu esse raciocínio quando o endossou no primeiro esboço da carta a Vera Zasulich. Falando de Morgan, declarou que:

com o retorno das sociedades modernas ao tipo “arcaico” da propriedade comum, uma forma ou, como disse um autor norte-americano nem um pouco satisfeito de tendências revolucionárias e quem em seus trabalhos contou com o apoio do governo de Washington, “o sistema novo” para o qual tende a sociedade moderna “será uma renascença (*a revival*) numa forma superior (*in a superior form*) de um tipo social arcaico”. Por conseguinte, não há porque deixar-se atemorizar pela palavra “arcaico”.

Do lado oposto da consideração sobre as comunidades primitivas como um progresso que deveria ser retomado pela humanidade, Maine dizia que toda a tentativa de preservar essas instituições comunitárias que ainda se encontravam em lugares governados pelos ingleses, deveria ser rechaçada, pois elas representavam um sério obstáculo ao progresso. Marx, então, rebateu, afirmando:

Ao ler as histórias das comunidades primitivas escritas pelos burgueses, é preciso precaver-se. Eles não recuam nem mesmo diante dos fatos. Sir Henry Maine, por exemplo, que foi um colaborador ardente do governo inglês em sua violenta operação de destruição das comunas Indianas, assegura-nos hipocritamente que todos os nobres esforços da parte do governo para manter essas comunas fracassaram contra a força espontânea das leis econômicas!.

·20 O clã x A família

No embate entre reviver as instituições das comunidades primitivas ou continuar a destruí-las, pois algumas delas ainda estavam vivas, por exemplo, na Índia, outro tema em debate era a disputa entre a superioridade das organizações sociais.

Morgan, que foi seguido por Marx de perto, defendia que a família patriarcal e monogâmica, por exemplo, a dos hebreus e dos romanos, era exceção no desenvolvimento das comunidades primitivas. Sustentava que a vida na horda promíscua era o ponto de partida para a vida familiar. Primeiramente viria o clã que formava a gens; somente depois da dissolução das relações mais atávicas é que fora gerada a família como se conhecia no Ocidente. E Marx, associando a crítica da civilização de Fourier à de Morgan, concluiu que:

Fourier caracteriza la época de la civilizacion por la monogamia y por la propiedad privada del suelo. La familia moderna encierra en germen no solo el servitus (esclavitud) sino también la servidumbre, pues se halla ligada de antemano a servicios agrícolas. Es la miniatura de todos los antagonismos que se despliegan posteriormente en la sociedad y su Estado.

É nessa hora que se vê o embate mais sério entre Marx e Maine. Ademais, para Marx, Maine parece fazer o impossível! Maine, que estudou diversos clãs na Irlanda e na Índia, teve a coragem de afirmar que os chefes tradicionais dessas tribos ou de famílias coletivas da Irlanda e de comunidades aldeãs da Índia, eram nada mais do que uma família inglesa ampliada. E Marx não conseguiu chamá-lo de outra coisa senão de asno, estúpido!.

Maine se equivoca por completo, cuando considera como la base a la familia privada, aunque en la India también en la forma en que existe allí – y por cierto más en las ciudades que en el campo y entre los poseedores de rentas más que entre los miembros reales, labradores, de una comunidad aldeana –, base de la que proceden el sept y el clan, etc..

·21 Igualdade de gênero das comunidades x Patriarcalismo natural da humanidade

Após defender a precedência do clã sobre a família, ou seja, fazer sua a tese de Morgan, Marx mostrou que essa estrutura comunitária era mais igualitária do que as instituições reivindicadas por Maine. O primeiro ponto a ser abordado é a importância das mulheres nas comunidades primitivas. Sobre isso Morgan, seguindo o Reverendo Asher Wright, missionário entre os senecas, dizia que as mulheres tinham grande poder e eram responsáveis pelas escolhas dos chefes da tribo, como se segue na citação abaixo:

Las mujeres eran el gran poder en el clan como en todas partes. No titubeaban, cuando la ocasión lo requería, en “tumbar los cuernos” de la cabeza del jefe, como se decía técnicamente, y devolverle a las filas de los guerreros. También la designación originaria de los jefes les correspondió siempre a ellas.

Também sobre os iroqueses, quando Morgan explicou o governo supremo dos chefes, que era aberto para todos os membros da tribo e que tinha como função salvaguardar e proteger os interesses de toda a tribo e convocar guerras, por exemplo, Marx escreveu que *“las mujeres podían exponer sus deseos y opiniones mediante un orador de su propia elección. El consejo era quien resolvía”*.

Diferentemente de Engels que postulou o matriarcalismo, Marx não estava dizendo que nas comunidades arcaicas as mulheres tinham domínio sobre os homens. Ao contrário, acreditava que elas tinham um papel de muito destaque, de muita igualdade, que eram essenciais para a vida das comunidades arcaicas. E isso ficou muito claro na sua discussão com Maine a respeito do patriarcalismo.

Para Maine, ao contrário, o patriarcalismo era o estágio natural da humanidade. E a família patriarcal sempre o resultado natural de qualquer formação familiar, mesmo que a mesma estivesse em dissolução. Não sem razão, afirmou Maine:

Así todas las ramas del género humano pueden o no provenir de la gran familia [precisamente en lo que piensa es en la actual forma de ésta en la India, de carácter muy secundario y por tanto predominante fuera de las comunidades aldeanas, concretamente ¡en las ciudades!], que en su origen salió del régimen patriarcal; pero dondequiera que aparezca la gran familia como una institución de la raza aria [!], la vemos [¿quiénes?] nacer de este régimen y dar a su vez

nacimiento, cuando se disuelve, a cierto número de familias patriarcales.

A resposta de Marx foi bem incisiva, pois acusou Maine de conseguir fazer do estudo da gens, de Morgan, que descende por linhagem feminina, uma família patriarcal, algo estúpido. E não vê nisso nada mais que o etnocentrismo inglês de ver o mundo desse senhor imbecil. Dizia Marx:

El señor Maine, como un buen zoquete inglés, no parte de la gens sino del patriarca, que luego se convierte en jefe, etc. Estupideces. ¡Adecuado sobre todo para la forma más antigua de gens! Este patriarca, v.g. entre los iroqueses de Morgan (¡con descendencia gentilica por línea femenina!)/ La estupidez de Maine [...].

Marx, então, passou a explicar, seguindo as pegadas de Morgan, mas dando sua própria contribuição. Lendo as *Institutiones*, de Gayo; e a *Germania*, de Tácito, Marx parece contrabalancear a noção de descendência masculina com a de patriarcalismo. Seguindo seu raciocínio mais de perto, percebe-se que ele começou a explicar que é com a família monogâmica que a autoridade paterna se desenvolve. E disse, citando e interpolando Gayo:

Cuando se comenzó a crear la propiedad en masa y el anhelo de su transmisión a los hijos hubo cambiado la descendencia de la línea femenina a la masculina, se estableció por vez primera una base real para la autoridad paterna. El mismo Gayo dice, *Institutiones*, I, 55: [...] “También se hallan sometidos a nuestro poder nuestros hijos – incluye el derecho de vida y muerte – procreados en legítimo matrimonio, lo que consituye un derecho característico de los ciudadanos romanos; y es que apenas se encontrará otros hombres que tengan un poder tan grande sobre sus hijos como nosotros lo tenemos”. La monogamia cobra una forma definida en el estadio superior de la barbarie.

Mas isso não é tudo, ainda. Marx continuou a explicar, agora com Tácito, que os antigos germanos se contentavam com uma só esposa e que o matrimônio entre eles se dava através de presentes que eram comprados diretamente para a noiva, não mais destinados aos parentes, como anteriormente.

Marx se referiu aos gregos homéricos, dizendo que sempre predominou entre estes uma concepção de superioridade masculina ante a mulher, que tinha a obrigação imposta de reclusão, mas que esse costume também nasceu com a mudança da descendência feminina para a masculina. Tal mudança na cultura grega, provocou o que ele chamou de

“egoísmo calculado por parte de los hombres”. A partir daí a posição da mulher ficou como a de uma filha, o que Marx descreveu com riqueza de detalhes:

El cambio de la descendencia por línea femenina a la masculina fue perjudicial para la posición y derechos de la mujer y madre; sus hijos, trasladados de la gens de ella a la de su marido; por el hecho de casarse enajenaba sus derechos agnaticios sin recibir una compensación equivalente; antes del cambio los miembros de su propia gens predominaban en el hogar, lo que daba pleno vigor al vínculo materno y hacía que la mujer fuese más el centro de la familia que el varón. Después del cambio se encontraba sola en el hogar de su esposo, aislada de su parentela gentilicia.

Para essa igualdade Marx foi buscar respaldo na mitologia dos gregos e dos romanos. Sempre afirmando que a dominação egoísta dos homens sobre as mulheres estava ausente nos “*selvagens*”, explicou que no passado expresso na mitologia, a mulher se encontrava numa posição melhor:

Pero la situación de las diosas del Olimpo muestra reminiscências de una posición anterior de las mujeres, más libres e influyente. La ansiosa de poder Juno, la diosa sabiduría nace de la cabeza de Zeus, etc. Tal vez le fuera... preciso a esta raza, para pasar del sistema sindiásmico al monogâmico.

Nessa mesma mitologia, Marx acreditava que a derrota das mulheres somente se dá com a história de Teseu, que representava o começo da subversão da organização gentilícia. Indo buscar respaldo em Tucídides, ele demonstrou o fracasso das formas de governo da organização gentilícia e diz que passou a ser necessária a existência de um direito escrito, que resguardasse o lugar dos novos usos e costumes. Essas histórias de Teseu seriam o acúmulo de séculos de transição, uma história ligada a um nome que representava “*un período o una serie de acontecimientos*”.

Disposto a provar que sua tese do patriarcalismo estava certa, Maine demonstrou, então, quão bárbaro é o povo que descende por linhagem feminina. Para isso, ele utilizou a prática do *sati* ou *suttee*, que é um ritual do hinduísmo que preconiza que a mulher deve cometer suicídio quando o seu marido morre. Maine disse que esse é um costume religioso bárbaro, digno de um povo atrasado que ainda tem sucessão na linhagem feminina. Explicou que tal costume vem da *Mitakshara* (escola indiana de interpretação jurídica): a propriedade de um homem que resolve ser um renunciante não pode passar para a esposa, pois a mesma não pode cumprir os ritos sagrados.

Assim, a propriedade que fica para a mulher é “sequestrada” (termo jurídico) pelos parentes masculinos da família da mulher, invocando o direito sagrado instituído no código de Manu. Sobre isso Marx afirmou que é preciso adentrar em “*ardientes controversias al respecto entre los comentadores brahmánicos*”. E, para tal empreitada, recorreu à obra de Thomas Strange, *Elements of Hindu Law* (1835). Eis as suas considerações, mais de perto, na tentativa de refutar Maine.

Grande conhecedor da cultura Indiana, Marx rebateu os argumentos de Maine sobre os regimes de bens das mulheres casadas, explicando que este não estava vendo com os óculos certos:

El Sr. Maine ha sido incapaz de interpretar correctamente todo esto, pues no tiene ni idea de la gens y por tanto tampoco de la originaria descendencia de los bienes por línea femenina (no por línea masculina). El muy burro dice él mismo de qué color son las gafas con las que ve: Entre las sub-razas arias [¡que el diablo se lleve esta jerigonza “aria”!] cuyas sociedades estaban organizadas sobre el tipo de familia patriarcal, hay que colocar a los indios con tanta seguridad como a los romanos.

Marx o acusou de etnocentrismo, mais uma vez, e também destronou a ideia de raça ariana. Apesar disso não tirou a razão de Maine quando este declarou que os escritores brâmanes fizeram grandes esforços em suas interpretações do Código de Manu para “*limitar os privilegios que parecen haber reconocido a las mujeres las autoridades más antiguas*”. E, apoiando-se em Strange, disse que:

La cerdada de los brahmanes culmina en la “sati” o quema de la viuda. Ya Strange dice de esta práctica que es “malus usus” y no “derecho”, pues no se encuentra ni palabra de ella en el Manu ni en otras altas autoridades; éste, “como condición para que la viuda pueda aspirar al cielo” solamente requería que a la muerte de su marido “viviera retirada, sobria y decentemente”.

Ainda argumentando com a obra de Strange, que garante ter sido um magistrado supremo e maior autoridade de Madrás desde 1798, Marx assegurou que essa prática era constante e generalizada entre as classes ricas da Índia e que tinha por função resgatar, por possessão vitalícia, uma parte considerável das heranças que estavam nas mãos de viúvas ricas, pois os casamentos das altas classes, na sociedade hindu, tinham alto nível de esterilidade. Marx definiu seu julgamento sobre essa prática bárbara, associando-a a uma invenção dos brâmanes para resguardar suas propriedades, reminiscência da prática

de se enterrar os homens com suas propriedades. E declarou que:

Aunque la sati es una innovación introducida por los brahmanes, jello no impide que en sus cabezas la misma novedad se apoye a sua vez en reminiscencias de una barbarie más antigua (entierro del hombre con su propiedad)! Sobre todo en las cabezas clericales, reviviscencia de horrores ancestrales, solo que despojados de su ingenua originariedad.

Após o demonstrado acima, veja-se, então, o argumento mais forte que Marx utilizou para diluir a tese de Maine sobre o patriarcalismo como natural da humanidade e da inferioridade dos clãs que descendiam por linhagem feminina. Para acabar com a questão, ele não quis mais demonstrar que a Índia não era pior do que a Inglaterra nesse quesito. Corrigindo sua visão a respeito das instituições daquele país, voltou-se para a instituição que o próprio Maine garantia como superior, a igreja cristã.

Marx foi ao cerne do seu argumento e garantiu que não era necessário falar das barbaridades cometidas contra as mulheres na Índia, pois bastava ver o que a Igreja (cristã em geral, palavras minhas) fez com as mulheres no próprio Ocidente ao lhes negar a possibilidade de divórcio, visando se apropriar dos dotes dessas mulheres. E disse:

Lamentable, si se considera que la Iglesia reprimió el divorcio (romano) o lo dificultó tanto como pudo e incluso trató el matrimonio como um pecado, aun siendo un sacramento. Ciertamente con respecto al “derecho de propiedad”, la Iglesia tenía interés en asegurarles algo a las mujeres (!interés inverso al de los brahmanes!) para granjearse bienes.

Como um último ponto deste tópico serão abordados, brevemente, os apontamentos etnológicos de Marx sobre a obra de Ludwig Lange, intitulada *Roma Antiga (Römische Altherthümer)*, pois ali ele se referiu aos mesmos problemas de gênero. Essa obra também será publicada na nova versão dos apontamentos etnológicos, todavia, no livro de Heather A. Brown, *Marx on Gender and the Family*, a autora conta que conseguiu, com os editores da MEGA2, os rascunhos desse manuscrito inédito. Aqui, somente será resumida a sua análise.

O livro de Lange trata de muitas questões a respeito da sociedade romana antiga. Desde a estrutura política do período pré-republicano, também discorre acerca do poder patriarcal sobre a família, escravos, casamento e as instituições que derivam dessas relações. Marx escreveu esses apontamentos no ano de 1879, quase sempre fazendo um

diálogo crítico com a obra de Maine.

Um dos pontos abordados é a sua crítica à visão de Lange, muito próxima da de Maine, de que a família precede o clã. Nesse ponto Marx criticará Lange profundamente, pois o mesmo não conseguiu enxergar a terra comunal (*ager publicus*) como fundamento da sociedade romana. Nos outros quesitos Marx aproveitou o material exposto.

Primeiramente, Marx discutiu os conflitos de classe em relação direta com o status e posição da mulher. Em contraste com a família moderna apreendeu que os seus membros, mesmo no caso dos plebeus, estavam ligados pela lei sagrada que regia os lares. Isso fazia com que a cidadania fosse estendida a todos os membros da família, não se restringindo somente ao pai (*paterfamilia*).

Brown fez uma descrição do tópico que ela considera “*one of the most significant*” sobre o tema das relações familiares: o poder familiar sobre os filhos. A despeito disso, uma das questões para a qual Marx mais chamou a atenção foi o tema da adoção, vista com grande naturalidade pelas famílias cultas e, também, prescrita pela tradicional lei romana.

Marx percebeu, então, que a família não era uma instituição indissolúvel e viu isso como uma forma de status para a mulher. Não negando o caráter patriarcal da exogamia, ele comparou a lei de casamento com a lei comercial. Isso, para ele, demonstrava o conflito entre Estado e família, mas garantia, acima de tudo, mesmo que as mulheres estivessem submetidas a seus maridos, a seus pais e pudessem até sofrer castigos físicos ou serem mortas por eles, poderiam invocar a lei em defesa delas próprias. E aí entra o estatuto jurídico da *Mancipatio* (forma tradicional de transferência da propriedade), servindo à mulher no resguardo de sua condição financeira em caso de divórcio.

Em outro ponto bem atual, no estudo de Marx, vê-se a questão da guarda dos filhos. Caso a mulher “escolhesse” se separar de seu marido (admitido somente em casos graves, por exemplo, o adultério), dificilmente ela conseguiria a guarda dos mesmos. Todavia, Marx via essa prática como uma evolução posterior e “*resulted in the gradual elimination of guardianship for women*”.

Em resumo, o que fica esclarecido no estudo da obra de Lange, é que Marx foi um defensor dos direitos das mulheres, da aprovação do divórcio e da reivindicação das mesmas de possuírem o direito de propriedade, herança e guarda dos filhos.

·22 As diferenciações sociais: passagem dos clãs às castas ou ao Estado?

Ao se analisar o processo de dissolução das gens, percebe-se que Morgan e Maine se colocam em posições opostas. Enquanto, para Morgan, a dissolução das gens gerou as castas, para Maine, esse acontecimento levou o progresso humano em direção ao império do direito e da moral, que se realizou encarnado nas instituições do Estado. Aqui, sem sombra de dúvidas, será exposto o ponto mais crítico de Marx em todos os seus apontamentos etnológicos.

Apesar de Morgan oferecer uma grande quantidade de elementos empíricos a respeito das instituições das gens, Marx não o seguiu sem reservas. Em deferência a isso, Krader assegurava que esse foi o momento mais eminentemente dialético de Marx em suas críticas a Morgan. Apesar de partir dos fatores objetivos que Morgan relatou em seus estudos, Krader o chamou de “materialista ingênuo”. Mesmo que Marx parta das instituições das gens de Morgan, Krader declarou que:

Marx aplicou essa formulação à teoria da formação histórica das castas, que deve ser explicada sobre a petrificação do princípio das gens. As gentes são subdivididas hierarquicamente na sociedade bárbara, assim como as castas na sociedade civilizada, de baixo para cima. Igualdade e fraternidade são praticadas do mesmo modo no interior das gens e da casta, que se fundam sobre o vínculo de parentesco. Igualdade e fraternidade são contraditadas pelo princípio aristocrático fundado sobre a formação das classes sociais. A formação das classes sociais não tem sua origem, segundo Marx, nas diferenciações da hierarquia entre as gentes, mas no conflito de interesses entre, por um lado, os chefes das gentes, e, por outro, os membros comuns das gentes.

Marx tinha uma explicação muito interessante para o nascimento das castas como derivada das gens. Estudando a diferenciação em três classes na tribo dos Atapascos-Apaches, relatada por Morgan, perguntava-se como acontecia a formação das castas:

Y en el modo, a saber si se añade al principio gentilicio la conquista, las gentes ¿pueden dar lugar poco a poco a la formación de castas? En ese caso la subsiguiente prohibición del matrimonio cruzado entre varias gentes sería completamente tergiversada, la norma arcaica que prohibía el matrimonio

dentro de la propia gens –; el hombre no contrae matrimonio dentro de su propia clase, sino que busca mujer en otra; un jefe de la más alta puede casarse con una mujer de la más baja sin perder su casta. [El concepto de casta lo introduce el que escribe la carta y se interpreta de modo que un hombre no puede contraer matrimonio en su propia gens, pero sí en la gens de sus otros hermanos o fratría prima, pero muestra que en cuanto se produce una diferencia de rango entre parientes de sangre de diversas gentes, se produce un conflicto con el principio gentilicio y la gens puede petrificarse en su contrario, la casta].

Marx acreditava que mesmo se transformando no contrário da gens, a casta manteria a fraternidade entre membros de um mesmo povo. Mesmo que ocorresse um processo de diferenciação social, os laços de parentescos não permitiam “*que brote una aristocracia acabada, la fraternidad permance en equilibrio*”.

Já no caso da teoria da soberania de Maine para entender e explicar o começo das transformações de classe, Marx acreditava que o jurista inglês, quando buscou nos privilegiados intelectuais dos “juristas analíticos”, Jeremy Bentham e John Austin, a resposta para o nascimento da superioridade de alguma pessoa ou grupo que submetia sob os seus pés o conjunto da sociedade, errou de modo estrito cientificamente!. Diante de tal pensamento ele ironizou Maine, declarando que buscar entre os “estúpidos juristas britânicos” a resposta sobre a origem do Estado era não ter nenhuma noção sobre a origem do Estado! E que Maine era um infeliz, pois não “*tiene ni idea de que allí donde hay Estado (después de la comunidade primitiva, etc.), es decir una sociedade politicamente, el Estado no es de ningún modo el príncipe, sólo lo parece*”; e começou a desfazer tudo que Maine disse sobre a origem do Estado.

Analizou a confusão que Maine fez ao acreditar que o Estado nasce como consequência do comando, da coerção da autoridade, e, resumindo a posição de Maine, afirmou que este nada mais fez que seguir a explicação de Austin. Por isso, escreveu que:

Si la comunidad, violenta o voluntariamente, se divide en varios fragmentos distintos, en el momento en que cada uno recupere su equilibrio – quizá después de un intervalo de anarquía – habrá un soberano y será reconocible en cada una de las nuevas fracciones independientes. Sea el soberano una persona o un grupo de personas, la característica común a todas las formas de soberania es que se halla en posesión de un poder irresistible, que no hay necesidad absoluta de ejercer, pero que puede ser ejercido.

Ficou demonstrado que Maine acreditava que toda autoridade é legítima. É somente

uma questão de determinar o caráter da soberania exercida, se ela é de caráter moral ou de direito, pois toda sociedade necessita de autoridade. E mais, o soberano deve ser obedecido pelo grosso da comunidade, mas tendo “*inmunidad a la fiscalización por cualquier outro superior humano*”.

Diante da exposição dos argumentos de tão grandes juristas, Marx ironizou declarando que é preciso deixar claro uma coisa: se Maine fala em moral, que fique bem claro que o mesmo não entende bem o que isso significa. E, prontamente, se dispôs a explicar o que é a moral:

llamaremos morales [este “morales” muestra la poca idea que tiene Maine del asunto; en cuanto estas influencias (ante todo económicas) poseen un modus “moral” de existencia, se trata siempre de un modus derivado, secundario y nunca prioritario] modifican, delimitan y impiden constantemente la dirección efectiva de las fuerzas de la sociedad por el soberano.

A ironia de Marx sobre o aspecto derivado da moral tem um sentido pertinente. Ele não podia aceitar, como queria Maine, que os fatores morais resultassem de uma abstração da história. Sabe-se que, para Marx, a moral é sempre a moral dos interesses de um grupo, de uma determinada classe social que aspira pelo poder. Marx não acreditava que a existência do Estado fosse responsável pela garantia primária da ordem moral. Por isso, explicava que o Estado sempre nasceu do seio da sociedade e se colocou em contraposição a ela. E seguiu dizendo que:

Maine ignora algo mucho más profundo: que incluso la existencia, aparentemente suprema e independiente, del Estado, no es más que una apariencia, y que el Estado en todas sus formas es una excrecencia de la sociedad. Incluso su apariencia no se presenta hasta que la sociedad ha alcanzado un cierto grado de desarrollo, y desaparecerá de nuevo en cuanto la sociedad llegue a un nivel hasta ahora inalcanzado.

E, adentrando no problema da moral, fez a relação da mesma com os interesses dos indivíduos e demonstrou que esta se ligava sempre a determinados grupos sociais ou a interesses de classes. Explicou a história desses interesses econômicos e os relacionou com o Estado, declarando que:

Primero la individualidad se escinde de los vínculos originariamente no despóticos (al revés de como entiende el zoquete de Maine) sino satisfactorios

y agradables que reinaban en el grupo, en las comunidades primitivas; así llega a destacarse unilateralmente la individualidad. Pero la verdadera naturaleza de esta individualidad no se muestra hasta analizar “sus” intereses. Entonces nos hallamos con que estos intereses a su vez son intereses comunes a ciertos grupos sociales y característicos de ellos, intereses de clase, etc., y éstos se basan todos, en última instancia, en condiciones económicas. Sobre éstas como sus bases se edifica el Estado y las presupone.

Ele concluiu a sua crítica a Maine afirmando que o mesmo fez uma crítica superficial da história da comunidade primitiva, reduzindo tudo a elementos morais. Disse que a noção de Maine sobre comunidade era anistórica e abstrata, que o mesmo tomou as instituições acriticamente e que elas são bastante diferentes de acordo com o modo de produção de cada lugar e período estudado.

·23 Comunidades em processo de decomposição: Phear e o “dualismo” da comunidade agrícola

Depois de ter exposto sua análise sobre o processo de dissolução da comunidade

arcaica, foi em um outro manuscrito etnológico que Marx mostrou uma comunidade que já tinha rompido os laços de fraternidade pelo parentesco, na qual já existia diferenciação entre classes. E a melhor explicação, mais resumida, mais uma vez, encontra-se no primeiro esboço da carta de Marx a Vera Zasulitch. Segundo Marx:

Por fim, não obstante a terra arável continuar como propriedade comunal, ela passa a ser periodicamente dividida entre os membros da comuna agrícola, de sorte que cada agricultor explora por conta própria os campos que lhe foram designados, apropriando-se individualmente dos frutos, enquanto nas comunidades mais arcaicas a produção é feita em comum e apenas se reparte o produto. Esse tipo primitivo de produção cooperativa ou coletiva foi, que fique claro, o resultado da fraqueza do indivíduo isolado e não da socialização dos meios de produção. Facilmente se compreende que o dualismo inerente à “comuna agrícola” podia proporcionar-lhe uma vida vigorosa, pois, de um lado, a propriedade comum e todas as relações sociais dela decorrentes proporcionavam uma sede sólida, ao mesmo tempo que a casa privada, a cultura parceleira da terra arável e a apropriação privada dos frutos admitiam um desenvolvimento da individualidade, incompatível com as condições das comunidades mais primitivas. Porém, não menos evidente é que esse mesmo dualismo podia, com o tempo, tornar-se uma fonte de decomposição.

Ao se estudar, agora, os excertos que Marx extratou e comentou de Phear, ficará claro que essa descrição acima se encaixa com o material que será examinado.

John Budd Phear foi um etnólogo que escreveu o livro *The Aryan Village in India and Ceylon*, em 1880. Seguidor de Maine, Phear estudou ciências naturais e matemática em Oxford, antes de se dedicar ao direito e se tornar magistrado em Bengala e depois no Ceilão. Marx se interessou por sua obra por conter muitos detalhes sobre a vida nas aldeias camponesas da Índia do século XIX, apesar de taxá-lo de “burro” por chamar de feudal a estrutura social da aldeia.

Uma das partes que mais chama a atenção nesse extrato é a presença de um comentário de Marx sobre um costume social que parte diretamente de um ensino do próprio Buda, complicando o fácil esquema de base e superestrutura de alguns marxistas apressados. Isso será visto adiante.

Começando a explicar a vida em uma aldeia de Bengala, Marx se interessara pelo modo de medir as riquezas. A consideração da riqueza, naquela comunidade, dava-se “*fundamentalmente por el modo o grado de magnificencia con que se cumplen estos deberes familiares semipúblicos (en realidad espetáculos)*”. Quanto a isso, afirmou que:

La riqueza se muestra por el gasto del dinero en las ceremonias familiares, como casamientos, shraddhas – funerales- y la lectura de las epopeyas nacionales y religiosas, el Bhagbut, Ramayana, etc. En los shadis (shady=ceremonia nupcial) y shraddas el gasto consiste en la compra y preparación de ofrendas, presentes y pagos a los sacerdotes brahmánicos, en general en los regalos para los brahmanes y su alimentación.

Marx seguiu falando que as famílias com mais posse realizavam, anualmente, certos festivais religiosos. E que as mulheres, independente das classes sociais, mesmo as de classes inferiores, iam todos os dias pegar água nos lagos e todo o povo consultava astrólogos para interpretar os fenômenos da vida diária, guiados pelas forças espirituais. A religião toma conta da vida popular.

Devido ao clima tropical e à facilidade com que crescem as plantações de arroz, consegue-se manter uma boa vida e saúde para a família inteira, sem grandes esforços. O pouco de capital-dinheiro que circula foi acumulado pelos aldeões (mercadores) que vendem o excedente de sua produção (quase sempre arroz). O mesmo é ganho através de empréstimos e exigências que são feitas pelos comerciantes aos endividados, para que estes peguem sempre os empréstimos com os membros daquele mesmo clã, o que gera muitas brigas entre vizinhos.

Existe diferença de cultura entre o povo: uma parte importante da população é muçulmana, e aí o mulá que realiza os ofícios religiosos é sempre um comerciante ou uma pessoa que conheça árabe o suficiente para ler “O Corão”. O pagamento por esses serviços religiosos é sempre realizado em dinheiro, em ocasião de cerimônias nupciais ou de outra natureza. O culto muçulmano é comunitário e pessoal. As pessoas se reúnem para a pregação pública, oração e adoração oferecidas pela comunidade.

Entre os hindus a educação é gratuita, sempre ofertada pelos mestres brâmanes maiores e pelas classes que possuem os maiores *status* de nascimento (reencarnação – nascido duas vezes). As disciplinas ensinadas versam sobre a língua e a matemática, além de uma ocupação “profissional”. O educador recebe dos pais dos alunos a sua recompensa, em uma espécie de pagamento com “*regalos arroz*”.

Esse “pagamento”, na verdade, é um ritual, uma maneira de ofertar um presente por um motivo especial, um acontecimento importante no seio da família. Pequenas porções de arroz, um pedaço de pão; quando o filho de alguém importante se forma pode se oferecer ao brâmane uma parte importante dos gastos com as celebrações das muitas

festas que ocorrem, para um bengali com boas posses (participante dos grupos privilegiados da sociedade).

Mas não se pode achar que um mestre, um brâmane *pandit*, que deve ensinar e manter os seus discípulos (obedecendo ao princípio hindu) pode enriquecer. Ele deve sempre se manter pobre, pois ele e seus discípulos vivem das dádivas dos hindus ricos e sempre recebem pagamentos proporcionalmente à riqueza de seus hóspedes.

Assim, como se percebe, a religião está marcada por diferenças de classes. As massas dos pobres que compõem a população da aldeia não possui condição para ter uma deidade familiar, por isso participam das festas religiosas que seus vizinhos celebram e que ocorrem todos os anos no *mandap* da aldeia (um edifício aberto por todos os lados). E aqui, Marx, talvez, para mostrar sua indignação com a condição dos pobres que precisavam ir para a casa de outros para celebrar sua crença, num parágrafo que está escrito em inglês, exprimiu-se, no meio da frase, em sua língua original, o alemão, “*müssen sich begnügen*”, que quer dizer, “*tem que contentar-se*”.

Nesse sistema de castas existem alguns extremos. Na parte da inflexibilidade é proibido, às mulheres e aos *sudras* (casta de natureza servil), qualquer conhecimento e uso dos textos sagrados. Por outro lado, os *boistobs*, adoradores do deus *Krishna* em uma de suas encarnações (cujo *Vishnú* é o *Brahma*), pregavam a pureza, a meditação e a igualdade entre todos os homens diante de Deus. Mas o interessante é que, sendo recrutados de todas as castas, eles se diferenciam de todas elas, considerando-se mesmo como uma espécie de casta. Marx ficou muito impressionado com esse grupo, chamando aos boistobs de “protestantes” da Índia.

Existem, também, os religiosos que vivem o monacato e que, em grande parte, são vagabundos ou mendicantes, como diz Marx. Eles vivem em templos de fundação ou santuário com um convento para um superior, fundado por ricos comerciantes. São eremitas e vivem da doação privada dos ricos, aos quais são, de certo modo, subordinados.

Parece haver uma divisão de objetivos na região de Bengala. E existem casos como os dos *mohants*, que buscam enriquecer, mas não deixam de buscar a santidade, de acordo com as intenções de cada ordem e monastério.

Passando a explicar a comunidade agrícola do Ceilão, Marx polemizou com a

tentativa, digna dos tempos modernos, de chamar ao chefe territorial dessa aldeia de “proprietário da aldeia”. Ele explicou que a posse da terra, ou prestação, é sempre “*libre y honrosa, como la del sacerdote, doctor, guardia, etc*”, e que esse chefe territorial, sucessor do primitivo chefe, seria:

En la actualidad puede ser la Corona (inglesa) o una fundación religiosa o un señor cingalés privado. El campo de la aldea o tierra del paddy se halla dividido en porciones mediante surcos paralelos que lo cruzan de parte a parte en ángulo recto con la dirección en que corre el agua; cada una de estas porciones es la parte hereditaria de alguna persona o familia que reside en la aldea o pertenece a ella. La principal porción o parte – llamada mottettuwa, ziraat en Bengala – pertenece al jefe de la aldea; todos los otros propietarios de una parte tienen que darle al tipo una contribución de su cosecha en especie o rendirle algún servicio definido y específico, doméstico o agrícola.

Com essa divisão territorial a maioria dos aldeões vive em um nível de subsistência e não consegue fazer grandes estoques. Na medida em que necessita, o capitalista da aldeia (“*vom Capitalist des village*”) pode emprestar a um aldeão necessitado os meios de produção ou bens, sob condição de que lhe entreguem uma certa quantidade acordada, da parte do produto, por cada item emprestado. Mas, explicou Marx, o costume maior é que os vizinhos, parceiros na produção, ajudem-se no trabalho manual.

Então Marx fez uma comparação com a exploração que ocorria em terras inglesas, no sentido da palavra “*farm*” (fazenda). Explicando que Phear tratou logo de referendar a colonização holandesa, que deixou como herança a multiplicação de casos de lavradores e proprietários que pararam de trabalhar nos campos para viver da exploração alheia, Marx afirmou:

Así está surgiendo actualmente una clase de trabajadores agrícolas, pues los señores ricos de la región que habían hecho dinero por otros medios que la agricultura, se encontraban en condiciones de conseguir el trabajo de los propietarios más pobres de la aldea contra un salario diario en metálico y explotar así extensivamente sus tierras en el sentido inglés de la palabra “*farm*”.

Mas, logo depois, Marx fez questão de lembrar que o desfrute da propriedade da grande família se regia por acordos, expressos ou implícitos, entre os adultos que participavam dessa propriedade. Cada um com seu pedaço de terra (se não estivesse de acordo, podia se separar dos outros), participava no trabalho coletivo do solo. Aí se

formavam grandes cooperativas, ou arrendamentos, para se cultivar a plantação, e depois se repartia o produto, de acordo com o tempo de trabalho de cada um ou do direito estabelecido, anteriormente, em cada caso. Todavia, não se pode perder de vista que essas práticas de cultivos de solo “*se diferencia en ambos sistemas agrícolas del arrendamiento de tierra como una mercancía*”.

Após inúmeros colonizadores dominarem a região, portugueses, holandeses, e, por fim, os ingleses, e depois de todas as tentativas de se recolher recursos, taxas de várias formas, como quase sempre não havia o montante de dinheiro exigido pelos colonizadores, o *paddy*, que sempre ocupou o lugar da moeda, ficou sendo a mercadoria principal. Essa forma de pagamento cobria quase todas as prestações e obrigações. E quase todas as remunerações ou dívidas eram pagas com uma medida de grãos da colheita. Mas, até aí, o mais interessante não se explicitou. Phear contara uma história, que Marx chamou de “*notable información*”, que indo à biblioteca de Malagava, em Kandy, um “sábio” chamado Suriyagoda Unanse, contou-lhe:

La mención más antigua de una tasa o contribución del pueblo para mantenimiento de una persona real que se encuentra en los libros históricos de Ceilán, se halla en el Aggauna Satha – un sermón del mismo Buda –, en el Digha Nitraya, y en el comentario sobre el texto, llamado Sumangali Vilasani, por el sabio budista, el divino Buddhagoshha. El pasaje del sermón dice: “Daremos una parte de nuestro paddy”. Buddhagoshha comenta: “Te daremos paddy de todos nuestros campos por la cantidad del ammunan – la palabra “sali” en el original es literalmente una clase particular de arroz; pero aquí significaría todo grano cosechado –. No tienes por qué trabajar en nada. Pero sé nuestro jefe”. Ninguna otra mención de una contribución u obligación frente a un poder político; nada de prestaciones personales que, según cree Phear, son de origen posterior; y las contribuciones en paddy, que al fin se sobreañadieron muchas veces a las prestaciones personales, son de origen más tardío aún, vinculado al incremento del poder central de exacción.

Como se pode interpretar essa passagem interessante que Marx registrou do livro de Phear? Uma coisa é certa: Marx ficou bastante impressionado como um povo se submetia de espontânea vontade, a um líder religioso, devido à importância dada ao ensinamento que Buda havia trazido para eles. Ele comentou que não existia nenhum registro de dominação política nessa época, bem antes dos colonizadores ocidentais. Queria, ele, dizer, que um ensinamento religioso poderia conformar uma prática econômica, sem alienação religiosa? Difícil saber!

De toda maneira, salta aos olhos de qualquer ortodoxia marxista, dizer que, nesse caso, Marx estaria falando de uma determinação da superestrutura pela base econômica. Estaria, então, a superestrutura, determinando a base? Esse é um dos textos, entre inúmeros outros, que demonstra que Marx não era determinista e nem economicista.

Acompanhando essas digressões sobre a religiosidade, Marx também analisou a proibição do *Código de Manu* sobre a prática de compra e venda da terra. Afirmava que “*en ningún pasaje se refiere directamente a la venta de tierras y ni siquiera a su usufructo*”; falou, afirmativamente, de apropriação, doação e ocupação de um campo. Através das colocações de Marx, percebe-se que as prescrições econômicas e morais desse famoso livro sagrado causaram uma confusão e interpenetração entre as duas esferas da vida social. Nele ficou claro o papel da religião na vida econômica, quando a mesma pedia que os lavradores do campo buscassem sempre fazer um estoque de grãos para, no mínimo, três anos. Assim, a religião tomava um papel predominante, buscando tornar, as pessoas, lavradores ativos. Todavia, o mais importante Marx fez questão de assinalar, novamente, na mesma página:

En el Código de Manu no se hace nunca mención de la tierra como objeto de propiedad en el moderno sentido inglés. Reconoce la propiedad privada das parcelas cultivadas, pero solo en el sentido de que pertenecen a su cultivador; la tierra misma pertenece a la aldea; ni rastro de renta; propietario es sólo otro nombre para cultivador.

Mesmo com mudanças posteriores no direito hindu, posterior ao mitakshara, quando foi autorizada a transferência do direito pessoal de cultivo da terra, essas transações passaram a ser seguidas de específicas formalidades públicas. Ainda assim, a transferência não era absoluta, mas condicionada ao pagamento de alguma dívida. Uma venda total só poderia acontecer em caso de extrema necessidade, mas era muito mal vista. E Marx concluiu assim:

El usufructo de la tierra por cultivo real sobre la base de un derecho de participación en la comunidad de cultivo de la aldea y no la tierra misma, constituía el objeto a que se refiere la palabra “propietario” en los escritos jurídicos hindúes.

Ao concluir os estudos sobre o manuscrito de Phear, Marx não se cansou de

lembrar que, na Europa, diferentemente do Oriente, os lavradores foram expulsos de suas terras e reduzidos a meros trabalhadores no campo ou nas indústrias, como o proletariado industrial. E, no Oriente, diferente do que queria informar o intelectual palestino Edward Said, ao fazer de Marx um “orientalista”, ou seja, um colonizador etnocêntrico, ainda que falasse com simpatia da miséria do povo a quem ele buscava estereotipar para fazer jus ao seu eurocentrismo. Na verdade Said se equivocou completamente, pois Marx, mesmo quando estudava um país colonizado, dizia que a “*gente se governaba prácticamente por sí misma*”.

·24 **Uma civilização conquistada: Kovalevsky e a Índia como vítima do isolamento histórico**

Outro autor muito importante para Marx foi o antropólogo Maxim Kovalevsky, que escreveu a obra: *A propriedade comunal da terra: as causas, processos e consequências de sua dissolução* (*Obszczinnoje ziemlewladienije priczyny, chod i posledstwija jego rozlozenija*), publicada na Rússia em 1879. Marx o conheceu por meio de Danielson, um dos tradutores de *O capital* para o russo. Foi Kovalevsky que mandou uma cópia de

Morgan para Marx.

Kovalevsky examinou em seus estudos, a Índia, e chegou a uma conclusão sobre a existência de um feudalismo hindu. Quando estudou a conquista muçulmana, acreditou que, quando os conquistadores introduziram a *iqta* (forma de imposto de líderes militares que recebiam terras ou rendas das terras), isso equivaleria à categoria de feudalismo do mundo ocidental, pois, na maioria dos casos, os hindus voltavam a reestabelecer o direito de posse sobre a terra.

Marx fez severas críticas a essa teorização, explicando que recolhimento de imposto sobre serviços militares e exploração com base na devolução ou “doação” de terras não significavam feudalismo, pois faltava o principal, que o próprio Kovalevsky admitiu: uma jurisdição patrimonial parecida com a europeia. A esse respeito Marx escreveu:

Kovalevsky forgets, among other things, serfdom, which is not in Índia, and which is an essential moment [...] Kovalevsky himself finds a principal difference, however: there is no patrimonial jurisdiction particularly in regard to civil law in the empire of the Great Mogul.

De acordo com Marx, Kovalevsky deveria ter centrado a sua análise nas relações sociais, especialmente na propriedade comunal, cobrindo os seguintes períodos: a) a conquista muçulmana; b) a dominação muçulmana; e c) a colonização britânica.

Ele apontou o problema da Índia ser uma “terra de ninguém”, depois de passar por tantas dominações e mudar as formas de relação com as terras. Assim, não pode deixar de perguntar:

Why are the oldest remnants of laws such an unrewarding source for investigation of the oldest forms of social life? In no country is there such variety in forms of land relations as in Índia.

Esse mesmo raciocínio é encontrado no primeiro esboço da carta a Vera Zasulich. Comparando com a Rússia, Marx afirmava que “*Ela [a Rússia] não foi vítima de um conquistador estrangeiro, a exemplo das Índias Ocidentais, nem vive isolada do mundo moderno*”. Assim, acreditava que a Índia não tinha possibilidade, diferentemente da Rússia, de um salto revolucionário em direção a uma evolução comunista.

Mas, mesmo assim, Marx nutria grande interesse pela Índia e seguiu Kovalevsky em suas análises das formas comuns na Índia rural, em três estágios: a) clãs baseados nas próprias comunidades e que lavram a terra em comum; b) maior diferenciação entre as comunidades aldeãs e processo de alargamento das relações sociais para além do parentesco, em toda a aldeia; mas onde a terra é atribuída, em certa medida, com base no parentesco; c) comunidades aldeãs não organizadas de acordo com o parentesco e que, periodicamente, redividiam a terra comum numa base de iguais proporções, esta última, uma forma relativamente tardia na história das formas da história da Índia, gerando a propriedade fundiária.

Todavia, deixou claro que não acreditava que a posse da terra na Índia pudesse ser confundida com a propriedade privada. Para ele, o que existia era o que ele chamou de “sistema de ações individuais de posse da terra”, que “*Yet all this can be found in individual shares of land, which are not private property!*”.

Diferentemente de 1853, quando parecia acreditar numa Índia estática, que concebia como progresso, ainda que inconsciente da história, a colonização que tirava a Índia do atraso de relações cretinas, Marx agora queria centrar o foco da sua análise nos antagonismos que existiam dentro da aldeia indiana que preservava, ainda, resquícios das comunidades antigas, mas num grau de quase putrefação. Assim, ele se preocupou com a possibilidade dessas terras se transformarem em propriedade privada. Nas suas palavras:

That comunal users converted their individual shares into private property by appeal to prescription [term of possession, duration of occupancy], however, appears to be explicabe to Kovalevsky only by experience of the most recent practices, which shows the danger that threatens the system of shares determined by degree of kingship from the more distant descendants and the newly arrived settlers, inasmuch as this antagonism indeed leads ultimately to the system of periodic redistribution of the commom land in equal shares.

Marx acreditava que a contradição entre o velho sistema do clã, ou parentesco, e sua igualdade com a base mais ampla da aldeia comum, eram a força por trás das mudanças sociais na arcaica aldeia hindu. E concordava com Kovalevsky, quando este afirmou que foi com o surgimento da propriedade comunal da terra para a base da exploração do solo, pelos membros do clã, que se assegurou a possibilidade das famílias conseguirem manter sua subsistência.

Por isso Marx concluiu que a evolução do código religioso hindu chegou ao *Código de Manu* para facilitar a quebra da propriedade comunal. Este legado, que transformou a terra comunal em uma propriedade passível de venda, mesmo que “mal vista” pela maioria da população, como demonstrou Phear, ocorreu, segundo Marx, através de doações e presentes oferecidos a entidades religiosas no período do *mitakshara*. Diferentemente de Phear, Kovalevsky ensaiou uma hipótese muito interessante ao parecer de Marx:

The priestly pack thus plays the chief role in the process of individualization of Family property. The chief sign of undivided family property is its inalienability. In order to get at this property, the legislation, which is developed under Brahman influence, must attack this bastion more and more. Manu does not yet know of any alienation of the undivided family property.

Mas não tardaria, junto com as mudanças nas instituições religiosas, para que, sob a dominação estrangeira, se fizesse soar a hora de se introduzir a propriedade privada na Índia. Por mais que Marx nutrisse simpatia pelas formas sociais comuns e lutasse por sua manutenção, ele sabia do perigo que elas corriam, quando não introduziam uma dinâmica que permitisse o aumento da produção econômica, e que assim pudessem fazer frente à modernidade capitalista. Mas o bloqueio da colonização demonstrava que o “progresso econômico” viria fazer desaparecer o resto que ainda permanecia em sua forma comunitária.

·25 **Uma civilização mundial: Marx e a Rússia como uma oportunidade única da história**

·26 **“O capital” não responde à questão russa!**

Se Marx estava preocupado com o processo da dominação estrangeira na Índia, e a consequente destruição das formas sociais comuns que ali existiam, o seu estudo da condição da Rússia demonstrava praticamente o contrário de uma civilização arrasada e destinada à submissão ao regime capitalista. Marx se interessou pela questão russa desde 1861, quando começou a analisar a interferência do governo russo no seu projeto de enfraquecer a comuna russa e transformá-la em um empreendimento capitalista.

O interesse de Marx pela Rússia passou a ser mais sistemático depois que o mesmo começou a tradução de *O capital* para essa língua. Já em 1872 o periódico de São Petesburgo, *O Mensageiro Europeu*, fez uma resenha explicando o pensamento de Marx aos seus leitores. Então, a partir de 1875, até o momento de sua morte, Marx escreveu cartas, rascunhos, textos, culminando com o famoso prefácio, de 1882, da tradução do *Manifesto Comunista* em língua russa, considerado por muitos o “testamento político” de Marx.

Para o sociólogo e cientista político Kevin B. Anderson, os escritos de Marx sobre a Rússia devem ser interpretados conjuntamente com os cadernos de 1879-1882, que tratam das diversas sociedades pré-capitalistas e não ocidentais. Na verdade, os escritos sobre a Rússia orientam o desenvolvimento desses cadernos. Foi com a questão russa que Marx fez novos estudos, tendo por objetivo, ao explicar todas as possibilidades de comunas primitivas e agrícolas, demonstrar que a Rússia oferecia uma oportunidade única de desenvolvimento social para o comunismo moderno. Defende expressamente com os seus estudos, que a Rússia não precisaria passar pela velhacaria capitalista, pois seguia um caminho diferente das sociedades da Europa Ocidental.

Essa questão se tornou muito importante para ele, devido a uma situação política na qual se viu envolvido. No ano de 1877 houve um embate entre o economista vulgar burguês Juli Jukovski e o líder dos populistas russos (grupo apoiado por Marx) Nicolai Michailovski, sobre a necessidade da Rússia se transformar numa economia liberal e se a mesma deveria destruir a comuna russa, ou se haveria possibilidades de se desenvolver a

produção ali, sem necessidade de passar pelo capitalismo. E aconteceu que o senhor Jukovski utilizou uma passagem de *O capital*, fora de contexto, retirada do livro de Alexander Herzen, para dar razão ao seu argumento de que a Rússia teria que passar fatalmente pelo capitalismo.

Nesse momento Marx viu-se obrigado a se posicionar, e afirmou que não gostava de deixar nada em meias palavras. E respondeu peremptoriamente ao editor oficial do jornal, Mikhail Ievgrafovitch, que não concordava com o mau uso de partes de sua obra. E mais, que nessa mesma obra não havia nenhum argumento contra ou favor dos argumentos do senhor Jukovski, que nada mais fazia do que repetir os argumentos do “beletrista” Herzen.

Explicando os problemas dos argumentos de Herzen, afirmava que esse escritor encontrou na obra de Haxthausen sobre o comunismo russo, o argumento que somente servia para provar que a Europa seria regenerada pela vitória da ideologia pan-eslavista!. E isso o fez reagir ironicamente e dizer que a solução, não só dá Rússia, mas da Europa mesma, estava nas mãos das sagradas instituições da pátria mãe!

Depois de destronar os argumentos desses inocentes senhores, Marx, que apesar de se sentir “*tão honrado quanto ofendido*” com as distorções de suas ideias, pediu desculpas aos mesmos, e os respondeu sem pestanejar:

Ora, como o meu crítico aplicou esse esboço histórico à Rússia? Tão somente assim: se a Rússia tende a tornar-se uma nação capitalista a exemplo das ações da Europa Ocidental – e durante os últimos anos ela se esforçou muito nesse sentido –, não será bem sucedida sem ter transformado, de antemão, uma boa parte de seus camponeses em proletários; e, depois disso, uma vez levada ao âmago do regime capitalista, terá de suportar suas leis impiedosas como os demais povos profanos. Isso é tudo! Mas isso é pouco para o meu crítico. Ele ainda tem a necessidade de metamorfosear totalmente o meu esquema histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental em uma teoria histórico-filosófica do curso geral fatalmente imposto a todos os povos, independentemente das circunstâncias históricas nas quais eles se encontrem, para acabar chegando à formação econômica que assegura, com o maior impulso possível das forças produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral possível de cada produtor individual.

Como se lê na citação acima, Marx repudiou a tentativa de fazer de sua teoria histórico-filosófica geral uma teoria supra-histórica. E para isso ele explicou com um exemplo:

Em diferentes pontos de *O capital* fiz alusão ao destino que tiveram os plebeus da antiga Roma. Eles eram originalmente camponeses livres que cultivavam, cada qual pela própria conta, suas referidas parcelas. No decurso da história romana, acabaram expropriados. O mesmo movimento que os separa de seus meios de produção e de subsistência implica não somente a formação da grande propriedade fundiária, mas também a formação dos grandes capitais monetários. Assim sendo, numa bela manhã (eis aí), de um lado homens livres, desprovidos de tudo menos de sua força de trabalho, e de outro, para explorar o trabalho daqueles, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se converteram em trabalhadores assalariados, mas numa “*mob* [turba]” desocupada, ainda mais abjeta do que os assim chamados “*poor whites* [brancos pobres]” dos estados sulistas dos Estados Unidos, e ao lado deles se desenvolve um modo de produção que não é capitalista, mas escravagista. Portanto, acontecimentos de uma analogia que salta aos olhos, mas que se passam em ambientes históricos diferentes, levando a resultados totalmente díspares. Quando se estuda cada uma dessas evoluções à parte, comparando-as em seguida, pode-se encontrar facilmente a chave desse fenômeno.

·27 A regeneração russa: carta a Vera Zaslitch

Mas, então, para saber qual a resposta de Marx para o desenvolvimento econômico da Rússia contemporânea, é necessário descobrir os resultados a que este chegou depois de anos estudando a língua russa e os materiais oficiais publicados desde 1861. Todavia, apesar dele ter respondido esse assunto ao longo de diversos textos de literatura dos refugiados, a melhor resposta somente pode ser encontrada em sua correspondência com Vera Zaslitch.

Na carta de 16 de fevereiro de 1881, Vera Ivanovna Zaslitch escreveu ao nosso honorável cidadão, que a respondesse com urgência, a respeito do tema do possível fim próximo da comuna russa. Ela dizia a Marx que *O capital* desfrutava de grande popularidade e relatava os debates que vinha tendo com muitas pessoas. E assim escreveu:

Nos últimos tempos, ouvimos dizer com frequência que a comuna rural é uma forma arcaica, condenada à morte, como se fosse a coisa mais indiscutível pela história, pelo socialismo científico. As pessoas que apregoam isso se dizem vossos discípulos por excelência: “marxistas”. Seu argumento mais forte muitas vezes é: “Foi Marx quem disse isso”. Quando se objeta: “Mas como vós deduzis isso de seu *O capital*? Ele não trata da questão agrária e nunca fala da Rússia”, eles replicam, de um modo talvez um tanto temerário: “Ele o teria dito se tivesse falado do vosso país”. Vós compreendeis, portanto, Cidadão, até que ponto vossa opinião sobre essa questão nos interessa e como é grande o serviço

que vós nos prestaríeis, expondo vossas ideias sobre o possível destino de nossa comuna rural e sobre a teoria da necessidade histórica de que todos os países do mundo passem por todas as fases da produção capitalista.

Vera Zaslitch terminava a carta dizendo que a resposta de Marx seria muito importante para ela e seus amigos. E que gostaria de publicá-la na Rússia, assumindo o encargo da tradução ela mesma. Então Marx a respondeu, em 8 de março de 1881. Todavia, tinha ele, antes, preparado alguns esboços importantes e muito mais detalhados do que a carta enviada. A equipe da MEGA2 explica que:

À medida que avançavam os esboços, a profusão de ideias foi formulada num todo coerente, e alguns problemas foram tratados de forma mais extensa e aprofundada. Não foram feitas correções de enunciados teóricos de um esboço para outro. Os esboços se diferenciam pelas ênfases de conteúdo, sobretudo.

Entretanto, é no primeiro esboço que existe maior riqueza de detalhes nas respostas. E é também o único esboço no qual Marx fez “*inferências políticas de ponderações teóricas*”. Nesse texto ele afirmou que é preciso realizar uma Revolução para salvar a comuna russa! E começou respondendo ao centro da pergunta de Vera Zaslitch, com uma citação de *O capital*, garantindo que a expropriação dos agricultores era uma “fatalidade histórica” restrita à Europa Ocidental.

E, como explicar que na Rússia a terra jamais virou propriedade privada, que o argumento a favor da dissolução fatal da comuna dos camponeses russos, de seguir o “progresso social” da Europa Ocidental deveria ser visto, antes, como um “devaneio”, uma ideologia que fazia com que as pessoas não reconhecessem que a comuna russa era o elemento capaz de possibilitar a regeneração social daquele país?.

Marx começou a explicar, então, o que ele entendia sobre regeneração social ou evolução comunista, ou seja, que circunstâncias únicas levariam esta comunidade a superar os países capitalistas em desenvolvimento social, em direção a uma produção socializada. E, para tanto, elencou as diversas características favoráveis que davam à Rússia essa oportunidade única:

I – Primeiramente, a comuna rural russa era estabelecida em escala nacional. Com isso ele queria dizer ela poderia se livrar, gradualmente, de suas características primitivas e saltar por cima do capitalismo, apropriando-se de todas as conquistas

positivas. Um exemplo disso seria a utilização das máquinas e bancos, que demoraram séculos para aparecer na história, para resolver os problemas e melhorar a produtividade das comunas.

II – Posteriormente, a comuna rural também não precisaria criar massas de trabalhadores e nem submetê-los à tirania da ciência e da técnica a serviço do capital, como ocorreu no Ocidente.

III – Também a sobrevivência da comuna russa, que se manteve intacta até a chegada do capitalismo, dando provas da força desse tipo de comunidade.

IV – Apoiando-se na obra de Maurer, Marx falou da “*vitalidade natural*”, do tipo arcaico de sociedade, ou seja, da pujante cultura que gera o “*único foco de liberdade e vida popular*” dessas pessoas contra um país que as oprime.

Mas para que isso pudesse ocorrer, assegurava, Marx, era necessário desobstruir alguns entraves que poderiam atrapalhar o desenvolvimento social da comuna agrícola russa. Ele elencou o que chamou de vicissitudes, ou circunstâncias desfavoráveis:

I – Os conflitos inerentes à própria forma das comunas rurais, que aconteceram em outros lugares. Marx expressou que não saberia dizer o porquê disso poder acontecer, também, na Rússia. Declarou haver se impressionado em ver como a Rússia conseguiu escapar a este fato.

II – O surgimento de grupos sociais que atrapalhavam o desenvolvimento das condições de prosperidade normal da comuna. Dentre esses grupos se destacam os “novos pilares da sociedade” (conceito criado por Mikhail Chtchedrin que apregoava o fim da comuna russa e sua passagem para o capitalismo).

III – O financiamento do Estado Russo para os novos grupos sociais que estavam trazendo o capitalismo para a Rússia. Marx disse que, para os camponeses, o efeito

foi devastador, assim como a destruição das terras comunais, pelo poder policial repressivo, mais as dívidas que o Estado impunha aos camponeses pobres (transferindo a imensa dívida pública que realizava para cobrir os custos do próprio Estado aos camponeses).

Marx começou a destrinchar os destinos possíveis, de um ponto de vista puramente teórico, para a comuna russa. A questão estava inteiramente aberta e poderia ser direcionada para vários lados:

I – Virar uma “comunidade agrícola”, ou seja, se transformar naquele tipo mais recente de formação arcaica das sociedades (às quais seria possível identificar com comunidades analisadas por Phear). Marx, depois, perguntara se seria obrigado, à comuna russa, seguir esse curso como um desenvolvimento forçado, ao que respondeu, peremptoriamente, “*de jeito nenhum!*”. Para ele, na comuna conspiram elementos de propriedade e elementos coletivos e um dos dois lados deve prevalecer. Afirmou que tudo dependerá do “ambiente histórico”, da luta que ia ser travada atualmente.

II – Ocorrer a transformação da propriedade comum da terra para a agricultura coletiva (como os camponeses russos ainda praticavam em suas pradarias indivisas).

III – Transformar-se num empreendimento de exploração mecânica em larga escala, devido às favoráveis condições do solo.

IV – Utilizando as Artels (nome dado às associações de pequenos produtores agrícolas russos, visando à produção agrícola em comum e/ou o processamento de produtos agrícolas), idealizadas pelos narodniki na segunda metade desse mesmo século, como contraponto à destruição que estava ocorrendo das comunidades aldeãs, poderiam passar do trabalho parcelheiro para o trabalho coletivo, como uma forma de socialização da produção agrícola.

V – Os camponeses poderiam “pegar de volta” os investimentos, como adiantamentos, para financiar a produção da agricultura, pois a sociedade russa viveu durante muito tempo da exploração desses agricultores. Em suma, forçar o Estado a financiar a produção de alimentos.

VI – Poderia acontecer, também, que se cumprisse o que queriam os “novos pilares sociais”, ou seja, a introdução rápida das instituições capitalistas na Rússia.

VII – Por fim, para enfrentar as fragilidades da comuna russa em seu sistema de governo, que possuía reminiscências do seu isolamento e características despóticas ainda herdadas da invasão Mongol, teria que substituir a sua instância governamental, o Volost (tradicional divisão administrativa que ainda existia na Rússia), coisa que Marx considerava fácil de eliminar, por uma assembleia de camponeses eleitos pelas próprias comunas, que fosse uma administração econômica e governamental dos interesses dos camponeses.

Depois que Marx apontou vários caminhos possíveis para a comuna russa, destrinchou as condições materiais para o desenvolvimento e disse que a comuna tinha que se alinhar com o sistema econômico da sociedade moderna, apropriando-se dos frutos que fizeram a humanidade progredir rumo ao seu enriquecimento econômico, mas sem herdar a herança maldita do capitalismo. E escreveu que mesmo tendo a forma constitutiva da propriedade comum do solo, o contrato do artel e o trabalho coletivo como disposição para a superação do seu ambiente histórico de miséria e opressão, os camponeses russos precisavam se lançar no projeto de revolução. E resumiu tudo de favorável para o leitor:

A situação histórica da “comuna russa” é sem igual! Ela é a única na Europa que se mantém não como ruína esparsa, a exemplo das miniaturas raras e curiosas na condição de tipo arcaico que ainda se encontravam há pouco tempo no Ocidente, mas como forma quase predominante da vida popular e espalhada por todo um imenso império. Tendo ela na propriedade comum do solo a base da apropriação coletiva, o seu ambiente histórico, a contemporaneidade da produção capitalista, disponibiliza-lhe já prontas todas as condições materiais

do trabalho comum em larga escala. Ela é capaz, portanto, de incorporar as conquistas positivas produzidas pelo sistema capitalista sem passar por seus “forçados caudinos”. Ela pode substituir gradualmente a agricultura parcelada pela agricultura extensiva com auxílio de máquinas, aqui convida a configuração física da terra russa. Ela pode, portanto, tornar-se o *ponto de partida direto* do sistema econômico para o qual tende a sociedade moderna e trocar de pele sem ter de cometer suicídio.

E não demorou para que Marx e Engels ficassem excitados com a luta feroz que os camponeses começaram a estabelecer para fortalecer a comuna russa. Em março de 1881 eles ficaram impressionados com o assassinato do czar Alexandre II.

Ainda nesse mês, precisamente em 8 de março, Marx respondeu a Vera Zasulich, numa carta bastante curta, falando da sua doença. Ali somente disse que a análise de *O capital* “*não oferece, portanto, nada que se possa alegar nem a favor nem contra a vitalidade da comuna russa*”, mas que o estudo que acaba de ser demonstrado acima era o seu ponto de vista sobre o assunto. Todavia, ele não mandou nada desses estudos para Vera, e somente quando David Riazanov organizou os esboços das cartas é que se chegou a entender o conteúdo dos estudos de Marx sobre a Rússia.

Mesmo assim, quase um ano depois, em 21 de janeiro de 1882, Marx escreveu, juntamente com Engels, o seu último texto importante e considerado o seu testamento político. No prefácio à primeira edição russa do manifesto comunista, ele se perguntou, depois de preparar o leitor a respeito da importância crescente que a Rússia e os Estados Unidos tinham no cenário mundial, sobre o problema do momento. E escreveu:

E a Rússia? Durante a revolução de 1848-1849, a burguesia e os monarcas europeus viam na intervenção russa a única maneira de escapar do proletariado que despertava. O que czar foi proclamado chefe da reação europeia. Hoje ele é, em Gatchina, prisioneiro de guerra da revolução, ao passo que a Rússia forma a vanguarda da ação revolucionária na Europa.

O *Manifesto Comunista* tinha como tarefa a proclamação de desaparecimento próximo e inevitável da moderna propriedade burguesa, mas na Rússia vemos que, ao lado do florescimento acelerado da velhacaria capitalista e da propriedade burguesa começa a desenvolver-se, mais da metade das terras é posse coletiva dos camponeses. O problema agora é: poderia a *obchtchina* russa – forma já muito deteriorada da antiga posse em comum da terra – transformar-se diretamente na propriedade comunista? Ou, ao contrário, deveria antes passar pelo mesmo processo de dissolução que constitui a evolução histórica do Ocidente?

Hoje em dia, a única resposta possível é a seguinte: se a revolução russa constituir-se no sinal para a revolução proletária no Ocidente, de modo que

uma complemente a outra, a atual propriedade comum da terra na Rússia poderá servir de ponto de partida para uma evolução comunista.

Passados mais doze anos, quando Marx já havia falecido a mais de uma década, em 1894, Engels reafirmava a análise que havia realizado com seu velho amigo. Num posfácio à obra “*Questões sociais da Rússia*”, Engels confessou que não mais se arriscava a afirmar se a comuna russa ainda serviria como ponto de partida para uma revolução proletária na Europa ocidental. Entretanto, fazia questão de assegurar uma coisa:

Porém, isto é certo: para que ainda se conserve um resquício dessa comunidade, a primeira condição é a derrubada do despotismo czarista, a revolução na Rússia. Esta não só arrancará a grande massa dessa nação, os camponeses, do isolamento em seus povoados que constituem seu *mir*, seu “mundo”, e a conduzirá ao grande palco, onde conhecerá o mundo exterior e, desse modo, a si própria, a sua situação e os meios para salvá-la da presente penúria, mas ela também proporcionará ao movimento dos trabalhadores do Ocidente um novo impulso e novas e melhores condições de luta e, desse modo, acelerará a vitória do moderno proletariado industrial, sem a qual a Rússia atual não conseguirá sair nem da comuna nem do capitalismo, rumo a uma transição socialista.

Para Marx e Engels, a derrubada do capitalismo somente iria ocorrer com a solidariedade da classe trabalhadora ocidental (visto que a força de trabalho já havia virado uma mercadoria) e dos camponeses russos, que lutavam para fugir da sua transformação em meros possuidores da mercadoria força de trabalho. Mas isso seria assunto para um novo estudo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Rumo a uma teoria geral da reprodução: a procriação

Na introdução deste trabalho ficou claro que a abordagem do tema da mercadoria força de trabalho, em Karl Marx, receberia um novo ponto de vista. O percurso feito visava, acima de tudo, religar seus estudos econômicos e etnológicos com o projeto superação do divórcio entre ambas as disciplinas, no pensamento de Marx.

Os estudos dos “*Cadernos Etnológicos*” demonstraram o que já estava tematizado sobre a mercadoria força de trabalho em *O Capital*, que a natureza não produziu meros possuidores de força de trabalho, mas que essa foi um produto da História. Para chegar a essa conclusão, Marx realizou estudos sobre formações sociais não-mercantis ou pré-

capitalistas, dando forma a dois grandes trabalhos não publicados, a saber, os *Grundrisse* e os “*Cadernos Etnológicos*”.

Esse foi o grande projeto da vida dele. Na esteira dos grandes filósofos alemães, Marx queria deixar sua obra para a posteridade. *O capital* foi fruto de um esforço de pesquisa de mais de quarenta anos. Mesmo assim, ele não conseguiu concluir essa obra, deixando vários cadernos de estudos inéditos, dentre eles os “*Cadernos Etnológicos*”.

Se depois de se estudar, ainda que introdutoriamente, os temas principais desses cadernos seguindo as pistas de diversos intelectuais que têm se debruçado sobre esse tema, chega-se a entender o que Marx queria com tais estudos, podendo acreditar-se que poderia ter ido mais longe no seu projeto de crítica à economia política. Se Marx estava interessado, ao escrever *O capital*, em fazer o “*exame da pauta da riqueza abstrata*”, buscando dar prioridade ao estudo da mercadoria força de trabalho, destacando sua singularidade frente às demais, deteve-se, contudo, na prioridade de pesquisar o mundo das mercadorias, tendo como objetivo “*descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna*”. Assim, acabou se detendo “*ante um dos pressupostos fundamentais da economia política, talvez tentado pela sedução de uma construção teórica que lhe permitisse desenvolver uma teoria positiva do “modo de produção capitalista*”.

Em *O capital*, a estratégia de Marx estava centrada em denunciar as contradições do capitalismo, que era o propósito da obra. Mas não se deve deixar de perceber que esse limite coloca um obstáculo ao projeto de crítica da economia política. Se a aceitação da conceitualização da economia política (uma vez que Marx declarou que estava em guerra contra a mesma), da força de trabalho como mercadoria, permitiu que ele denunciasse a mercantilização da força de trabalho e o encobrimento de sua exploração pela disseminação da forma salário, isso deve ser visto como uma estratégia que pode ser ultrapassada. Segundo Moura:

A objetualização da subjetividade, operada mediante a compra e venda da força de trabalho, deve ser vigorosamente denunciada como a culminação do fetichismo mercantil. Dessarte, considerar a força de trabalho como uma não-mercadoria, ou melhor, como uma pseudomercadoria, não está distante do horizonte teórico da crítica da socialidade burguesa. Poder-se-ia, portanto, sem maiores dificuldades, assumir a força ou capacidade de trabalho como algo integrante à peculiar natureza do homem e que, sob certas condições históricas, ou seja, pela relação salarial, configura o universo mercantil capitalista.

Encarar a força de trabalho como uma não-mercadoria, ou melhor, como uma pseudomercadoria, permitiria avançar no projeto de crítica da economia política para além da coisificação inerente à mercadoria força de trabalho. Se a crítica da economia política tratou do exame da obra de Malthus, foi porque o exame da “produção” de gente muito interessa aos seus ditames.

Como se afirmou no início do segundo capítulo, a reprodução da força de trabalho como mercadoria ocorre, como o de todas as outras mercadorias, pelo tempo necessário à sua produção e reprodução desse artigo específico. Todavia, o processo de “produção” de força de trabalho não ocorre como mercadoria, não acontece do mesmo modo que ocorre na produção das demais mercadorias.

Esse é um problema extremamente complexo. Na sociedade capitalista, como em todas as outras sociedades, é necessário que ocorra a produção de novos indivíduos para que substituam os que morrem. Mas, por outro lado, somente no modo de produção capitalista é necessário que se reproduzam indivíduos que reproduzam a classe trabalhadora, responsável pela produção de mais-valia. Essa é a lei absoluta do modo de produção capitalista.

Por isso, a “produção” da força de trabalho se confunde com a “produção” dos indivíduos, com sua própria existência. Só que esse processo, de geração e perpetuação dos seres humanos, leva ao estudo de um mundo muito além da sociedade capitalista, ao qual Marx, predominantemente, se deteve. Ele, que visualizou várias vezes o problema em seus estudos de outras formações sociais, mesmo nos “*Cadernos Etnológicos*”, em que realizou o estudo de diversas formas de família, acabou não fazendo o exame da procriação.

Apesar de Marx e Engels tratarem, ao longo de suas obras sobre a família, e especificamente, a família no capitalismo, e de buscarem “*complemento teórico para ir além do exame da socialidade burguesa e de seu horizonte*”, ambos não trataram da reprodução da família dissociada da produção. Mesmo que o estudo da procriação não seja algo marginal dentro da conceitualização do materialismo histórico, pois já na *Ideologia Alemã*, eles afirmavam que “*a produção da vida, tanto da própria no trabalho, como na alheia na procriação, manifesta-se imediatamente como uma dupla relação – de uma parte, como uma relação natural, e de outra como uma relação social*”, esse foi um

tema que acabou não sendo estudado.

Se no início da sua parceria com Engels a questão já se encontrava exposta, também em *O capital* Marx coloca, mais uma vez, o problema, em uma passagem que poderia se dizer que liga os estudos sobre a família capitalista e as famílias de outras formações sociais, muitas delas tratadas nos “*Cadernos Etnológicos*”, realizando essa análise através de uma “progressão histórica”. Falando sobre o fim da autoridade paterna e da possibilidade de uma forma de família superior, Marx dizia que:

Por mais terrível e repugnante que pareça ser a decomposição da velha estrutura familiar dentro do sistema capitalista, a indústria moderna cria, apesar disso, com o papel decisivo que reserva às mulheres, aos adolescentes e aos meninos de ambos os sexos nos processos de produção socialmente organizados e fora da esfera familiar, o novo fundamento econômico para uma forma superior da família e das relações entre os sexos. Seria naturalmente uma tolice considerar absoluta a forma germano-cristã da família, do mesmo modo que não se justifica esse ponto de vista em relação à forma romana antiga, ou à grega antiga, ou à oriental, as quais se interligam numa progressão histórica. Além disso, é óbvio que a composição do pessoal de trabalho constituído de indivíduos de ambos os sexos e das mais diversas idades, fonte de degradação e escravatura em sua forma espontânea, brutal, capitalista (em que o trabalhador existe para o processo de produção e não o processo de produção para o trabalhador), tem de transformar-se em fonte de desenvolvimento humano, quando surjam as condições adequadas.

Todavia foi somente na obra de Engels esse tema ganhou centralidade. Não se pode esquecer que *A Origem da Família, Propriedade Privada e do Estado*, apesar de ser um estudo original, ele é, também, a retomada de um dos livros dos cadernos de estudos de Marx, os “*Cadernos Etnológicos*”, especificamente o caderno de notas sobre Lewis Morgan. Engels não tem qualquer problema para afirmar, depois da morte de seu grande amigo, que o estudo da família é decisivo na concepção materialista da história. E afirmou que:

De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e reprodução são de dois tipos: de um lado, a produção dos meios de existência, de produtos alimentícios, habitação, e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por essas duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro.

Apesar disso, Himmelweit terminou por afirmar que Engels “*não levou a sério suas próprias recomendações, e subordinou totalmente as formas de reprodução às de produção em sua explicação do desenvolvimento das formas de família*”. Mas esse também foi um problema de Marx, reputando aos dois amigos a omissão e a incompletude sobre o tema da reprodução humana no âmbito da classe trabalhadora. Aqui, caberia, novamente, as palavras de Himmelweit:

Engels’s specific account of the development of the Family has been criticized as inadequate to a full understanding of the family and relations between the sexes as historically specific aspects of society. Similarly, Marx’s near silence on these matters has also been criticized. In fact, his private letters give the impression of a man far less progressive in his thinking with respect to women and the family than the undoubtedly radical Engels was. But even if the aim of explaining sexual divisions and the social form of the family were to be set aside, the failure to analyze the social relations of reproduction leaves incompletely fulfilled Marx’s own aim of offering a materialist account of the capitalist mode of production. Some account of how human reproduction is socially organized is necessary to any explanation of the social reproduction, even of the production-based class system alone, for labor power is an essential ingredient in that process.

A “produção” de força de trabalho, ou melhor, a procriação de indivíduos humanos, processo através do qual se continua e reitera a reprodução social, é um aspecto indispensável da perpetuação da humanidade. Esse processo supera a constituição do mercado e sua pauta reprodutiva. É no espaço do lar, segundo Himmelweit, que se produzem os valores de uso que não chegam a ter valor no mercado. Nessa esfera da vida humana, a “produção” de novos indivíduos (que é o mesmo que a “produção” da força de trabalho), não pode ser confundida com a produção mercantil:

A força de trabalho é produzida, se produzida for a palavra, fora da produção capitalista, por uma unidade que é constituída por outros além daqueles que a vendem. Difere portanto de qualquer outra mercadoria, se mercadoria for a palavra, pelo fato de que seu valor de troca não é o único objetivo de seus produtores, se é que estes têm um objetivo. A força de trabalho e o trabalhador são inseparáveis. E se isso constitui um problema para o capital, nem por isso deixa de igualmente constituir um problema para a compreensão da família da classe operária e do papel da força de trabalho em sua reprodução.

A “produção” da força de trabalho, por falta de uma palavra melhor, não ocorre como uma mercadoria. Ela é de outra ordem. Seus interesses, suas ambições, seu *leitmotiv* não busca outra coisa que não a realização da felicidade entre os membros de

uma família. Pode-se definir que a “produção” de força de trabalho, ou melhor, de gente, “*assume as características de sujeito*”. E, aqui, Moura assegura que:

A produção de força de trabalho, que se confunde com a “produção” de indivíduos humanos obedece a uma dinâmica alheia àquela que preside a produção de mercadorias propriamente ditas. Configura-se, no interior das famílias, por meio da procriação, como um processo de produção de indivíduos humanos e não como produção da mercadoria força de trabalho.

Por isso, o alcance da lógica de funcionamento do mercado parece não adentrar inteiramente na lógica da família. Ali se espera dos indivíduos que respeitem laços de solidariedade, amizade, onde acaba se colocando “*entre parênteses as relações de compra e venda e a dádiva parece emergir como a forma de seu relacionamento interno*”.

Esse mundo de complexas relações entre sujeitos, centrados na reciprocidade entre os membros do grupo familiar, ainda que seja uma reminiscência de sociedades primitivas, anteriores ao desenvolvimento do capitalismo, também se afirma como uma peculiaridade da sociedade contemporânea. Mesmo que se perceba que o fetichismo da mercadoria esteja instalado até no “*próprio processo de socialização das crianças*”, existem, também, resguardadas no homem moderno, as virtudes da ética e da busca da felicidade. Não caberia aqui, palavras mais lúcidas sobre a disposição esquizofrênica do homem contemporâneo:

A defesa do interesse público torna-se, assim, sem pejo, o apanágio do privado. Com isto, a virtude peripatética do altruísmo perde sua dimensão pública e fica confinada apenas ao âmbito da família ou, quando muito, da *philia*. E o homem moderno, ademais configurado como um indivíduo desgarrado, padece, no âmago de sua vontade livre, de uma ambivalência esquizóide: deve ser magnânimo na família e entre os amigos e mesquinho na vida pública, locupletando-se de todas as oportunidades que se lhe apresentem.

Pelo exposto acima, o tema da procriação, apesar de não ter sido tratado devidamente por Marx e Engels, por seu grau de importância e centralidade, sem dúvida merece “*um tratamento teórico diverso*”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALTHUSSER, Louis. **Ler O capital**. (Tradução: Nathanael C. Caixeiro). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

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

ANDREUCCI, Franco. “A difusão e vulgarização do marxismo”. In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, vol. II.

ARTOUS, Antoine. **Le Fétichisme chez Marx**: le Marxisme comme théorie critique. Paris: Éditions Syllepse, 2006.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Le Fétichisme**. 3^a édition, Paris: Presses Universitaires de France, 2006. (Que sais-je?).

BARBON, Nicholas. “Discurso acerca da cunhagem de uma moeda mais leve em resposta às considerações de Locke sobre a elevação do valor do dinheiro (1696)” In: SMITH, Adam et al. **Economistas Políticos**. (Seleção de textos, introdução, tradução e notas de Pedro de Alcântara Figueira). São Paulo: Musa Editora; Curitiba: Segesta Editora, 2001.

BACKHAUS, Hans-Georg. “On the dialectics of the value-form”. In: **Thesis Eleven**, n. 1, 1980.

BENSAÏD, Daniel. **Marx**: manual de instruções. (Tradução: Nair Fonseca). São Paulo: Boitempo, 2013.

BROWN, Heather. **Marx on Gender and the Family**: a critical study. Chicago, IL: Haymarket Books, 2013. (Historical Materialism).

CANGUILHEM, Georges. **Estudos de História e de Filosofia das Ciências**: concernentes aos vivos e à vida. (Tradução: Abner Chiquieri). Rio de Janeiro: Forense, 2012.

COMTE, Auguste. **Curso de Filosofia Positiva**. (Tradução : José Arthur Gianotti). São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os Pensadores).

DE BROSSES, Charles. **Du Culte des Dieux Fétiches, ou Parallèle de l'ancienne Religion de l'Égypte avec la Religion actuelle de Nigritie**. Paris: Fayard, 1988.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring**: filosofia, economia política, socialismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. (Pensamento Crítico, vol. 9).

_____. **Origem da Família, Propriedade Privada e do Estado**. (Tradução: Leandro Konder). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

_____. **A situação da Classe Trabalhadora na Inglaterra**. (Tradução: B. A. Schumann). São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. “Introdução de F. Engels para a edição de 1891”. In: MARX, Karl. **Trabalho Assalariado e Capital; Salário, Preço e Lucro**. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

_____. “Karl Marx, ‘Para a Crítica da Economia Política’”. **Primeiro Fascículo**, Berlim, 1859.

_____. “O funeral de Karl Marx”. In: FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. (Tradução: Octávio Alves Velho). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. (Tradução de Raquel Ramallete). Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

FROMM, Erich. **Conceito Marxista do Homem**. (Tradução: Octávio Alves Velho). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

GALLISSOT, René. “Nação e nacionalidade nos debates do movimento operário”. In: HOBSBAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, vol. IV.

GARO, Isabelle. **Marx: une critique de la philosophie**. Paris: Éditions du Seuil, 2000.

GRESPLAN, Jorge. “Anatomia do Mundo Moderno”. In: MARX, Karl. **A Mercadoria/Jorge Gresplan traduz e comenta**. São Paulo: Ática, 2006

_____. **O Negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política**. 2ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

HEGEL, Friedrich W. G. **Filosofia da História**. (Tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden). 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

HIMMELWEIT, Susan. “Reproduction and the materialist conception of history: a feminist critique”. In: CARVER, Terrel (org.). **The Cambridge Companion to Marx**. United Kingdom: Cambridge University Press, 1991, p. 210.

_____. “Reprodução”. In: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. “Valor da força de trabalho”. In: BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HOBSBAWM, Eric. “A fortuna das edições de Marx e Engels”. In: **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, vol. I.

_____. “O marxismo hoje: um balanço aberto”. In: **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, vol. XI.

_____. “Introdução”. In: MARX, Karl. **Formações Econômicas Pré-Capitalistas**. (Tradução: João Maia). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

HUBMANN, Gerald. “Da política à filologia: a Marx-Engels Gesamtausgabe”. In: **Crítica Marxista**, número 34. São Paulo: Editora da Unesp, 2012.

IACONO, Alfonso M. **Le Fétichisme: histoire d’un concept**. Paris: Presses Universitaires de France, 1992. (Philosophies).

JAPPE, Anselm. **As Aventuras da Mercadoria**: para uma nova crítica do valor. (Tradução: José Miranda Justo). Lisboa: Antígona, 2006.

JONES, Gareth Stedman. “Retrato de Engels”. In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, vol.I.

KORSCH, Karl. **Karl Marx**. (Traducción: Manuel Sacristán). Barcelona: Ariel, 1975.

KRADER, Lawrence. **Dialectic of Civil Society**. Assen: Van Gorcum, 1976.

_____. “Evolução, Revolução e Estado”. In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983, vol. I.

_____. **Labor and Value**. New York: Peter Lang Publishing, 2003.

_____. **Los Apuntes Etnológicos de Karl Marx**. (Traducción de José María Ripalda). España: Siglo XXI de España Editores, 1988.

_____. “Marx como etnólogo”. In: **Nueva Antropología**, vol. I, n. 2, octubre, 1975.

_____. **The Asiatic Mode of Production**: sources, development and critique in the writings of Karl Marx. Assen: Van Gorcum, 1975.

_____. **The Ethnological Notebooks of Karl Marx**. The Netherlands: Van Gorcum & Comp. B. V., 1974.

KRATKE, Michael. “O último Marx e O capital”. In: ALIAGA, Luciana (org.). **Marxismo: teoria, história e política**. São Paulo: Alameda, 2011.

LEBOWITZ, Michael A. **Following Marx**: method, critique, and crisis. Chicago – Illinois: Haymarket Books, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. (Tradução: Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify, 2013, vol. I.

LEVINE, Norman. **Divergent Paths**: Hegel in Marxism and Engelsism. Volume I: The Hegelian Foundations of Marx’s Method. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2006.

LUKACS, Georg. **História e consciência de classe**. Estudos sobre a dialética Marxista. (Tradução: Rodnei Nascimento). São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Para uma Ontologia do Ser Social I**. (Tradução: Carlos Nelson Coutinho, Mauro Duayer e Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. **Para uma Ontologia do Ser Social II**. (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. **Marxismo e teoria da literatura.** (Tradução: Carlos Nelson Coutinho). São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.

MARRAMAIO, Giacomo. **Céu e Terra: genealogia da secularização.** (Tradução: Guilherme Alberto Gomes de Andrade). São Paulo: UNESP, 1997.

MARX, Karl. “Ad Feuerbach (1845)”. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A Ideologia Alemã.** (Tradução: Rubens Enderle, Nélio Schneider, Luciano Cavini Martorano). São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. **Capítulo VI Inédito de O capital.** (Tradução: Klaus Von Puchen). 2º ed., São Paulo: Centauro, 2004.

_____. **Contribuição à Crítica da Economia Política.** (Tradução: Maria Helena Barreiro Alves). São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Crítica do Programa de Gotha.** (Tradução: Rubens Enderle). São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. “Glosas Marginais ao ‘Tratado de Economia Política’ de Adolfo Wagner”. (Tradução: Evaristo Colmán). In: **Serv. Soc. Rev.**, Londrina, v.13, n. 2, jan/jun, 2011.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858.** (Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** (Tradução: Jesus Ranieri). São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

_____. **Notes on Indian History (664-1858).** USA: HardPress Publishing, 2012.

_____. **O capital: crítica da economia política.** (Tradução: Reginaldo Sant’Anna). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. Livros I, II e III.

_____. **Sobre a Questão Judaica.** (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Teorias da Mais-Valia.** São Paulo: Difel, 1985. Livro 4, vol. III.

MARX, Karl.; ENGELS, Friedrich. **Cartas Sobre El Capital.** (Traducción: Florentino Pérez). Barcelona: Editorial Laia, 1974.

_____. **Lutas de Classes na Rússia.** (Tradução: Nélio Schneider). São Paulo: Boitempo, 2013.

MARXHAUSEN, Thomas. “História crítica das Obras completas de Marx e Engels (MEGA)”. In: **Crítica Marxista**, número 39. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.

MOURA, Mauro C. B. de. “Marx e a procriação: por um materialismo não-economicista”. In: Galvão, Andreia (org.). **Marxismo, Capitalismo, Socialismo**. Campinas/São Paulo, Cemarx-IFCH-Unicamp/Xamã, 2008.

_____. “Materialismo e família”. In: PIRES, C. et. al. (org.). **Vozes Silenciadas**: ensaios de ética e filosofia política. Ijuí: Unijuí, 2003.

_____. “O lugar do Oriente em Marx e a concepção staliniana dos ‘Cinco Estágios’.” In: ROIO, Marcos del (org.). **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone; Marília, São Paulo: Oficina Universitária da FFC – Unesp Marília, 2008.

_____. **Os Mercadores, o Templo e a Filosofia**: Marx e a religiosidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. “Para uma teoria da cultura”. In: **Revista Novos Rumos**, ano 16, n. 35, 2001.

_____. “Sobre o projeto de crítica da economia política”. In: **Revista Crítica Marxista**. São Paulo, 1999, n. 9.

_____. “Sombras do Iluminismo: desigualdade e moral do interesse”. In: PERES, Daniel Tourinho (org.). **Justiça, virtude e democracia**. Salvador: Quarteto, 2006.

_____. “Usos e abusos no emprego do conceito de ‘modo de produção’.” In: SILVA, Genildo Ferreira da (org.). **História e Civilização**. Salvador: EDUFBA, 2011.

MANDEL, Ernest. **A Formação Econômica do Pensamento de Karl Marx**: de 1843 até a redação de O capital. (Tradução: Carlos Henrique). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MUSTO, Marcello. **Tras Las Huellas de un Fantasma**: la actualidad de Karl Marx. México: Siglo XXI, 2011.

NEGT, Oskar. “O marxismo e a teoria da revolução no último Engels”. In: HOBBSAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, vol. II.

NEGT, Oskar; KLUGE, Alexander. **O Que Há de Político na Política?** Relações de medida em política. 15 propostas sobre a capacidade de discernimento. (Tradução: João Azenha Júnior). São Paulo: Fundação Editora da UNESP (FEU), 1999.

COSTA NETO, Pedro Leão da. “A ideia de História e de Oriente no último Marx”. In: ROIO, Marcos del. **Marxismo e Oriente**: quando as periferias tornam-se os centros. São Paulo: Ícone; Marília, São Paulo: Oficina Universitária da FFC – Unesp Marília, 2008.

_____. “Notas introdutórias sobre a publicação das obras de Marx e Engels”. In: **Revista Crítica Marxista**. São Paulo, número 30. São Paulo: Editora da Unesp, 2010.

PATTERSON, Thomas C. **Karl Marx, anthropologist**. Oxford, UK; New York, USA: Bergpublishers, 2009.

PIETZ, William. **Le Fétiche**: généalogie d'un problème. (Traduit de l'anglais – États-Unis – par Aude Pivin). Paris: Kargo & L'éclat, 2005.

RENAULT, Emanuel. **Ler Marx**. (Tradução: Mariana Echala). São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Vocabulário de Marx**. (Tradução: Cláudia Berliner). São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

RUBIN, Isaak Illich. **A Teoria Marxista do Valor**. (Tradução: José Bonifácio de S. Amaral Filho). São Paulo: Brasiliense, 1980.

SAID, Eduard. **Orientalismo**: O Oriente como invenção do Ocidente. (Tradução: Rosaura Eichenberg). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAYER, Derek y CORRIGAN, Philip. “El último Marx: continuidad, contradicción y aprendizaje”. In: SHANIN, Teodor (org.). **El Marx Tardío y la vía Rusa. Marx y la Periferia del Capitalismo**. Madrid: Editorial Revolución, 1990.

SHANIN, Theodor. “El último Marx: dioses y artesanos”. SHANIN, Teodor (org.). **El Marx Tardío y la vía Rusa. Marx y la Periferia del Capitalismo**. Madrid: Editorial Revolución, 1990.

SMITH, Adam et al. **Economistas Políticos**. São Paulo: Musa Editora; Curitiba: Segesta Editora, 2001.

SMITH, David Norman. “Accumulation and the Clash of Cultures: Marx Ethnology in Context”. In: **Rethinking Marxism**, 2002, nº 14, vol. 4.

_____. “The Ethnological Imagination”. In: SCHORKOWITZ, Dittmar (ed). **Ethnohistorische Wege und Lehrjahre eines Philosophen. Festschrift für Lawrence Krader zum 75. Geburtstag**. New York: Peter Lang, 1995.

SOFRI, Gianni. **O Modo de produção asiático**: história de uma controvérsia marxista. (Tradução: Nice Rissone). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

STEINBERG, Hans-Josef. “O partido e a formação da ortodoxia Marxista”. In: HOBSBAWM, Eric. **História do Marxismo**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982, vol II.

TURNER, Bryan S. **Marx and the End of Orientalism**. London: George Aalen &

Unwin Ltd, 1978.

WADA, Haruki. “Marx y la Rusia revolucionaria”. In: SHANIN, Teodor (org.). **El Marx Tardío y la vía Rusa. Marx y la Periferia del Capitalismo**. Madrid: Editorial Revolución, 1990.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo**. (Tradução: José Marcos Mariani de Macedo). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WITTFOGEL, Karl. **Despotismo Oriental**. (Trad. Francisco Presedo). Madrid: Guadarrama, 1966.